

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

LÍVIA BEATRIZ LISBOA PEREIRA

A ORDEM SIMBÓLICA E O SUJEITO NA CONTEMPORANEIDADE

Rio de Janeiro

2016

LÍVIA BEATRIZ LISBOA PEREIRA

ORDEM SIMBÓLICA E O SUJEITO NA CONTEMPORANEIDADE

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Simone Perelson

Co-orientadora: Andréa Martello

Rio de Janeiro

2016

Para meus pais Celso e Beatriz que são o estímulo, o alicerce, a referência e o amor.

Para meus irmãos Bia e Celso pelo companheirismo e o apoio incondicional.

Para Ernesto que, para além do amor, é a alegria e a leveza.

Agradecimentos

Ao Programa de Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro por esta oportunidade.

Às orientadoras Simone Perelson e Andréa Martello pelos esclarecimentos, dicas e orientações.

Aos colegas do Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica pela escuta e o apoio nesta jornada, Aline, Deborah, Márcia e Ricardo.

Aos amigos de toda vida, Marcos, Joelma e Juliana pela presença.

Édipo, todavia, não pode manter-se indefinidamente em cartaz em formas de sociedade nas quais se perde cada vez mais o sentido da tragédia.

LACAN, J. (1960) Subversão do sujeito e dialética do desejo, 1998, p.827.

RESUMO

O presente trabalho investiga o sujeito e a ordem simbólica contemporânea a partir do referencial de Jacques Lacan. Para isso, inicialmente, aponta a influência da Linguística Estrutural e da Antropologia estruturalista para a construção da categoria de sujeito. A partir dessas influências verifica como Lacan pôde conceber o inconsciente estruturado como uma linguagem e a existência de uma estrutura simbólica – a ordem simbólica, que comporta os fatos da cultura – que cobre todo o campo das relações humanas, e cuja célula inicial é o complexo de Édipo. Neste ensejo, privilegia as categorias de Nome-do-Pai e o falo como operadores do campo do Outro.

Avançando nas teorizações de Lacan, investigam-se as declinações quanto à prevalência do Nome-do-Pai como significante fundamental da estruturação do sujeito até o axioma “*não há Outro do Outro*” e a sua escolha por prosseguir de forma investigativa pelas trilhas do desejo e da fantasia. Verifica-se como Lacan valorizou a falta na origem da experiência, e retornou às relações de objeto, primeiro como *das Ding*, o objeto fora-do-significado e, depois, com o objeto *a*, signo de uma falta, que faz operar o desejo. Por conseguinte, examina-se a concepção do inconsciente como abertura e fechamento e a constituição do sujeito a partir das operações de alienação e separação. Por fim, problematiza-se o sujeito e a ordem simbólica considerando a família, o avanço das tecnologias e da ciência, o declínio da tradição, chegando à teoria dos discursos para apontar um possível discurso contemporâneo em contraposição ao discurso do mestre.

Palavras-chave: Psicanálise; Jacques-Lacan; sujeito; ordem simbólica; Nome-do-Pai.

RÉSUMÉ

Le présent travail de recherche en quête sur le sujet et l'ordre symbolique contemporain en partant des références de Jacques Lacan. Pour cela, au début, il doit indiquer les influences de l'anthropologie structurale et linguistique structuraliste pour la construction de la catégorie de sujet, tout en vérifiant comme Lacan concevoir l'inconscient structuré comme un langage et l'existence d'une structure symbolique, qui comprend les faits de la culture et couvre l'ensemble du domaine des relations humaines, et dont la cellule initiale est le complexe d'Œdipe. À cette occasion, privilégie les catégories du Nom-du-Père et du phallus, comme opérateurs de terrain de l'Autre.

Avançant dans la théorisation de Lacan, enquête sur les déclinaisons de la prévalence du Nom-du-Père comme signifiant fondamental de la structuration du sujet jusqu'à l'axiome « *il n'a pas d'Autre de l'Autre* », et le choix de Lacan de poursuivre son recherche pour le sentier du désir et du fantasme. En ce moment, il semble que Lacan a valorisé le manque de l'expérience, pour retourner aux relations d'objet, d'abord comme la *Ding*, l'objet perdu, et plus tard, avec l'objet, signe d'une faute, ce qui fait opérer le désir. Ensuite, la recherche souligne la conception de l'inconscient comme l'ouverture et la fermeture et la constitution du sujet à partir de l'aliénation et de la séparation. Enfin, aborde le sujet et l'ordre symbolique, compte tenu de la famille, de l'avance de la science et de la technologie, du déclin de la tradition, en venant à la Théorie de discours pour indiquer la possibilité d'un discours contemporain qui diverge du discours du maître.

Mots- clés : Jacques Lacan ; sujet ; ordre symbolique ; Nom-du-Père.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 O SUJEITO LACANIANO	14
1.1 A teoria do sujeito e as leis do inconsciente	14
1.2 O advento do sujeito	15
1.3 O estruturalismo e a prevalência do simbólico	18
1.4 As leis da aliança e do parentesco	20
1.5 As leis do campo da fala e da linguagem	22
1.6 As leis da dialética do reconhecimento: o Outro e o falo	24
1.7 Há lei: o Nome-do-Pai	28
1.8 Simbólico x Imaginário	31
2. A INCONSISTÊNCIA DO OUTRO	34
2.1 Do simbólico ao real	35
2.2 A inconsistência do Outro e a fixação imaginária	35
2.3 O desejo e a fórmula da fantasia	40
2.4 A demanda e o desejo	42
2.5 Não há Outro do Outro	46
2.6 O LIMITE DO SIMBÓLICO	52
2.7 A falta e o objeto fora-do-significado	55
2.8 <i>Das ding</i> e a lei	61
2.9 Paradoxo do gozo	66
2.10 O gozo e o objeto <i>a</i>	69
2.11 O inconsciente e a causa	71
2.12 Alienação, separação e o objeto <i>a</i>	74
3 O SUJEITO NA CONTEMPORANEIDADE	79
3.1 Caracterização do contemporâneo	79
3.2 A ordem simbólica e o sujeito na contemporaneidade	86
3.3 O gozo discursivo	93
3.4 A teoria dos quatro discursos	98
3.5 O discurso contemporâneo e/ou o zênite do objeto <i>a</i>	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	112

INTRODUÇÃO

A inquietação para a pesquisa deste trabalho surgiu no ano de 2012 ao participar do Congresso da Associação Mundial de Psicanálise – AMP, quando nos deparamos com as reflexões sobre a mudança na ordem simbólica no século XXI e as suas consequências para a Psicanálise.

Seguiu-se um período de maturação sobre a Psicanálise neste novo século, adicionada à inquietação diante das dificuldades da atividade clínica frente ao que a primeira vista parecia ser um “novo” sujeito que se apresentava à análise.

Isto por que, existe na atualidade, um debate teórico-clínico profícuo sobre os casos de patologias que afetam o corpo e que tem a angústia como afeto privilegiado, como ocorre nas doenças psicossomáticas e nas toxicomanias e nas inibições, com as patologias que promovem o desligamento do sujeito do laço social, como a depressão. Para além, a relação desse sujeito com o corpo e com o social revelam, por vezes, dificuldades no que diz respeito à representação e à atividade reflexiva e narrativa.

Como consequência, nos pareceu pertinente abordar a ordem simbólica, enquanto ordem humana, ordem social, dentro da qual o sujeito está imerso (Outro social), e que lhe oferece algumas garantias para saída do mal-estar. Constatou-se no processo que, atualmente, tanto no campo da Psicanálise como no campo da Sociologia há uma constante afirmação sobre a inconsistência da ordem simbólica, suas fragilidades, debilidades e os efeitos sintomáticos que esta conjuntura tem sobre o sujeito, repercussões que nos fizeram refletir sobre possíveis mutações nas estruturas do parentesco.

Com isso, pareceu-nos oportuno questionar, considerando as mudanças da ordem simbólica, o sujeito na contemporaneidade. A partir daí, formulamos os objetivos para o estudo, delimitando o que seria, dentro da problemática escolhida, o nosso foco de investigação. Chegamos, assim, ao nosso objetivo geral, consistente em investigar a questão que se desdobra na proposição a seguir: a) Investigar, a partir do referencial lacaniano, a ordem simbólica e o sujeito na contemporaneidade.

Como objetivos específicos, constituindo os passos necessários a responder a nossa questão fundamental, colocamos: a) Identificar o surgimento da categoria de sujeito na Psicanálise,

levantando as suas características fundamentais; b) Identificar na teoria lacaniana aquilo que questiona a prevalência do simbólico e apresenta-se como gozo ou fora do sentido; c) Investigar as transformações que mais fortemente caracterizam a contemporaneidade e suas repercussões sobre o sujeito.

Nosso marco teórico privilegiado é o pensamento lacaniano em que se baseiam todos os argumentos levantados para responder a tais proposições. Metodologicamente, optamos por refazer o seu percurso, privilegiando alguns escritos e seminários entre 1952 a 1965, passando, por conseguinte, para o seminário de 1970, a fim de apreender sobre o discurso contemporâneo, com o intuito de contemplar integralmente o objeto da pesquisa.

Nesta composição não deixamos de utilizar, quando nos pareceu pertinente, o referencial da Sociologia e alguns pós-lacanianos que auxiliaram na interpretação do texto de Lacan, como também aqueles que formularam novas proposições.

Desta maneira, para atingir o objetivo proposto, serão utilizados no desenvolvimento do primeiro capítulo os textos chaves dos primeiros anos do ensino, a dizer, os produzidos entre 1952 e 1959, que correspondem ao período da prevalência do simbólico, em detrimento dos outros registros, quando Lacan, influenciado pela Linguística Estrutural e pelo Estruturalismo Antropológico, empreendeu a releitura da obra freudiana com o fito de compreender a estrutura do inconsciente e, a partir dela, introduzir a concepção de sujeito.

Mais especificamente, serão priorizados neste ensejo os textos: *O mito individual do neurótico* (2008[1952]); o *Discurso de Roma* (2003[1953a]); *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1998[1953b]); o *Seminário 05: as formações do inconsciente* (1999[1957-1958]) e *A significação do falo* (1998[1958]).

No segundo capítulo, seguindo as indicações de Miller¹, acompanhamos as primeiras mudanças paradigmáticas no pensamento lacaniano, tendo por marco o ano de 1959 e o *Seminário 06: o desejo e sua interpretação* (2014[1958-1959]), quando introduziu a ideia, por vezes enigmática, de que “Não há Outro do Outro”, fazendo claudicar o lugar do Nome-do-Pai enquanto operador privilegiado do campo do Outro. Neste ensejo, nas suas elaborações, destacou o desejo que revela a *falta-a-ser* e a fantasia.

¹MILLER, J-A. *O Outro sem o Outro*, 2013.

Para tanto, utilizou o sonho do pai morto² de Freud, conferindo uma significação distinta da versão edipiana típica, além da tragédia de William Shakespeare, Hamlet, quando o pai não garante uma função normativa e pacificadora – material que será também objeto de exame nessa etapa do trabalho.

Ainda no segundo capítulo verificamos a ideia do Outro originário como inatingível mas que permanecerá, entretanto, como o objeto da demanda impossível, que no *Livro 07: a ética da psicanálise* (1997[1959-1960]), aparece como *Das ding*, o objeto fora-do-sentido, o impossível.

Para além, ainda no *Seminário 07*, trabalhamos as articulações que permitem uma confluência entre *das Ding* e a moral em Kant e Sade – quando Lacan apresenta o gozo na sua qualidade de irruptivo e de difícil captura pelo simbólico.

Por conseguinte, partimos para o *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais em psicanálise* (1996[1964a]) e o texto *Posição do inconsciente* (1998[1964b]) privilegiando as assertivas sobre o *objeto a*, o objeto causa do desejo, resto que permanece incapturável pela ação do simbólico e que aparecerá sempre como uma falha ou de forma fragmentada. Neste ensejo nos pareceu pertinente resgatarmos os conceitos de *traço unário*, *tiquê* e *autômaton*, para explorarmos no pensamento lacaniano a ideia de um inconsciente como vacilação, como abertura e fechamento. Por fim, nesse capítulo, indicamos as operações de *alienação* e *separação* e sua relação com o pequeno *a*.

Com o que foi recolhido até esse momento, no terceiro capítulo, tratamos mais especificamente do nosso objeto a partir das reflexões sobre as transformações na contemporaneidade que mais fortemente a caracterizam e suas consequências para o sujeito. Para tanto empreendemos uma breve caracterização do contemporâneo utilizando o referencial sociológico e psicanalítico. Em seguida abordamos as novas configurações familiares com o intuito de problematizarmos a estrutura responsável pela organização social que lança os seus efeitos na estruturação do inconsciente, o Édipo. Em consequência, questionamos as funções materna e paterna na atualidade. Privilegamos do referencial lacaniano o texto *Duas notas sobre a criança* (1998[1969b]) e, para além, debatemos, nesse ensejo, um possível declínio do operador Nome-do-pai.

²FREUD, S. (1911) *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*, 1996, p.237-244.

Por fim, tratamos o gozo discursivo introduzido no *Seminário 17: o avesso da psicanálise* (1992[1969-1970]), quando Lacan confronta o simbólico com o real, questionando como o resto não simbolizado mobiliza a combinatória significante e é o motivo da repetição. Tratando então, da mudança que nos parece fundamental na teoria lacaniana, ao fazer do acesso ao gozo algo que sobra da relação com o significante e que ganha relevo com o *mais-de-gozar* do objeto *a*.

Para concluirmos, trabalhamos a álgebra dos discursos lacanianos e, com o intuito de oportunizar uma reflexão proveitosa, introduzimos a ideia de um discurso contemporâneo pelo zênite do objeto *a*, estabelecida por Jacques-Alain Miller.

Com efeito, esse trabalho foi guiado pelo desejo de contribuir para assegurar à Psicanálise o lugar que lhe cabe no novo século XXI, por considerar que o analista deve saber da subjetividade do seu tempo abrindo assim, novas perspectivas.

Pensamos que, diante do cenário contemporâneo, o objetivo escolhido para esta dissertação não representa um recuo nos estudos psicanalíticos, mas um prosseguir com a orientação da psicanálise que frente aos desafios da época convoca os seus estudiosos a construir um discurso capaz de dar conta do sofrimento desse sujeito e de propor novas alternativas de trabalho clínico e teórico em conformidade com seu tempo. É o que se pretende nas páginas a seguir.

1 O SUJEITO LACANIANO

1.1 A teoria do sujeito e as leis do inconsciente

A abordagem do sujeito na obra lacaniana exige que se faça, primeiramente, uma demarcação teórica. Seguimos, para este efeito, a “divisão” estabelecida por Miller (2013)³ para quem um primeiro período do ensino – que data de 1952 a 1958, até o *Seminário 05: as formações do inconsciente* (1999[1957-1958]) –, retrata a paixão de Lacan pela busca das leis. Em oposição a esta idéia, - da paixão pela busca das leis que regem a maquinaria do inconsciente -, verifica-se, no percurso posterior, um progressivo afastamento rumo ao real, o real que será por ele formulado como sem lei, como claramente verificado no *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1996[1964a]).

Neste primeiro período, Lacan se dedicará, considerando a constituição do sujeito e a participação do simbólico, a determinar quais as leis da linguagem, da fala e do significante.

É provável que nesse período tenha explorado as dimensões das leis por se constituírem na condição para a cientificidade e, por isso, primeiramente tratou a noção de *ordem simbólica* que fundamentou a partir da tripartição entre simbólico, imaginário e real.

Se neste primeiro tempo, o simbólico é o espaço da ordem, da lei e dos lugares, em contraposição, aquilo que foge à ordem e à lei está sob o domínio do imaginário, que se apresenta como desordem. O imaginário é o lugar do dual, da agressividade, do que invade e rivaliza. O real é aquele que se impõe, embora esteja à margem, ou seja, sem se incluir na bipartição: simbólico-imaginário, ordem-desordem.

Fundamental para a nossa pesquisa foi constatar que a leitura do sujeito a partir das leis e da ordem simbólica, possibilitou pensar em lugares e em garantias, estas últimas dadas pelo patriarcado e pelo Nome-do-Pai. Assim, é sob a perspectiva da ordem e da lei que se erige esse primeiro tempo lacaniano, “a lei põe ordem ou exprime a ordem que há. Onde há lei, há ordem. E, no sistema do primeiro Lacan, só há ordem simbólica.” (MILLER, 2013, p.13).

Lacan, segundo Miller, nos escritos dessa fase, permite tal leitura. Entretanto, todo o seu percurso posterior irá desconstruir a ordem harmoniosa que ele próprio construiu na clínica do

³ MILLER, J-A. *O Outro sem o Outro*, 2013.

simbólico. Mas, é a compreensão desse momento inicial, que nos permitirá entender a desconstrução – inclusive metodológica –, que ele empreenderá num tempo posterior.

Assim, para pensar as modalidades de subjetivação ou até o sujeito na contemporaneidade, seguindo o percurso do ensino lacaniano, ter-se-á que começar por entender as leis e a ordem simbólica. Partimos, portanto, do Lacan que influenciado pelo movimento estruturalista funda a categoria de sujeito e faz dele um correlato do inconsciente, *inconsciente estruturado como uma linguagem*, introduzindo o campo do Outro e os operadores Nome-do-Pai e o falo.

1.2 O advento do sujeito

No campo da Psicanálise o sujeito é uma categoria lacaniana. Vale ressaltar, que se corrobora neste trabalho, a partir das elaborações de Elia (2010)⁴, com a concepção de que o sujeito é uma categoria introduzida por Lacan ao associar a ciência moderna – e o seu corte fundamental – com seu aparecimento, a partir do ato inaugurado por Descartes com o *cogito* cartesiano.

Até então, o mundo fechado do cosmo medieval implicava em marcadores definidos a partir da harmonia, da hierarquia e das autoridades constituídas. Em contraposição, a nova concepção de um universo sem limites – herança da revolução científica de Galileu –, proporcionou uma abertura nunca vista para o saber, fincado nas descobertas astronômicas e na matematização, que possibilitaram um novo exercício do conhecimento, agora moderno, em que a reflexão e o método promovem o encontro com a verdade e com um saber generalizado.⁵ Sabe-se que a distinção entre a ciência antiga e a ciência moderna passa pela adoção por esta última de uma metodologia capaz de demonstrar o seu objeto de estudo, o que, sem dúvida, deve-se em grande parte a Descartes.

⁴ ELIA, L. *O conceito de sujeito*, 2010.

⁵ A gama de transformações que caracteriza o advento da Modernidade faz surgir, segundo nos indica Koyré (1982), uma inédita forma de pensamento possibilitado por avanços e rupturas realizadas com o antigo modelo medieval. O fim da Idade Média coincide com as transformações que desemboca no fenômeno do Renascimento – que inicia a Idade Moderna – com uma nova atitude diante do homem e da natureza, expressas, sobretudo na literatura e nas artes plásticas, que se refletiram no campo da ciência e da filosofia com as indagações sobre os problemas morais do ponto de vista do humano e da ação, em detrimento dos questionamentos metafísicos e religiosos. Pode-se sustentar que esse fenômeno representa o corte entre o mundo antigo e medieval, encimados pelo mágico-religioso, e o mundo moderno, dominado pela razão e a ciência.

Assim, pode-se dizer que o pensamento cartesiano foi responsável por transformar a dúvida no caminho para a certeza: tudo é suspenso para que se chegue apenas a uma única certeza. E Descartes chegou à certeza da existência do eu: *se duvido, penso, se penso, sou*. Nesse sentido o eu é a substância do sujeito pensante. Toda vez que me apreendo pensando, posso dizer, *sou; sou a consciência desse pensamento*. O eu cartesiano é um eu unitário, é o espelho, reflexo dos pensamentos, é, pois, transparente a si mesmo: o eu se reconhece a partir dos seus pensamentos.

Ao afirmar a certeza da razão a partir da dúvida, exercitando-a metodicamente, Descartes desconstrói a base do pensamento tradicional – a dizer, aquela que considerava o universo fechado e hierarquizado e a relevância do discurso da Igreja e do Estado –, estremecendo os alicerces de referência que interpretavam o Cosmo e mantinham seguras certas significações.

O corte, empreendido pelo *cogito*, fomentou um rechaço a todo o saber antigo mas, também, fundou uma ancoragem para o ser que equivale ao sujeito da ciência. A emergência da angústia, promovida por essa ruptura, promoveu o seu advento, posto que:

[...] pela primeira vez na filosofia o discurso do saber se volta para o agente do saber, permitindo tomá-lo, ele próprio, como questão de saber. Pela primeira vez não se trata apenas de situar os seres, de pensá-los através de uma ontologia, de uma metafísica, mas de colocar em questão o próprio pensar sobre o ser, que se torna, assim, também pensável. O sujeito se desdobra, movimento pelo qual se coloca no ato de conhecer, é suposto a esse ato, mas não mais como mero correlato do objeto conhecido. (ELIA, 2010, p.12).

Para Lacan (1998[1965])⁶, Freud carrega na sua obra a marca do *cogito* cartesiano. E, se ele assentiu ao cientificismo da época foi para abrir as vias da psicanálise: “Dizemos que essa via nunca se desvinculou dos ideais desse cientificismo, já que ele é assim chamado, e que a marca que traz deste não é contingente, mas lhe é essencial” (LACAN, 1998[1965], p.871). Foi por essa marca que a psicanálise conquistou seu crédito, não concedendo em buscar explicações sobre o inconsciente nas profundezas ou em elucubrações metafísicas. Freud preservou a relação do sujeito com o saber como pontual e evanescente, relação que preserva o nome, desde o seu acontecimento, de *cogito*.

⁶LACAN, J. (1965) *A ciência e a verdade*, 1998.

Com isso, pode-se dizer que o sujeito sobre o qual opera a Psicanálise só pode ser o sujeito da ciência. (LACAN, 1998[1965], p.873). Diante disso, resta-nos preservar o princípio de que o sujeito que aceitamos em análise é aquele que pode constituir a Psicanálise como científica. Vale ressaltar que para Lacan não há “ciências do homem”, pois não existe o homem da ciência, o que se tem é o sujeito⁷.

Assim, se a ciência criou as condições para o aparecimento do sujeito, ela não criou, por outro lado, as condições para operar sobre ele e não o toma em consideração. A lógica moderna tenta suturar o sujeito da ciência, mas fracassa e acaba por demonstrar que este é o correlato da ciência, porém, antinômico, já que a ciência é a impossibilidade de suturá-lo. Sobre a morte, a sexualidade e a subjetivação, a ciência não pode tratar a não ser sob a condição de apagar o sujeito. Assim, no mesmo ato, o sujeito é suposto e, também, excluído da operação científica. Se a ciência não pode ter em consideração o sujeito – sujeito que a ciência supõe mas não recolhe –, é sobre ele que a psicanálise opera.

Para a Psicanálise é com a associação livre que o sujeito é posto em cena. O sujeito da ciência é correlato do sujeito do inconsciente e a associação livre cria as condições para sua emergência através dos fenômenos inconscientes: os sonhos, atos falhos, chistes e sintomas, como ser de linguagem, sempre metafórico e pontual. Desta maneira, o acesso ao sujeito é pela via da fala, da palavra que revela o inconsciente estruturado como uma linguagem. Bem verdade que foi Freud quem postulou o inconsciente e seus fenômenos a partir da concepção de uma estrutura que se assemelhava com a linguagem. Do mesmo modo, no ensino de Lacan, nesse primeiro momento, as condições para a Psicanálise estão atreladas à concepção do inconsciente estruturado como uma linguagem.

1.3 O estruturalismo e a prevalência do simbólico

Foi à Linguística Estrutural de Saussure e de Jakobson, que Lacan recorreu buscando subsídios para criar a sua teoria da constituição do sujeito, teoria esta que guarda originalidade em relação ao movimento estruturalista.

⁷“É conhecida a minha repugnância de sempre pela denominação “ciências humanas”, que me parece ser a própria voz da servidão”. (LACAN, 1998[1965], p.873).

A formalização do estruturalismo corresponde à redução da língua a elementos mínimos e constantes, pois, a categoria de estrutura comporta esse referencial de redução da linguagem ao essencial. Assim, independentemente do objeto tomado em consideração por cada campo de saber, importa que estes tenham uma definição rigorosa e simplificada e que sejam tratados como pertinentes ao campo da linguagem.

Com isso, para se compreender o modo como o sujeito do inconsciente se constitui é necessário ter em consideração o campo do qual ele é efeito, a dizer, a linguagem. Sob esse aspecto, o campo do sujeito se configura como sistema de representações, de traços de memória, de percepções que se organizam a partir das leis da linguagem classificadas como condensação e deslocamento, ou metáfora e metonímia.

Teorizar a partir dos subsídios do estruturalismo exigiu de Lacan referir-se à ordem simbólica como campo da articulação dos elementos simbólicos e, para tanto, apropriar-se da metodologia da Linguística de Ferdinand Saussure. Lacan utiliza a categoria saussuriana de significante, como imagem acústica que associada a um conceito, enquanto significado, forma o signo linguístico.

A subversão da teoria de Saussure por Lacan ocorrerá quando este passa a privilegiar o significante (S) em detrimento do significado (s), que se produz a partir do encadeamento do primeiro. Essa compreensão se molda tomando em consideração a fala e seus atributos diacrônicos, como ponto de vista da sua evolução no tempo, quando o encadeamento das palavras provoca a disjunção entre significante e significado, passando este último a se constituir em um revestimento de sentido que se produz na articulação do primeiro. Com isso, verifica-se a primazia do significante que, como materialidade simbólica, engendra sentido na medida em que não o porta constitutivamente, mas o faz brotar, no só depois.

O inconsciente apresentará uma relação íntima com a linguagem, pois possui um funcionamento que obedece a algumas leis revelando certa regularidade nos seus mecanismos básicos, primários, de condensação e deslocamento. Assim, mesmo sendo possuidor de uma lógica distinta daquela verificada na consciência, a saber, dos esquemas complexos que permitem organização, classificação e hierarquização da realidade, existe ordem no inconsciente.

Se a Linguística de Saussure possibilitou pensar o inconsciente estruturado como uma linguagem, a influência da Antropologia Estrutural de Lévi-Strauss possibilitou a Lacan

pensá-lo como uma estrutura simbólica que comporta os fatos de uma cultura. É porque existe uma ordem anterior, a ordem simbólica, ordem humana, que encontramos a ligação entre a constituição do sujeito e as categorias sociológicas de família e sociedade. Por isso, a dimensão social tem importância na constituição do sujeito, embora essa participação não possa ser reduzida a uma sociologia culturalista, como nos adverte Elia (2010, p.39).

Assim, para fugir da vertente sociológica e ambientalista Lacan introduz a categoria do *Outro* (A) que encarna o lugar daquele que recebe o infante no mundo e, também, a ordem simbólica social e cultural enquanto esqueleto material e simbólico com sua estrutura significante. Como estrutura significante, o que é transmitido não é um conjunto de significados, mas um conjunto de significantes que produz o sujeito como ato de resposta.

Com isso, as relações entre o indivíduo e a sociedade são pautadas pela linguagem, o indivíduo não pode separar-se dos símbolos da sua cultura e, por isso mesmo, pode-se dizer que ele é alienado ao campo da linguagem.

Segundo Couto e Souza (2013, p.187)⁸ Lacan faz “da estrutura o *topos* privilegiado para pensar o sujeito como categoria indispensável a sua prática. A Psicanálise recupera o dejetivo das operações da ciência – seu sujeito – e dele faz o núcleo de suas ocupações”. Neste ensejo, o inconsciente é entendido como possuidor de leis homólogas às da linguagem e como valor de estruturação do sujeito, sendo essa estrutura que explica os fatos da cultura, da intersubjetividade e da subjetividade.

A ordem simbólica é responsável pela edificação do sujeito, na medida em que os símbolos de uma cultura são referência para um sujeito alienado ao campo do Outro – lugar da linguagem, tesouro dos significantes. Neste sentido, o sujeito não é anterior à estrutura, pelo contrário, “por haver uma estrutura sociolinguística preliminar à existência de um indivíduo qualquer, que o sujeito pode advir enquanto tal.” (COUTO; SOUZA, 2013, p.187). O sujeito não é um dado *a priori*, ele é agido, sofre, pois, as determinações da estrutura que preexiste a sua entrada no mundo. “A máquina estrutural, portanto, é aquela que põe o sujeito em cena. Ela está lá, e somente a partir dela, um sujeito pode ser instituído.” (COUTO; SOUZA, 2013, p.187).

⁸ COUTO, L.F.; SOUZA, M. F. *O estruturalismo em Jaques Lacan: da apropriação à subversão da corrente estruturalista no estabelecimento de uma teoria do sujeito do inconsciente*, 2013.

Com o exposto, compreende-se porque Lacan investiga o campo da fala e da linguagem para recolher todas as consequências da sua relação com a constituição do sujeito.

1.4 As leis da aliança e do parentesco

Em 1952, influenciado pelo panorama estruturalista, Lacan produz o texto *O mito individual do neurótico* (2008[1952]) em que relaciona a constituição do sujeito a fatores de ordem social.

Para tanto, recorreu à Antropologia Estrutural de Claude Lévi-Strauss e dela se apropriou do relato sobre o mito e sua capacidade de cura nas sociedades xamânicas, nesta oportunidade concluiu que a eficácia simbólica existe porque o paciente acredita no seu mito social.

Nesse sentido Lacan identifica que também na análise trata-se da construção de um mito pelo paciente, mas de modo diferente do mito xamânico, cuja construção é oferecida de fora, pelo Xamã; na análise, o mito é construído pelo próprio indivíduo a partir dos elementos da sua história. De qualquer forma em ambos os casos, verifica-se a presença de um mito que o paciente deve viver ou reviver.

Relevante neste texto é a identificação por Lacan, a partir de Lévi-Strauss, de um caráter mítico nas constelações psíquicas, por isso o drama do neurótico configura uma rememoração de um drama individual na forma mítica, o mito de Édipo. Deste acontecimento individual e histórico, constitui-se a estrutura intemporal do inconsciente que se reduz a função simbólica.

Todavia, Lacan identifica que nas sociedades modernas os elementos do complexo de Édipo permanecem, mas funcionam como estruturas vazias que nas diferentes culturas encontram formas de se preencherem. O Édipo condensa um ponto de encontro entre o mito social, familiar e individual. O que se passa é que o mito, antes, como nas sociedades Xamânicas, possuía um funcionamento coletivo e, nas sociedades modernas, tem um funcionamento individual a partir do complexo de Édipo. Isto porque nas sociedades antigas se verificava uma prevalência do coletivo sobre o individual, diferentemente das sociedades modernas, de mutação acelerada e mecânica onde só há espaço para o mito no próprio homem.

Assim, o tempo mítico existe apenas no humano, não mais nas sociedades, sua estrutura é dupla e complexa e existe na linguagem, sendo que a linguagem porta dois níveis: a língua (tempo reversível) e a palavra (tempo irreversível). O mito é um sistema temporal que combina tempo reversível e irreversível, e por isso refere-se ao passado que forjou uma estrutura permanente, atemporal, porque está sempre presente e, entretanto, cada vivência mítica irá depender do irreversível, da palavra, porque encontra seu apoio nos elementos da história individual.

A psicanálise revela um tempo perdido ao constatar que o Édipo possui uma dimensão atemporal enquanto estrutura sobre a qual desliza o irreversível do conteúdo pessoal e individual.

Neste momento, Lacan (2008[1952], p.46) acentua o valor da palavra e pensa a psicanálise como as artes produzidas na Idade Média, “o fato de que sustentam em primeiro plano aquilo que se pode chamar uma relação fundamental com a medida do homem”, medida esta que comporta, por excelência, o uso da palavra.

A experiência da análise não é, pois, objetivável, ela aguarda a emergência da palavra. Por mais que se tente por meio de reduções alcançar a experiência do homem, para a Psicanálise, enquanto arte intersubjetiva, ela não se esgota numa única palavra e, por mais que tentemos expressá-la por outras formas, chegar-se-á, por fim, a uma fórmula essencial que é o mito.

Com isso, “o mito é o que confere uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade, porque a definição da verdade não se pode apoiar senão em si mesma, e é enquanto a palavra progride que ela a constitui.” (LACAN, 2008[1952], p.52). A realização da experiência intersubjetiva no homem se dá a partir do Édipo, que se situa no coração da experiência analítica. Toma-se o mito como uma representação que expressa de forma imaginária as relações fundamentais do homem numa época, o que revela a maneira do vivido neurótico.

O que Freud nos ensinou foi a escutar a particularidade que compõe cada caso, a constelação originária que presidiu o sujeito, - seu nascimento, sua história e suas relações parentais -, e o que disso se relaciona com o mais fantasmático, o que é paradoxalmente mórbido e ligado a sua apreensão imaginária.

1.5 As leis do campo da fala e da linguagem

No *Discurso de Roma* de 1953, Lacan, ao tratar da análise, reitera a função da fala, da sua ação, como aquela que funda o homem na sua autenticidade e onde o sujeito pode se reconhecer. Com isso, “o ato de fala aparece menos como comunicação do que como fundamento dos sujeitos numa enunciação essencial.” (LACAN, 2003[1953], p.142).

Para além, identifica, ao tratar da ciência, que na leitura de um fato é uma teoria que vem ao seu encontro, demonstrando que na verdade é sempre “um sistema simbólico que determina a irreduzibilidade do fato num registro constituído [...] A ciência avança sobre o real ao reduzi-lo ao sinal” (LACAN, 2003[1953], p.143) e, se por um lado ela avança, ela também acaba por silenciar o real. Não obstante, na análise o que verificamos é um sujeito que deve falar. Ela consiste em deixar falar o eu [*je*], enquanto sujeito, para fazer reconhecer o seu desejo, adentrando assim na ordem da fala, do *blábláblá*, dos fenômenos do inconsciente, naquilo que nominalmente se reconhece no falante como a aliança e o parentesco, reconhecidos nas leis da linguagem, o que corrobora com a tese de que é através do discurso que se perpetuam a linhagem e suas tradições.

O material analítico é o material da linguagem na medida em que é tomado pelo sujeito como fala, historicizado. No retorno do recalcado o que se verifica é o desejo inscrito no reconhecimento, no campo da linguagem, do Outro e “a impressão só tem valor como significante no drama.” (LACAN, 2003[1953], p.144).

Assim, na restauração mnemônica almejada em toda análise, não se trata de obter a integração das lembranças de maneira coesa e linear; o sujeito se apresenta na suspensão do sentido, que se revela sempre de forma fragmentada no discurso e, por isso, há repetição simbólica no ato e na compulsão.

O sujeito manifesta-se a sua revelia e pela via do desconhecimento, num movimento excêntrico à consciência de si. O material a que ele adere serve de estofa significante para a expressão do sujeito do inconsciente. Esse é o sentido profundo da ordem simbólica, ela restitui a função da fala, da responsabilização do sujeito, quando ele se deixa representar pelos sintomas a partir de um discurso cuja escolha e sentido determinam a sua significação.

Com isso, o percurso de uma análise não significa conscientização – saída do material inconsciente para a clareza da consciência –, mas se trata da passagem para a fala, uma fala que porta uma mensagem, por vezes enigmática, ambígua, já que ela, obedecendo às leis da linguagem, vela e desvela. Entretanto, se há um lugar onde se pode ler a mensagem do sujeito, no que ela diz e no que não diz, esse lugar é aquele em que a fala se liga ao sintoma.

Essa é a sua faceta de *sobredeterminação*, quando a linguagem revela os possíveis segredos que portam uma fala. O que a *sobredeterminação* demonstra são as variadas funções de uma frase em relação ao seu contexto e, também, o arbitrário entre significante e significado, quando o último se revela como indefinido em relação ao primeiro. Se o sintoma tem uma função fundamental esta é a de revelar a *sobredeterminação* existente entre o conflito atual e um conflito anterior, de natureza sexual, e a complacência somática ou imaginária em que se unem, sempre de maneira original, em cada caso, o significante e o significado da linguagem.

Assim, a análise não é o lugar que permite ao sujeito manifestar as suas necessidades regressivas *ad infinitum* por vias imaginárias, encontrando sempre como limite a impossibilidade de satisfazê-las na realidade que as sustenta; a análise é a resolução das exigências simbólicas do inconsciente coadunadas ao instinto de morte.

A noção do eu [*moi*] revela, em verdade, as dimensões de miragem e desconhecimento, exatamente como foi identificado por Freud na teoria do narcisismo, como princípio do enamoramento e nas formas de denegação verificada nas resistências. Assim, Freud situa o eu na ordem das relações imaginárias que mostra, em sua alienação radical, a matriz que especifica a agressividade inter-humana como essencialmente intra-subjetiva.

Neste ensejo, a análise deve diferenciar, segundo Lacan, aquele que está deitado no divã, daquele que fala.

1.6 As leis da dialética do reconhecimento: o Outro e o falo

Em 1953, em *Função e campo da fala e da linguagem*, Lacan, ao introduzir a fala na análise, reitera que o sentido da experiência freudiana é “a do campo das incidências da natureza do homem, de suas relações com a ordem simbólica e do remontar de seu sentido às instâncias mais radicais de simbolização do ser.” (1998[1953b], p.276) Ao pensar o objeto simbólico, o

seu universo, alguma coisa completa o símbolo para fazer dele linguagem. Isto porque o símbolo deve portar na sua dimensão evanescente de significante, o conceito.

Lacan apontará que (1998[1953b], p.277): “pela palavra, que já é uma presença feita de ausência, a palavra mesma vem a se nomear em um momento original, cuja perpétua recriação o talento de Freud captou na brincadeira da criança.” Os jogos repetitivos e iniciais do Fort-Da – que atribuem sentido a presença e a ausência do Outro primeiro, com o revestimento simbólico quando considerado a diacronia dos elementos fonéticos –, colocam em progresso a derrelição do ser e o nascimento do símbolo; “o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo.” (LACAN, 1998[1953b], p.320).

Para uma melhor compreensão do exposto Lacan nos conduz a um primeiro momento, o momento do nascimento do símbolo, quando há a tríade: *mãe – pai – criança*. O quarto termo, o sujeito (*S*), está, a princípio, fora do esquema. A constituição do sujeito dependerá daquilo que ocorre no jogo edípiano e, é por essa regra inicial, que o sujeito conformar-se-á nos três pólos que sucedem a essa primeira configuração: *Ideal do eu, supereu e realidade*.

Neste momento inicial, é do ponto do ainda não constituído que o sujeito a devir entra no jogo com a tríade inicial; é com sua carne, imagens e com a estrutura imaginária, que este primeiro *S*, ainda não constituído, vem a se representar opondo-se ao significante do Édipo.

Essa estrutura imaginária nos interessa na dialética intersubjetiva, por ser ela que produz imagens que se confundem e entram em acordo com a tríade edípica: *mãe – pai – criança*. Essas imagens fundamentais recobrem o corpo despedaçado, possibilitam a sua unificação, e representam a relação do eu com a imagem especular: *criança – mãe – falo*. É neste ponto que veremos surgir os efeitos da metáfora paterna, mais exatamente, em consideração ao falo. (LACAN, 1999[1957-1958], p.165).

Importante ressaltar nesse ponto que a mãe está ligada, desde o início, a um *x*, o falo, produto da relação *mãe – criança*. A sua presença-ausência, jogo de aparecimento e desaparecimento do Outro materno, coloca uma questão à criança: *o que quer ela de mim?* A faceta evanescente da mãe sugere que ela, talvez, possa querer outra coisa e a isso damos o nome de falo. A criança perspicaz identifica, precocemente, a dimensão imaginária do falo e pode, com isso, fazer-se de falo. Isso acarreta nas fixações, fixações que por serem da função imaginária,

como já mencionado, deixam um resíduo insondável, inapreensível, por vezes dual, que responde por variadas formas de perversão.

Deve-se observar, em consideração a tríade: *mãe – criança – pai*, que o pai, neste momento, está velado, ou seja, não existe para a criança. Se existe o pai, ele está na realidade do mundo, na medida em que, no mundo impera a lei do símbolo, por isso que, de alguma forma, a questão do falo já está desde o princípio posta para a mãe e a criança deverá, num segundo tempo, situá-la.

É, portanto, a partir da mãe que se dão os primeiros lampejos do contato com o meio. Nas primeiras simbolizações a criança identificará que a mãe é aquela que pode estar ou não, que ela aparece e desaparece. Ter-se-ão as primeiras articulações simbólicas fruto do Fort-Da, isso resulta na introdução do infante em um mundo articulado pela fala, pela linguagem.

Ressalta-se, ainda, que por constituir a mãe a partir das primeiras simbolizações, a criança se vê submetida à *lei da mãe*. Pelo fato dela ser falante, há uma lei da mãe, uma lei insensata e caprichosa em que a criança só pode aparecer enquanto assujeitada.

A partir disso, *o que quer a criança?* Ela não quer apenas as atenções e o contato com a mãe, ela quer saber sobre o seu desejo. Por isso, nos dirá Lacan, no primeiro tempo do Édipo o desejo da criança é desejo do desejo da mãe, o desejo do Outro primordial. Haveria, neste ensejo, uma equivalência, uma identificação da criança com o objeto de desejo da mãe, a dizer, o falo. Disso resulta a formação do ego ainda incipiente e, por outro lado, a identificação especular com um objeto suposto do desejo da mãe.

Isto significa que o desejo do Outro sempre comporta um para-além, e essa dimensão simbólica abre um caminho imaginário em que a criança supõe que a mãe pode desejar algo de diferente. Entretanto, é por ser uma relação assentada sobre o simbólico que a criança tem, mais ou menos, acesso ao objeto (imaginário) do desejo ali representado como o falo. Assim, nessa identificação imaginária, a criança coloca em plano a questão do *ser ou não ser* o falo. Isso tem consequências clínicas no que encontraremos como neurose, psicose e perversão.

Para esclarecer o conceito de falo, conceito fundamental da teoria lacaniana, recorreremos ao texto *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1998[1955-1956]) e o texto *A significação do falo*. (1998[1958]) Lacan definirá o falo pela sua função, ele não é uma fantasia, um objeto e, tampouco, um órgão, “o falo é um significante destinado a

designar, no conjunto dos significantes, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua própria presença significante.” (LACAN, 1998[1958], p.697).

Desta maneira, o falo é percebido como um significante privilegiado em detrimento dos demais, posto que condiciona os demais significantes a partir da sua existência simbólica; ele é o orientador do sujeito na linguagem considerando a sua operação com efeito de significante-significado.

Vejamos, se o falo é um significante, é no lugar do Outro que o sujeito tem acesso a ele, mas este significante se apresenta velado, como razão do desejo do Outro. Neste sentido, o falo enquanto significante adquire na teoria lacaniana papel fundamental, seu surgimento coaduna-se com o advento da linguagem. Os efeitos da presença do falo atestam o desvio do homem do campo da pura necessidade para o da demanda:

[...] a demanda em si refere-se a algo distinto das satisfações por que clama. Ela é demanda da presença ou de ausência, o que a relação primordial com a mãe manifesta, por ser prenhe desse Outro a ser situado aquém das necessidades que pode suprir (LACAN, 1998[1958], p.697).

É da subtração entre aquilo que é necessidade orgânica alienada ao significante e a demanda de amor, sempre irrealizável, dirigida ao Outro, que algo resta, verificando-se o surgimento da fenda fundamental do sujeito (*Spaltung*), o desejo. A relevância do falo é por ser ele “o significante privilegiado dessa marca, onde a parte do *logos* se conjuga com o advento do desejo.” (LACAN, 1998[1958], p.699).

O falo desempenha seu papel significante enquanto velado, como significante que comporta a latência de uma significação. No primado do falo – *ser ou não ser; ter ou não ter* – na lógica da castração, a incidência do falo revela a passagem do anatômico para o simbólico, considerando a dialética da demanda e do desejo, oportuniza a diferença entre os sexos e oferece as condições para a operação da metáfora paterna, quando o pai evoca a sua significação, “a significação do falo, dissemos, deve ser evocada no imaginário do sujeito, pela metáfora paterna.” (LACAN, 1998[1955-1956], p.563). Neste ensejo, Lacan revela que ainda que incipiente, há linguagem anterior à entrada do Nome-do-pai, e que esse momento inicial tem relação com o falo.

Por quanto, existe algo da linguagem que antecede a incidência do Nome-do-pai, e, portanto, a entrada deste significante, o falo, responde também pela posição do sujeito do inconsciente, pela identificação ao tipo ideal do seu sexo e a resposta ao parceiro no nível do desejo. É a partir do falo que o neurótico encontra o apoio para orientar-se na linguagem e o psicótico, pela carência da referência ao falo, produz toda uma sintomatologia.

Assim, nos dirá Lacan (1998[1958], p.692), o “complexo de castração inconsciente tem uma função de nó”, tanto no que diz respeito à estruturação dos sintomas, do que é analisável nas neuroses e verificado nas psicoses e nas perversões, quanto no que, pela presença do falo, regula a posição inconsciente que desempenha um papel fundamental na identificação da diferença entre os sexos.

Posto isso, ainda em 1958, no *Seminário 05*, Lacan nos dirá que se no primeiro tempo do Édipo existe toda uma dialética estabelecida entre a criança a mãe e o falo, no segundo tempo do Édipo a criança encontrará a lei propriamente dita e, a partir disso, todas as vezes em que o sujeito interrogar o Outro ele encontrará o *Outro do Outro*, ou sua própria lei.

Neste momento o pai intervém como mediador, para que a criança atinja o para além do desejo materno. Porquanto, quando passa a existir, o pai é um agente privador. Ele priva a mãe do objeto do seu desejo, o objeto fálico, na medida em que ele castra a mãe. Com esta privação o sujeito terá que lidar aceitando-a, simbolizando-a, dando valor de significação para a privação da mãe. “Essa privação o sujeito infantil a assume ou não, aceita ou recusa. Esse ponto é essencial.” (LACAN, 1999[1957-1958], p.191).

Para que o pai intervenha como mediador a mãe deve incitá-lo, para além do seu capricho, como enunciação da lei. A questão passa a ser de *ter ou não ter*, quando o falo passa a ser algo que se pode ter ou não, nisso verifica-se a eficácia do pai, como portador da lei da proibição, como o agente da privação.

A estrita ligação desse remeter a mãe a uma lei que não é a dela, mas a de um Outro, com o fato de o objeto de seu desejo ser soberanamente possuído, na realidade, por esse mesmo Outro a cuja lei ela remete, fornece a chave da relação do Édipo. (LACAN, 1999[1957-1958], p.199).

No terceiro tempo do Édipo o pai aparecerá como potente enquanto detentor do falo, ele o tem, e porque o tem – e não porque o é – o falo se reintroduz como objeto do desejo da mãe e não apenas como um objeto do qual o pai pode privar a criança. Na medida em que o pai tem

o falo ele poderá dar a mãe o que ela deseja. Neste momento, de saída do Édipo, a conjuntura favorece a identificação com o pai. Por possuir o falo o pai pode ser internalizado no sujeito como *Ideal do eu*.⁹

Para Lacan o pai deve ser referido sempre na sua posição em relação a tríade: *criança – mãe – pai*, pelo seu papel normatizador não em consideração a sua posição na família, mas pela sua posição no complexo. O pai no complexo de Édipo é o pai simbólico, ele é uma metáfora, um significante que surge no lugar de outro; o significante que substitui o primeiro significante introduzido no princípio da simbolização que é o significante materno, é nesse nível que deve-se olhar uma possível carência do pai.

1.7 Há lei: o Nome-do-pai

No *Seminário livro 05* (1999[1957-1958]), sob a perspectiva das formações do inconsciente, Lacan irá desdobrar-se para apresentar os operadores estruturais que garantem a consistência do Outro, da cadeia significante e da ordem simbólica, a dizer, a relevância do Nome-do-Pai que, enquanto metáfora, representa o desejo da mãe e possibilita a estabilização e a normatização que permitem ao indivíduo ascender a uma experiência de realidade comum a todos, como já mencionado.

Neste sentido, o sistema de parentesco se situa no nível inconsciente e o Édipo é uma representação simbólica que permite o acesso a cultura, a identificação com os valores sociais, a assimilação da interdição do incesto e a constituição do sujeito do desejo.

O pai não é uma função sociológica, ele tem seu valor porque as instituições lhe conferem um nome de pai. A função do pai, que não deixa de ser o procriador, existe no nível simbólico. “Pode materializar-se sob as diversas formas culturais, mas não depende como tal da forma cultural, é uma necessidade da cadeia significante.” (LACAN, 1999[1957-1958], p.187).

Assim, é a partir da estrutura simbólica que se evidencia a função do pai, enquanto significante Nome-do-Pai, que como operador na cadeia significante garante a estabilidade da estrutura e as significações, ou seja, a constituição do sujeito do inconsciente. Esse é o valor

⁹ No menino, o desfecho do Édipo o prepara para a posterioridade, no despertar da puberdade, que ele possa se servir do pai, da sua virilidade. Na menina, não há a identificação com a virilidade do pai e ela vai buscar no futuro aquele que a tem.

da metáfora paterna, concebendo que a cadeia dos significantes comporta sobre ela o deslizamento dos significados – sempre fugazes e pontuais –, “o pai, é no Outro, o significante que representa a existência do lugar da cadeia significante como lei. Ele se coloca, por assim dizer, acima desta.” (LACAN, 1999[1957-1958], p.202)

Inicialmente, para interrogar a função do Nome-do-Pai, Lacan recorre as psicoses como uma referência para questionar o que há no processo de comunicação que não chega a ser constitutivo do sujeito. Ele dirá: “entre as palavras, é preciso haver uma que funde a fala como ato no sujeito.” (LACAN, 1999[1957-1958], p.151). Nos casos de psicose não há estabilidade no sistema, na estrutura da linguagem.

Nos casos de neurose, supõe-se que na estrutura da linguagem haja algo que fundamenta a significação, que é o significante que assegura a estabilidade como autoridade da lei, enquanto articulada no nível significante, o texto da lei. Essa é a garantia assegurada na *Verdrängung* (recalque), que a cadeia significante se organiza e desliza no Outro.

[...] o que autoriza o texto da lei se basta por estar, ele mesmo, no nível do significante. Trata-se do que chamo de Nome-do-pai, isto é, o pai simbólico. Esse é um termo que subsiste no nível do significante, que, no Outro como sede da lei, representa o Outro. É o significante que dá esteio à lei, que promulga a lei. Esse é o Outro no Outro. (LACAN, 1999[1957-1958], p.152).

É disso que trata o mito do Édipo, ao fornecer a origem da lei em forma mítica. Para que haja lei forjada pelo pai é necessário o seu assassinato: “o pai como aquele que promulga a lei é o pai morto, isto é, o simbólico do pai. O pai morto é o Nome-do-Pai, que se constrói aí sobre o conteúdo.” (LACAN, 1999[1957-1958], p.152).

Nos casos de psicose, há de se considerar que algo falta, falta um significante especial, trata-se do significante Nome-do-Pai.

O Nome-do-Pai, no que ele funda como tal o fato de existir a lei, ou seja, a articulação numa certa ordem do significante – complexo de Édipo, ou lei do Édipo, ou a lei da proibição da mãe. Ele é o significante que significa que, no interior desse significante, o significante existe. (LACAN, 1999[1957-1958], p.153)

Assim, o Nome-do-Pai é o elemento da estrutura que assegura sua existência, ele é, por isso mesmo, essencial para o Outro. O que se verifica nas psicoses é que na falta desse significante o que existe é o esforço do “sujeito” de fazê-lo consistir. Para exemplificar, Lacan utilizará o

caso do presidente Schreber de Freud. Questiona-se: *quando ele se torna dependente das suas vozes, o que se verifica?*

Há uma palavra que diz algo de quando nos dirigimos ao Outro, essa palavra é o *tu*, ele é essencial no que chamamos de fala plena – “fala como fundadora da história do sujeito” (LACAN, 1999[1957-1958], p.157). O *tu* é o significante de apelo ao Outro. Há uma dimensão da relação com o *tu* que é de apelo, de invocação, quando o desejo passa a depender do outro ser, de maneira incondicional. A palavra invocação – como bem utilizada pelos povos antigos – revela o que do apelo tem relação com a demanda e o desejo satisfeitos.

Assim, verifica-se que a satisfação da demanda enquanto dependente do Outro se refere a mensagem que vai para o código e retorna para a mensagem como ratificada pelo Outro.

Em Schreber está descartado no Outro aquilo que nomeamos como Nome-do-Pai no seu lugar de lei. Na *verwerfung* (foraclusão), na ausência do Nome-do-Pai, o vai e vem – a ida da mensagem ao código e o seu retorno –, estão comprometidos pela falta do operador. O nível do *tu* que é convocado é o Nome-do-Pai, como o ratificador da mensagem, como lei autônoma e, na psicose, é esse momento de invocação, seguido do vazio, que precipita o sujeito a essa condição. A psicose revela que a rede significante que deveria ser articulável, que produz significação, funciona à revelia do sujeito, o Outro passa a fazer suas emissões – como língua fundamental – desatreladas do lugar em que o sujeito articula a sua mensagem.

O que se verifica é que nessas mensagens do Outro, da língua fundamental, falta-lhes a reflexão, a ratificação e autentificação do *tu* com a consequente produção da significação, por isso verificar-se-á, na sua maioria, mensagens interrompidas.

Assim, o Outro enquanto tesouro dos significantes, lugar do código, para que ele possa exercer as suas funções, fica dependente do *Outro como Outro*, aquele que dá o fundamento à lei, melhor dizendo, o Nome-do-Pai.

Devemos nos assegurar que é na dimensão metafórica que essa função se revela: “é preciso ter o Nome-do-Pai, mas é também preciso que saibamos servir-nos dele. É disso que o destino e o resultado de toda a história podem depender muito.” (LACAN, 1999[1957-1958], p.163).

1.8 Simbólico x Imaginário

No primeiro momento do ensino lacaniano¹⁰ verifica-se a supremacia do simbólico e, como nos indica Miller (2012)¹¹, quando questionada a problemática do gozo, ou daquilo que está fora do sentido, algo permanece velado e só é apresentado na dimensão do imaginário. Isso significa que no primeiro Lacan o simbólico engloba uma boa parte da problemática do sujeito e o que escapa a sua prevalência encontra representação no campo do imaginário.

Assim, a libido terá um estatuto imaginário, de gozo, que fora da fala e da comunicação, longe do campo do sujeito, só pode relacionar-se ao eu [*moi*] como reservatório da libido. Esse movimento será, na teoria lacaniana, interpretado a luz do narcisismo e do *estádio do espelho*.

Com isso, nesse primeiro tempo, se há algo relativo ao gozo, algo fora da satisfação simbólica, ele se encontra no eixo imaginário, na relação *a-a'*. O “gozo imaginário” não é dialético nem intersubjetivo, ele é estagnante, fixo e inerte.

Porquanto, é possível verificar que Lacan já estabelece uma distinção entre o sentido e o gozo na disjunção do simbólico e do imaginário, separação entre o campo do inconsciente e o campo do eu [*moi*]. O gozo imaginário aparece na experiência analítica em momentos de ruptura da cadeia simbólica que permitem verificar onde a trama simbólica falha ou fracassa. Lacan admite o supereu como instância feroz e terrível quando, por um fracasso do simbólico, figura-se um gozo imaginário.

Contudo, nessa acepção há uma tensão entre o simbólico e o imaginário que, mesmo dominado pelo simbólico, adquire certa autonomia. Em raros momentos Lacan aposta na possibilidade de os elementos imaginários serem apreendidos pelo simbólico. Entretanto, neste primeiro ensino marca-se a tensão e a não relação entre imaginário e simbólico quando, imbuído da sua tentativa de compreender as leis que regem a maquinaria inconsciente, esqueceu-se do gozo do corpo.

Com isso, o que verificamos é a prevalência da função da fala e do campo da linguagem enquanto estrutura, portanto, a experiência analítica é tomada na sua vertente de arte

¹⁰ Aqui referido entre 1952 a 1959.

¹¹ MILLER, J-A. *Os seis paradigmas do gozo*, 2012.

intersubjetiva e dialética. Entretanto, no que diz respeito à técnica, a dissimetria é pouco a pouco introduzida já que cabe ao analista escutar, pontuar e interpretar o sentido, decorrendo daí a introdução da categoria do Outro enquanto instância, distinto da idéia de equivalência entre sujeitos em uma análise.

Mas é preciso ter em conta a maneira como Lacan refere-se ao inconsciente neste período, segundo Miller (2012, p.03), ora como fala – pelo discurso que enseja –, ora como linguagem – pela estrutura que comporta –, empurrando-nos, vez ou outra, para o equívoco, mas qualificando-o, por isso, de sujeito.

Assim, como é visto com regularidade o Outro é aquele que homologa o dito do sujeito e reafirma a satisfação de ordem semântica. Do lado do sujeito o sofrimento do sintoma advém do aprisionamento do sentido na estrutura inconsciente, função do recalque, situação em que a satisfação é encontrada com a retomada desse sentido perdido. Do lado do Outro o acolhimento e o reconhecimento garantem a satisfação, Lacan estabeleceu nesta época o desejo como desejo de reconhecimento, na medida em que, desta maneira, há satisfação na dialética da comunicação.

Ainda em consideração a esse momento, pouco a pouco, ter-se-á certo remanejamento teórico; as pulsões, antes imaginárias, passam para o eixo do simbólico, submetidas às leis da linguagem, em particular a metonímia que figura como substituição e combinação, vertentes da demanda já que a pulsão passa a se inscrever sob o sujeito do inconsciente. Da mesma maneira a fantasia, antes isolada no eixo imaginário, neste momento, passará a se sujeitar à captura do simbólico, assimilável pelo significante. Essa concepção permanecerá durante muito tempo no ensino de Lacan, quando a fantasia passa a ser o ponto nodal entre o simbólico e o imaginário.

Assim, no final do *Seminário 05* (1999[1957-1958]) e início do *Seminário 06* (2014[1958-1959]) a libido está inscrita no significante, o “gozo” é significantizado pelos termos do desejo, ainda que seja um gozo mortificado pela cadeia significante. Nesse sentido o grafo do desejo construído nesses seminários demonstra o gozo sendo significantizado pela operação de castração. O desejo é satisfação metonímica posto que o significado corre livre sob o significante, daí a ideia de desfazer as identificações que trariam impasses ao desejo, especialmente a identificação fálica. A absorção do gozo pelo simbólico está repartido entre desejo e fantasia, e o imaginário passa a figurar com sua lógica própria.

2 A INCONSISTÊNCIA DO OUTRO

2.1 Do simbólico ao real

Prosseguindo com o percurso lacaniano, trataremos no presente capítulo do desmatelamento, da desconstrução da metáfora paterna, evidenciada a partir do *Seminário 06: O desejo e a sua interpretação* (2014[1958-1959]), adotando como guia a orientação de Miller (2003)¹² para quem se por um lado, nos seminários anteriores, o Nome-do-Pai é o significante fundamental da estruturação do sujeito, Lacan não deixou, ainda em consideração a esse período, de depor a sua carência, ou até mesmo a sua falta a partir do modelo das psicoses.

Assim, se no primeiro tempo Lacan se deteve na metáfora, metáfora paterna, a partir do *Seminário 06* ele pode se debruçar sobre a metonímia para falar do desejo. Enfatiza-se, que após este momento Lacan faz uma opção de seguir com seu ensino pela via do desejo e não pela via do pai. Com isso, na introdução desse seminário Lacan trabalha o grafo do desejo, cuja edificação iniciou-se no *Seminário 05* (1999[1957-1958]). Deve-se observar que de alguma maneira é ainda sobre a égide do pai que se organizam os questionamentos sobre o seminário, o que significa que não houve uma ruptura mas, de alguma forma, um seguimento daquilo que vinha construindo.

Tanto assim que Lacan utiliza, e não se poderá entender que seja em vão, o sonho do pai morto do texto *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*¹³, conferindo-lhe uma significação distinta da versão edipiana típica. Recorrerá, também, a tragédia shakespeariana, Hamlet, quando o pai não garante uma função normativa e pacificadora.

Ressalta-se, entretanto, que ainda no *Seminário 05* (1999[1957-1958]), mesmo construindo teoria que favorece o operador Nome-do-Pai, algumas assertivas lacanianas revelam um certo contrassenso no que se refere ao privilégio conferido a esse operador. Ora, se o Nome-do-Pai é uma metáfora ele substitui um significante primeiro, entretanto, sua substituição não parece, por vezes, implicar num ponto último e acessível. Lacan, ao tratá-la, diz: “um nome nunca é mais do que um significante como os outros. Certamente é importante tê-lo, mas isso não quer dizer que tenhamos acesso a ele – não mais do que à satisfação do desejo.” (LACAN, 1999[1957-1958], p.162-163).

¹² MILLER, J-A. *O outro sem o Outro*, 2003.

¹³ FREUD, S. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*, 1996.

Com isso, se o Nome-do-Pai permanecesse privilegiado no ensino dever-se-ia esperar que ao final de uma análise o sujeito alcançasse o significante do Outro do Outro; portanto, o elemento final de uma análise seria o Nome-do-Pai, significante último, que designaria a lei, que revelaria o ser. Entretanto, Lacan se refere a uma falta, a falta de um significante para designar o ser e a assunção do desejo. O desejo revela a *falta-a-ser*, o que se contrapõe à ideia de se alcançar um termo último que comportaria a significação definitiva. A análise, neste sentido, seria a assunção ao nada. Então, a fantasia passa a ter lugar privilegiado nas reflexões, descortinando a relação do sujeito com o objeto do desejo.

2.2 A inconsistência do Outro e a fixação imaginária

A elaboração do grafo do desejo no *seminário 06* (2014[1958-1959]) permite verificar o acento colocado por Lacan no significante, mas considerando a fantasia e o objeto do desejo. Assim, inicialmente, irá diferenciar a demanda e o desejo, colocando em relevo o problema da estrutura do desejo, distinguindo-o da demanda, situando-o em um lugar enigmático.

Na demanda, o que a determina, não é apenas a relação de um sujeito com outro sujeito, mas que essa relação é mediada pela linguagem, ou seja, pelo sistema significante. Assim, embora a demanda seja endereçada ao outro ela, no fundo, não incide sobre o objeto pois é uma demanda para além, demanda de amor.

Diferente da demanda, o desejo será entendido a partir do protótipo do sonho, o desejo é o fundamento do sonho. Pode-se identificar uma dupla vertente da função do desejo no sonho: na primeira, o sonho preserva a condição de dormir, a retirada do sujeito da realidade; na segunda, o sonho consubstancia o desejo, e esse desejo é desejo de morte. Por essa dupla vertente, o segundo desejo satisfaz o primeiro, sendo que o desejo de morte é aquele que satisfaz o sujeito do *wunsch* (desejo).

E nesse ponto se coloca a questão: quem é o sujeito do *wunsch* do sonho? Não é o eu [*je*], pois dizer que é o inconsciente, segundo Lacan, é não dizer nada, pois a satisfação é do ser. O sonho porta uma satisfação verbal mas, na medida em que, se contenta com aparências. Uma satisfação, portanto, que se reflete na linguagem e, por isso, se existe um ser, ele deve ser considerado a partir da letra, pois não há uma substância do ser.

Para fundamentar seu ensino nesse ponto, Lacan recorre ao relato do sonho que Freud trabalha em *Formulações sobre os dois princípios do aparelho psíquico* (1996[1911], p.237-244), e o escolhe porque neste sonho Freud trabalha, sem ambigüidades, a questão da formulação do desejo inconsciente e da representação, tratando-a como uma relação que se estabelece entre o processo de representação e o processo primário, na medida em que este último está submetido ao princípio do prazer. O desejo no nível do processo primário encontra sua satisfação não numa imagem, mas num significante. Portanto, o que está em jogo são os significantes e não as imagens, as coisas, ou as percepções.

Assim, no texto escolhido por Lacan para ilustrar sua reflexão, nos dirá que Freud usou o sonho para falar da *valorização neurótica*. O sonho é o sonho de um sujeito em luto por seu pai, a quem acompanhou em momento de grande agonia. No seu sonho, para o sonhador, o pai ainda estava vivo e lhe falava como antes, mas isso não o impedia de experimentar o desconforto pela sensação de que o pai já estava morto.

Freud nos conduz à aceder a sua compreensão a partir do significante, como aquele que outorga o sentido do texto. Entretanto, pondera Lacan, não se pode chegar rapidamente a uma interpretação, pode-se falar melhor de efeito de interpretação, é preciso parcimônia, é preciso considerar que certo significante é designado como produzido pela sua falta e, ao reinseri-lo no contexto do sonho encontramos a sua compreensão.

Por quanto, não é suficiente dizer que neste sonho a chave interpretativa seria que o desejo inconsciente residia na grande vontade do sonhador de encontrar-se com o pai, já falecido. Nem tampouco que ela estaria no fato de que o sonhador desejou a morte do pai e temia que este tivesse suspeitado disso. Exige-se cuidado ao tratar os *pensamentos desejos*. Não se deve tomar a *wishfulthinking*¹⁴ como os próprios desejos, como a realidade, mas deve-se tomar o próprio sonho como uma realidade.

Esta observação de Lacan, compromete, em parte, o sentido da interpretação freudiana, é necessário aplicar *o procedimento de adjunção de significantes*, (LACAN, 2014[1958-1959], p.68, tradução nossa), posto que houve a subtração de um significante, ou repressão na sua forma pura. Assim, interpretar que o filho desejava a morte do pai não agrega nada a interpretação como restauração do desejo inconsciente. O desejo de morte do pai não era pré-

¹⁴ Segundo Lacan o mais próximo da tradução, do termo intraduzível *wishfulthinking*, é *pensamento desejoso/desejante*. (LACAN, 2014[1958-1959], p.67, tradução nossa.)

consciente, ele se deu de maneira consciente, e o filho, inclusive, receava que o pai percebesse.

A partir dessas reflexões Lacan dirá que se algum termo merece o título de representante do desejo, terá que ser algo que tem uma forma vazia de sentido. Portanto, deve-se abster toda interpretação imaginária, relevante é deter-se no jogo significante e o seu campo de ação no psiquismo: “o que temos aqui são formas significantes que só se sustentam na medida em que estão articuladas com outros significantes.” (LACAN, 2014[1958-1959], p.69, tradução nossa). No sonho analisado, na relação do filho com o pai, algo se introduz de maneira absurda e se apresenta com uma forma original no conteúdo manifesto, se trata de uma figura de palavras. Nas substituições de termos faltantes, o que esta em jogo pode ser qualificado de metáfora.

Para Lacan: “o sonho é uma metáfora. Nesta metáfora surge algo novo que é um sentido, um significado. Este é, sem dúvida alguma, enigmático.” (LACAN, 2014[1959-1959], p. 70, tradução nossa). A metáfora do sonho nos envia ao fantasma, a sobra, ao oculto. A noção de estrutura basta para dar um sentido para este sonho, para dizer o que realmente está reprimido, o desejo de morte. Segundo Lacan, alguns neuróticos vivem suas vidas como semimortos, a espera do desequilíbrio do semblante para reduzir-se ao fim.

No ensinamento de Freud, o desejo no sonho é tomado emprestado, marca do recalçamento que ali aparece como uma censura. Quando se entra na lógica desta censura se verifica uma contradição interna: o todo não dito no nível da enunciação, que estrutura o “eu não digo que” no nível do enunciado.

No sonho o que se articula para não ser dito é exatamente o que se tem para dizer, isso está ligado a estrutura mais profunda do significante. A tomada de posição irônica representa exatamente isso, falar o que não pode ser dito, e o mesmo acontece no sonho, a sua articulação diz o que não pode ser dito. É isso que Freud nos apresenta no texto sobre a repressão, a repressão como acesso a *bejahung* (afirmação) atesta uma distinção em nível profundo, pois dizendo o que não se diz, diz-se. Essa é a propriedade mais radical do significante, relação que existe entre esse e um índice, um signo, que carrega o rastro de um avesso da impressão real. O significante começa no ato de apagamento do rastro, algo colocado como podendo ser apagado.

Dirá Lacan:

O significante específico se apresenta como algo que pode ser apagado e, na operação mesma de ser apagado, subsiste como tal. Quero dizer que o significante se apresenta já como dotado das propriedades características do não dito. Se com a barra anula-se esse significante, ele, por outro lado, também se perpetua em forma indefinida, inaugurando a dimensão do significante como tal. (LACAN, 2014[1958-1959], p.95, tradução nossa).

O homem deixa para trás de si um significante, como uma cruz, barra enquanto barrada que indica seu apagamento, entretanto ele subsiste como afirma Lacan.

Neste sentido verifica-se o uso da negação na própria língua, a negação desce da enunciação ao enunciado. Ela, a negação, contém um certo paradoxo já que introduz algo a ser colocado, só que de forma inexistente, e é entre a enunciação e o enunciado que se verifica a discordância. Comumente, o enunciado é levado a tomar uma nova forma com o emprego de um auxiliar, fazendo que daí apareça, na dimensão do enunciado, o sujeito.

O caminho traçado até aqui demonstra, no pensamento lacaniano “porque via o sujeito se introduz na dialética enquanto ela lhe é imposta pela estrutura mesma desta diferenciação entre o enunciado e a enunciação.” (LACAN, 2014[1958-1959], p.99, tradução nossa). A base da diferenciação entre o eu do enunciado e o eu da enunciação é a dimensão do nada saber, quando se passa a trilhar o caminho do não-dito, a dizer, a dimensão do inconsciente.

Assim, em um momento inicial, quando o domínio do sujeito que fala se suporta sozinho, que a sua relação com o objeto se modifica, que se terá o ponto de mudança crucial que se chama desejo. É neste ponto que a Psicanálise articula o sujeito com os objetos no nível do desejo, quando o sujeito precisa fazer face a sua existência. Ora, se o sujeito existe na linguagem, sendo que ela suporta sua existência de uma maneira mais radical, isso significa que ele existe em algo fora dele, algo em que ele não pode se agarrar, a não ser sob a condição de se apagar atrás da linguagem, do significante, e é esse apagamento que o faz se agarrar em outro lugar, justamente o objeto do desejo. Frente a esse objeto o que se verifica é o pudor, a vergonha, o apagamento, o desaparecimento, revelando o ser, o íntimo, ponto máximo entre o sujeito e o objeto de desejo.

Tudo isso é posto através da fantasia, do mais secreto, em que se pode demonstrar até que ponto o objeto da fantasia é, inclusive, metonímico. Esse é o lugar efetivo que o desejo ocupa, desejo sobre o qual o sujeito se aliena, na medida que ele entra na lógica do significante, mas onde se verifica a dimensão do não-dito que faz com que ele se agarre em outra parte.

Porquanto, neste momento do ensino lacaniano, o sujeito faz apelo à fantasia quando tem que se haver com a opacidade do desejo do Outro, - opacidade que o lança em uma indeterminação e no desamparo. Assim, a fantasia é uma defesa a essa condição e, por isso mesmo, a fantasia comporta a verdade do ser. Ela é fruto de uma conciliação entre o simbólico e o imaginário: dos recursos do estádio do espelho, do objeto imaginário com o sujeito dividido, essa é a própria articulação da sua fórmula: sujeito barrado punção de a ($\$ \backslash a$).

Assim, no sonho do pai morto, quando o sonhador enuncia sobre o pai: “ele estava morto” verifica-se a entrada em uma ordem de existência em que não se pode fugir do encadeamento “que para ele se desenrola no imaginário” (LACAN, 2014[1958-1959], p.105, tradução nossa), uma existência ali alienada que jorra, que não pode ser apreendida mas sempre lançada para mais longe, e que pode ser sentida, por vezes, como uma dor intolerável.

Se Freud concluiu que segundo seu voto, sua ânsia, o pai já estava morto, Lacan nos dirá que o sujeito desconhece que assumiu a dor do seu pai. Com isso, o que há é a fala de um sujeito que foi levado às vias da extinção do desejo, do “não ter nascido”. Neste sonho, na experiência com o pai morto, o que se sabe é sobre o tormento que um filho enfrentou durante a doença do pai e que, por isso mesmo, essa situação se aproxima da experiência de quando nada mais habita o sujeito a não ser a própria existência. O que ele desconhece é que ao identificar-se com o objeto ele mantém o não sabido, ao identificar-se com seu pai, assumindo a sua dor, ele mantém oculta a ideia de que bem melhor era “não ter nascido”.

O que introduz o analista Freud, que estava recalcado, é que seu pai já estava morto há muito tempo, pelo seu voto e pelo desejo do Édipo. Entretanto, o que vai mais além dessa elaboração freudiana é que o voto de castração do pai, com sua morte, faz retorno sobre o filho. Por isso, esse voto não é mais do que uma máscara do mais profundo que há na estrutura do desejo: a exigência estruturante, significante, que proíbe o sujeito de escapar da sua existência na medida em que ela está determinada pelo significante.

Assim, a *verdrängung* (recalque) se baseia na problemática do apagamento do sujeito, que neste caso é a sua salvação, destino de uma ignorância. A mola da repressão não é a supressão de algo pleno que se descobre, que se vê, e que se compreende, mas a elisão de um puro significante que assina o acordo ou desacordo entre a enunciação e o significante, a relação

entre o que está no enunciado e o que está na necessidade de enunciação. Tudo subsiste em torno da elisão de um significante.

O sonho é a confrontação do sujeito com a morte, o vazio, o sonho faz cair seu sentido imortal. Por trás desse sofrimento há o engano sobre o qual ele pode se agarrar, de ser o rival, o assassino do pai, da fixação imaginária, a fórmula da fantasia ($\$ \diamond a$). O sujeito que é barrado, anulado pela ação do significante, encontra seu apoio no *outro* que é para o falante o objeto como tal. O sujeito identificar-se-á com esse *outro*, objeto que prevalece no erotismo humano. “Esse *outro* é a imagem do corpo próprio, no sentido amplo que lhe daremos.” (LACAN, 2014[1958-1959], p.110, tradução nossa). No fantasma humano, que é uma sombra, o sujeito mantém sua existência, “mantém o véu que faz com que possa continuar a ser o sujeito que fala.” (LACAN, 2014[1958-1959], p.110, tradução nossa).

2.3 O desejo e a fórmula da fantasia

Ainda refletindo sobre o sonho do pai morto, verifica-se a ignorância do sujeito, porque ele não sabe a significação do seu sonho, mas também se vislumbra tudo que esta subjacente, ou seja, a sua história inconsciente, os antigos votos de morte para com seu pai. A dor dos últimos dias do seu pai e, também, a dor da existência como tal, quando a existência subsiste em um estado que nada se apreende dela além do caráter inextinguível e a dor fundamental que a acompanha.

Assim, o que se colocará entre o sujeito que sonha e a existência insustentável é um desejo. Ele não convoca um desejo qualquer, mas aquele mais próximo e mais urgente, que durante muito tempo o dominou, que o abateu, e que passa a reviver imaginariamente, que é o fundo da sua rivalidade como o pai. O pai vela a confrontação direta com a morte, ele é o escudo, o mestre absoluto, a morte do pai, cada vez que ela se produz, é sentida pelo sujeito como um desaparecimento.

Com isso e considerando o sujeito, o que se verifica na fórmula da fantasia? O que significa o desejo humano? – O sujeito barrado ($\$$) posto em presença, em frente ao *a* do objeto. Neste ensejo, o sujeito, evidentemente, se verá arrastado a uma série de identificações, de jogos, que o lançam para mais longe. O sujeito aliena sempre o seu desejo em um signo, numa promessa,

numa antecipação, algo que acarreta como tal numa perda possível. Devido a essa perda o desejo se vê ligado a dialética de uma falta, que se apresenta no próprio dizer e, como *artifex*¹⁵, perece.

Às margens da problemática significativa, o sujeito para fazer frente à suspensão do desejo, terá mais de uma artimanha, todas elas, de qualquer forma se relacionam com as possibilidades de manipulação do objeto *a*. O falo também está implicado nessa situação, na captura do objeto na dialética das relações entre o sujeito e o significante. Por todo o tempo e em toda parte vemos a relação com o falo.

É na constante volatilização e deslocamento – quando a interposição do significante torna impossível a relação do sujeito com o objeto –, que o sujeito verifica seu desejo passar de objeto para objeto e, entretanto, esse deslocamento é o que também possibilita o frágil equilíbrio do seu desejo. Afinal, o que está em jogo é a manutenção da insatisfação, e o objeto só poderá simbolizar, metonicamente, alguma satisfação.

Assim, em relação a seu desejo o homem não é verdadeiro, pois, por mais verdade que se ponha a situação lhe escapa completamente. O \$ frente a *a* revela a “umbilicação do sujeito ao nível do seu querer.” (LACAN, 2014[1958-1959], p.110, tradução nossa). O umbigo do sonho que Freud formulou como o ponto de convergência de todos os significantes onde o sonhador se implica, e, por isso mesmo, o chamou de o desconhecido. Por fim, não há signo do sujeito a não ser o do seu desaparecimento.

Quando se trata do Édipo, há um momento que o sujeito se subtrai, no Édipo invertido, quando ele poderá receber, em solução para o Édipo, o amor daquele que é o mais potente, o pai. Ele se subtrai a esse amor porque seu narcisismo está ameaçado, na medida em que, receber o amor do pai implica na castração. Lacan utilizará a homossexualidade como o protótipo, mas dirá que em toda situação normal existe algum componente da forma invertida do Édipo, quando o amor do pai é percebido como ameaçador, ameaça de castração, e, para além, nessas circunstâncias verifica-se implicações para a introjeção do pai como *Ideal do eu*.

A identificação com a imagem do pai constitui a solução mais geral da relação do sujeito com o objeto, da conformação do sujeito barrado com o *a* do objeto, a saber, a introdução da função imaginária em sua forma geral. O narcisismo oferece ao sujeito um suporte, a via de

¹⁵ Do latim: que pratica uma arte; que faz arte; criador.

solução para o problema do desejo. O Eros está comprometido com certa imagem que é a do corpo próprio, nela se produz uma troca na confrontação de $\$$ com a .

Isso quer dizer que todo objeto humano está radicalmente marcado por uma estrutura narcisista, por uma relação com o Eros narcisista. Na estrutura geral do fantasma este objeto humano recebe normalmente o mais essencial de *ansätze* (disposição) do sujeito, sentimento de bascúla, que retém o sujeito na borda do seu desejo. Toda natureza do fantasma consiste em transferi-lo ao objeto.

Assim, como se estrutura o eu [*moi*] e Ideal do eu? – Constitui-se pelo retorno, o regresso, da delegação do afeto que o sujeito enviou a esse objeto a . Aqui o objeto a é aquele que deve surgir necessariamente, não em qualidade de a , mas em qualidade de imagem de a , imagem do outro que como o eu [*moi*], são uma só e mesma coisa. Essa imagem esta marcada pelo índice de um I maiúsculo, do *Ideal do eu*, na medida em que este é o herdeiro de uma relação primeira do sujeito com o desejo da sua mãe (não com o próprio desejo). Este Ideal toma o lugar do que foi experimentado como o efeito de ser uma criança desejada.

2.4 A demanda e o desejo

Para uma compreensão mais precisa do que será estudado a seguir, faz-se necessário retornar a alguns conceitos importantes trabalhados por Lacan, a dizer, a demanda e o desejo.

Com relação ao desejo a fórmula da fantasia é o seu suporte, fórmula fundamental de toda relação, onde o desejo deve se inscrever, $\$ \diamond a$. Ela expressa a suspensão do sujeito como característica da incidência do desejo, quando na relação com as funções imaginárias. A fórmula da fantasia expressa a mesma relação que o esquema quadrilátero L^{16} , quando este apresenta o discurso parcialmente inconsciente que vem do Outro para ir até o sujeito.

¹⁶ O esquema L foi elaborado por Lacan durante 1954-1955, no *Seminário 02: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Neste esquema Lacan estabelece as relações entre o imaginário e o simbólico a partir de dois eixos que se entrecruzam para demonstrar as relações entre a palavra enunciada e a cena inconsciente. Para tanto utiliza os elementos: o sujeito, o eu, o outro e o Outro – S, a , a' e A. Lacan nos dirá que o a , que representa o eu, é uma construção imaginária, que ele está num eixo direto com o a' , que é o outro semelhante. “o eu é uma forma absolutamente fundamental para a constituição dos objetos. Em particular, é sob a forma do outro especular que ele vê aquele que, por razões que são estruturais, chamamos o seu semelhante. Esta forma do outro tem a mais estreita relação com o seu eu, ela lhe pode ser superposta, e nós a

O desejo coloca para o homem, com relação a todo objeto possível, a questão da possibilidade da sua elisão subjetiva. Isso significa que o sujeito enquanto situado no registro da fala, como demandante, ao aproximar-se desse objeto, objeto mais elaborado e evoluído se vê capturado por um atoleiro que é a oblatividade, pela qual ele, o sujeito falante, não pode alcançar o objeto sem apagar-se nesse que está, em sentido profundo, para além da angústia mesma. Ou resulta ter que tomar o lugar do objeto, substituindo-o, subsumindo-o em certo significante que é o falo.

A experiência analítica comprova este dado. Em toda posição adulta (madura), a que chamamos de genital, se produz algo que está no nível do imaginário, que se chama castração. É só a partir dessa perspectiva que podemos compreender a fase fálica. Lembremos que Freud se ampara na questão fálica para dizer do termo unívoco em que se desenvolve a história da sexualidade no homem e na mulher. O falo é subtraído da constelação imaginária, é havido como distinto da comunidade imaginária das imagens que vêm assumir as funções corporais, sua função é distinta e privilegiada, ele se converte no significante do desejo.

O desejo só pode ser captado das impressões deixadas pelo enodamento entre o real, o imaginário e o sentido simbólico. Do desejo parte o que constitui o sintoma como fenômeno metafórico, isto é: da interferência de um significante reprimido para um significante manifesto é que se origina o sintoma. Por isso é importante situar, organizar e estruturar o lugar desse desejo. O sintoma é um mero legado dessa sorte de subtração, de suspensão, que se denomina frustração, efeito de uma certa relação com o real, que embora se constitua em uma frustração imaginária, está sempre relacionada com algo real. Para Lacan, o que descobrimos na análise como efeito dessa frustração é, para além do sintoma, uma outra coisa, de dialética mais complexa, a que chamamos de desejo.

Entretanto, em contraponto, há o sujeito biológico elementar, sujeito da “necessidade”, dos desfiladeiros da demanda. Vale ressaltar, como nos indica Lacan, que em Freud algo já fora introduzido sobre o caráter problemático representado pela demanda. E, cada vez mais, depois de Freud, se deu importância à *neurose de dependência* por trás da qual se coloca o efeito

escrevemos a'. [...] É a partir da ordem definida de muro da linguagem que o imaginário toma sua falsa realidade, que é, contudo, uma realidade verificada. O eu, tal como entendemos, o outro, o semelhante, estes imaginários todos, são objetos [...] na medida em que o sujeito os põe em relação com sua própria imagem, aqueles com quem fala são também aqueles com quem se identifica”(LACAN, 2010,[1954-1955], p.330-331) O S é o sujeito, que não é o sujeito em sua totalidade, ele não sabe o que diz, por isso no eixo simbólico, inconsciente, o Outro (A) se liga ao S, pois, “é dele que se trata na função da fala” (LACAN, op.cit., p.320).

fundamental da demanda, seus componentes de impressão, de compreensão, de opressão sobre o sujeito.

A demanda nunca é pura e simplesmente demanda de algo, no fundo, por trás de toda demanda de satisfação, está a linguagem, a simbolização do Outro, o Outro como presença e ausência, o Outro que pode ser o dom de amor. O que ele dá está mais além do que ele pode ofertar com o objeto. O que ele dá com sua presença? dá o nada que é tudo.

Nesse ponto e em relação à demanda, faz-se necessário distinguir o apelo, do voto. O apelo vem primeiro, é espontâneo, manifesto, imediato, vem como um “socorro”, afinal ele é um grito, neste início, quando o sujeito é idêntico a sua necessidade, enquanto articulada ao nível da demanda. É a relação da criança com a mãe e tudo que substitui essa relação inicial, a saber, o conjunto da sociedade que fala sua própria língua.

Em seguida, temos o plano votivo, do voto, da ânsia, do desejo, dimensão a que o sujeito, no curso da sua vida deve se orientar, o que quer dizer, encontrar o que lhe escapou por estar fora e mais além do que foi filtrado pela forma da linguagem, na medida em que se desenvolve, recalca, rechaça o que de início tendia a se expressar como necessidade.

Tudo que se articula no nível da exigência, se articula no Outro, em A, como um código preexistente ao sujeito, que se oferece ao jogo da linguagem, a primeira bateria significativa que o sujeito experimenta quando começa a falar.

Não se pode esquecer o dado completo, ou seja, que sempre se trata do sujeito marcado pela palavra e em relação com sua demanda. Numa interpretação, quando fazemos o sujeito sentir a estrutura da sua demanda, esta atuação não consiste em fazê-lo reconhecer o caráter oral, anal, ou outro da demanda em questão, mas de confrontá-lo com esse caráter: confronta-se o sujeito com a estrutura da sua demanda.

Assim, na análise, a interpretação tem função de balançar, vacilar, fazendo o sujeito se reconhecer no nível do voto, do pedido inconsciente, dos suportes significantes escondidos em sua demanda. É neste registro que se deve sustentar, integralmente, a interpretação. Ensinar o sujeito a reconhecer na fala o que corresponde à demanda, sem lhe dar as respostas. (LACAN, 2014[1958-1959], p.137, tradução nossa).

Revelar ao sujeito o vocabulário inconsciente sem confrontá-lo com a sua demanda equivale a produzir um colapso da função do sujeito, equivale a pedir que se borre, que desapareça. É o

que acontece quando a análise do inconsciente se reduz ao aprendizado de um vocabulário, situação em que o que desaparece, o que rui, é a exigência do sujeito se manifestar.

No grafo do desejo, nos dois níveis do grafo contêm um vetor de uma resposta retroativa. Na relação do sujeito com o Outro esse vetor dá uma volta atrás sobre o sujeito para confirmá-lo no sentido da demanda e para identificá-lo com a própria demanda. Da mesma forma, no nível onde o sujeito busca se reconhecer no que ele é, mais além desta demanda, há um lugar para resposta esquematizado como $\$$ (S barrado), \mathcal{A} (A barrado). É lembrar que o Outro também está marcado pelo significante, que ele também é, de certo modo, abolido do discurso. Assim, esse não é o nível que podemos dar a resposta, entretanto devemos explorá-lo, respeitá-lo. Podemos utilizar para isso o que o sujeito expressa mais além do lugar da resposta, a saber, a situação imaginária em que ele mesmo se coloca, se mantém, e que participa, por isso, dos artifícios da defesa. Essa é a ambigüidade encontrada na manifestação do desejo, como no desejo perverso, por exemplo, ponto essencial onde o sujeito tenta se expressar e se afirmar.

É neste ponto que algo se exprime, que o ser do sujeito tenta se manifestar. É ai também que deve se produzir aquilo que chamamos de objeto acabado, a maturação genital, as relações entre o homem e a mulher, marcadas pelas dificuldades estruturais – do homem como sujeito de linguagem, que fala, entre o $\$$ (S barrado) e o a .

As dificuldades se apresentam porque no momento do desenvolvimento, o vocabulário e o código da demanda podem passar por certo número de relações que transportam um objeto removível, no caso, o alimento na fase oral e os excrementos na anal. Diferentemente, quando falamos da relação genital, só por uma espécie de imitação, de prolongamento do fragmento significante do sujeito, na sua relação com a demanda, algo pode se apresentar, isso é o falo. Por uma boa razão, porque o falo não é um objeto removível e só se converte em tal pela sua elevação a condição de significante.

O que esta em jogo na maturação genital é que tudo o que no sujeito se apresenta como acabamento do seu desejo é algo que não se pode exigir. A essência da neurose, da sua estrutura, é que tudo que é da ordem do desejo se inscreve, se formula, no registro da demanda.

Pode-se construir os labirintos pelos quais se desliza o desejo neste ponto de revelação, em que se verifica a posição que o sujeito tomou nesta relação, estrutural para ele, entre o desejo e a demanda.

Com essas indicações gerais, adentramos num desenvolvimento que nos revela as implicações efetivas da estrutura do desejo no nível imaginário, sua relação com os elementos que serão modificados e introduzidos no jogo necessário da partida significativa, considerando que o jogo é comandado pela dupla estrutura o votivo (do voto) e o volitivo.

2.5 Não há Outro do Outro

No *Seminário 06* (2014[1958-1959]) ao tratar Hamlet como o mito do desejo, verifica-se com Lacan, na empreitada das sete lições sobre a obra Shakespeariana, a tentativa de extrair, desta que é uma das peças mais comentadas e representadas por muitos, as suas consequências.

E ele interpreta a tragédia de Hamlet como a tragédia do desejo. Para o protagonista da estória a dificuldade reside na execução de uma tarefa específica que lhe revela o seu caráter conflituoso, uma parte profunda não compreendida por ele, pois emerge algo de mais radical e concreto neste drama, que é a existência do inconsciente.

Assim Lacan almeja, na sua interpretação de Hamlet, nos introduzir num outro problema, velado na trama, para nos situar em relação ao desejo que, em Hamlet, se apresenta de forma excepcional, se encontra capturado. Na peça é possível identificar, da mesma maneira como Freud formulou a articulação do desejo com o Édipo e a castração, o que lhe é essencial.

Entretanto, não se pode tomar Hamlet como uma outra edição do eterno drama, do conflito entre o herói e o pai, o pai tirano, bom e mau. Shakespeare nos leva a um novo ponto, onde está modificada, alterada, a saga que conhecemos desde o começo dos tempos.

Lacan considera que tanto para o leitor quanto para o espectador, em Hamlet, há um fenômeno de ilusões. Dizer que há um *fenômeno de ilusões* não é o mesmo que dizer que Hamlet é o vazio; pensemos, nos diz Lacan, na experiência com o espelho côncavo que faz surgir no lugar do vazio uma imagem real. A peça Hamlet coloca o herói e a plateia no mesmo ritmo de emoções sem que se deem conta, revelando o poder do discurso. Uma obra de arte nos envolve de maneira profunda no plano inconsciente, dependendo muito da sua composição e disposição. Se Hamlet tem um valor fundamental, este é o valor de uma estrutura que se assemelha a Édipo. Ele é um modo de discurso, discurso que revela a função inconsciente como o discurso do Outro. O que a representação teatral introduz é a dimensão

que envolve o inconsciente de todos, a dizer, o significante que se apresenta a partir do imaginário.

O ponto problemático e essencial colocado no drama de Hamlet em relação ao desejo é que o homem, além de ser investido e possuído por ele, deverá também situá-lo, encontrá-lo, sempre no limite de uma ação que não pode empreender posto que sobre ela está a condição da mortalidade.

Lembremos que o drama de Hamlet se inicia logo depois da morte do seu pai, ideal de pai e de rei, admirado por todos e morto misteriosamente. Logo após a sua morte a mãe de Hamlet casa-se com o cunhado, Cláudio, que ascende ao lugar de rei, tomando o trono que pertenceria a Hamlet e iniciando a partir daí uma lógica de rivalidades.

O pai, como um fantasma, aparece a Hamlet para lhe revelar uma trama do qual foi vítima. A aparição do pai apresenta um imperativo. Revestido do sagrado, da autoridade, ele reivindica seu lugar, se apresenta como vítima de um complô e exige que o filho atue em seu nome.

O principio da ação de Hamlet é vingar seu pai, reconhecendo a culpabilidade de Cláudio que tomou seu trono e a mulher amada, purgando os crimes pela ação do assassinato. O assassinato, no decorrer da peça, revela-se de difícil execução para um Hamlet que, na posição de covarde, está impossibilitado de levá-lo a cabo. Sua posição essencial é de procrastinação, toda vez que ele pode consumir o ato, ele o posterga.

Aquilo que Freud nos indicou sobre Hamlet, a maneira que introduziu a sua problemática, é fundamental como ponto de partida. Ele cita Hamlet ao falar sobre o complexo de Édipo na *Traumdeutung*.¹⁷ Como qualquer neurótico, Hamlet apresenta certa inibição, mais especificamente, a de levar adiante a vingança em nome do pai sem estar inibido de qualquer ação de fúria, mas tão somente da função de concluir a vingança de que foi encarregado pelo pai. Sua autoreprovação, a consciência moral, se apresenta como entrave para vingar-se do irmão do pai que desposou a sua mulher e alçou o lugar de rei.

Para Lacan, toda a questão freudiana sobre Hamlet gira em torno do *escrúpulo de consciência*, articulação no nível consciente que faz permanecer oculta a motivação do inconsciente. Com isso, de alguma maneira, se impõe a questão: o que corresponde, no inconsciente, àquilo que se verifica na consciência? – Para Lacan, de nada vale considerar que

¹⁷ FREUD, S. (1900) *A interpretação dos sonhos*, 1996.

existem motivos de ordem elevada como, por exemplo, os relacionados a moral, ao valor do Estado, ao saber absoluto, impedindo o ato.

Primeiro, constata que na peça teatral o pai sabe que está morto, morto pelo voto do seu próprio irmão, Cláudio. Se o crime está oculto, está para todos os outros. Essa é uma diferença fundamental entre Édipo e Hamlet, pois, enquanto o primeiro inicialmente não sabe, e o saber significa o final da tragédia, em Hamlet o crime edípico é sabido desde sempre. Assim, considerando os dois dramas, eles estão em certa oposição.

Portanto, o ato a que se propõe Hamlet também não tem relação com o ato de Édipo. O ato de Édipo é aquele que sustenta a vida, ele é o herói antes do conhecimento final do seu crime, que antecede a tragédia. Hamlet é o culpado do ser, ele conhece o crime da existência, o drama de Hamlet se inicia desde o começo, e não no final como no Édipo, ele converte-se no herói do *ser ou não ser*, captura da cadeia significativa do qual se torna vítima.

O encontro do *ser ou não ser* em Hamlet corresponde ao encontro com o dito do pai, o encontro com a morte. Ele, diferentemente de Édipo, não pagou pelo crime de existir, Édipo pagou pelo crime que não sabia ter cometido. O fato de o filho e o pai saberem evidencia o problema de Hamlet no que diz respeito a consumir o seu ato. É necessário uma série de mortes e atravessamentos até o desfecho final. O drama de Hamlet, de qualquer forma, fala sobre a rivalidade do filho com o pai, mas na medida em que faltou a castração – distinção fundamental com Édipo – e Hamlet, na sua odisséia postergante, tenta construí-la. Quando no final algo chega a equivaler ao que faltou, Hamlet pode concluir a ação sob a qual, também, sucumbe.

Relevante considerar que embora o fantasma do pai se dirija a Hamlet com acusações contra Cláudio, seu irmão e assassino, o que ele lhe cobra é algo sobre o desejo da mãe. Mesmo quando há a oportunidade de matar Cláudio em determinado momento, Hamlet não o faz, deseja pegá-lo no excesso dos seus prazeres com a rainha. Embora vise Cláudio a questão de Hamlet gira em torno do desejo da sua amada mãe.

Assim, pode-se concluir que Hamlet luta contra um outro desejo, não do desejo *pela* mãe, mas do desejo *da* mãe. Ainda que Hamlet tente convencê-la do mal que fez, da injúria, do absurdo de desposar o irmão do seu marido, um traidor, por fim, na peça, Hamlet sabe, ao final, que do desejo da mãe não é possível demovê-la. Ele desaparece, esmorece diante desse desejo inelutável, impossível de ser dominado e suprimido.

Isto posto, Lacan nos dirá que, em um primeiro tempo, temos um discurso que se configura como uma demanda, a partir da necessidade que está submetida ao capricho e ao reconhecimento do Outro. O contexto da demanda é o primeiro estado, o sujeito não está aí, o que se verifica é o sujeito mítico da necessidade. A necessidade é completamente transformada pelo fato dela passar pela demanda, a dizer, os desfiladeiros do significante: “O discurso desse Outro tem assim, o poder de estruturar a tensão e a intenção humanas dentro da fragmentação significante. Esta é a primeira etapa, a primeira relação com o Outro.” (LACAN, 2014[1958-1959], p.314, tradução nossa).

Esse discurso inicial do Outro oferece uma estrutura já existente em que o sujeito poderá situar-se e orientar-se. Entretanto, a demanda do Outro fragmenta e fratura o sujeito, fazendo com que toda localização de si passe, necessariamente, pelo discurso, sem deixar de buscar um mais além do Outro. Por isso, o sujeito se interroga sobre seu ser, seu querer, sua vontade, buscando o que verdadeiramente deseja. “O desejo deve passar mais além das necessidades da demanda na medida em que busca recuperar o desejo em seu caráter ingênuo.” (LACAN, 2014[1958-1959], p.314, tradução nossa).

O que significa recuperar o desejo mais além do Outro? – Após esse primeiro momento pode-se concluir que o sujeito está referido a uma cadeia significante, que o inconsciente está aí em sentido estrito e dá o suporte significante para que o sujeito possa, além de manifestar-se, orientar-se. Dessa primeira operação resta uma relação do sujeito com sua própria demanda ($\$D$), essa relação está mais além do Outro, representa a interrogação do sujeito, em caráter consciente, e denota toda experiência humana sobre a sua vontade.

Contudo, o desejo está submetido a certa regulação, a uma fixação, na medida em que, quando a mensagem regressa do inconsciente $S(\bar{A})$, vai em direção a $s(A)$ que é a mensagem do Outro no plano imaginário e, no caminho, ela se detém no fantasia ($\$a$), porque é na fantasia que o desejo pode fixar-se. A relação do desejo com o fantasia é equivalente a relação do eu com a imagem do outro.

De alguma forma em Hamlet o que se verifica, tomando a perspectiva do desejo, é que ao se dirigir ao Outro para alcançar o código, a lei, no retorno da mensagem, o sujeito cá, ele não se detém no fantasma: $d \rightarrow (\$a)$, onde o desejo poderia se manifestar, ele regressa em direção a mensagem do Outro, ficando detido no $s(A)$, plano imaginário da mensagem. Hamlet fica aprisionado na mensagem da mãe. Por isso, o drama se centra no desejo *da* mãe.

Por outro lado, Lacan considera que Hamlet reencontra o seu desejo, ele é aquele que reivindica seu desejo, e Lacan, primeiro nos adverte que não é possível falar do desejo desprezando a dimensão da relação de objeto. Assim, prossegue, ao destacar um momento específico em que Hamlet torna-se corajoso, sai da posição de procrastinação e impasse.

Para acessar o seu desejo Hamlet deve situá-lo em relação a sua fantasia, a fantasia é o centro do desejo. Lacan identifica que existe algo da posição sexual de Hamlet em relação a Ofélia que diz sobre sua posição frente ao desejo – relação inicial de amor e depois de rechaço sarcástico e cruel.

Este momento se consubstancia quando Hamlet aceita o desafio de morte com Laerte, irmão de Ofélia, essa situação de duelo (Hamlet – Laerte) comporta a dimensão narcísica que há entre o eu e a imagem do outro. Para Lacan, o ponto nodal na trama do desejo está na cena do enterro de Ofélia, ali, Laerte chora a morte da irmã, para além, está a relação passional de um sujeito com o objeto, por isso, é essa situação que oferece apoio a Hamlet, que faz com que se restabeleça sua posição de sujeito (\$), com o *objeto a* (Ofélia), que tinha sido desprezado na confusão entre objetos que havia se metido. A partir deste momento ele é capaz de matar e morrer, ele grita: *Esse sou eu, Hamlet o dinamarquês.*

Vale ressaltar, que o que incapacitava Hamlet não era um conflito de ação concernente a justiça, não há uma dúvida posta entre seu intento e a lei, o homicídio era a única lei, entretanto, ele só poderia efetivá-lo quando Hamlet está ferido de morte.

A articulação sobre o sujeito aqui não comporta nenhuma dimensão filosófica, o sujeito é um ser que fala e está em uma relação sempre complexa com o significante. O Outro é o lugar da verdade, da palavra evocada cada vez que o sujeito almeja uma articulação. Dito melhor, o efeito da palavra instaura um lugar outro, o lugar do Outro como lugar da verdade, terreno estritamente do simbólico. A referência ao Outro comporta uma dimensão mais além quando retomada pelo sujeito, a partir do ponto do Outro constituindo a questão: *O que quero?*

Mas se o Outro é o lugar da verdade o que há de encontrar o sujeito quando se depara com o mais além do Outro, o que está aí? Para Lacan:

Mais além da demanda alienada nesse sistema de discurso que está em A (Outro), apoiando-se no lugar do Outro, o sujeito, prosseguindo seu impulso, se pergunta o que é ele como sujeito. O que há de encontrar mais além do lugar da verdade, então? Mas além do lugar da verdade, se encontra a hora da verdade. (LACAN, 2014[1958-1959], p.327, tradução nossa)

No mais além do Outro, do discurso do Outro – onde se forma os tropeços do inconsciente –, que o sujeito avança com sua questão, ele aponta, em último termo, para o momento do encontro consigo mesmo, com seu querer.

No discurso o sentido se constitui a partir do encadeamento das palavras que se despreendem do Outro. Assim, uma resposta é sempre o significado do Outro, o que brota do seu lugar $S(\bar{A})$.

Há, entretanto, um mais além onde o sujeito se questiona: *Quem fala? O que me tornei?* Nesse nível a resposta é o significante do Outro barrado $S(\bar{A})$. Em Hamlet tem-se o acesso ao sentido do $S(\bar{A})$. O que Hamlet nos ensina por meio do pai é algo sobre a traição do amor de forma nefasta, devastadora, a traição da mulher amada para com o amor puro do rei.

O $S(\bar{A})$ não invalida o que está no Outro (A), mas quer dizer que toda verdade tem estrutura de ficção. Que no lugar da palavra, dos significantes, da linguagem, falta algo. Falta um elemento do sistema que só pode ser um significante, e é isso que é representado no $S(\bar{A})$ de maneira mais radical. “Esse é, se me permitem, o grande segredo da psicanálise. O grande segredo é: *Não há Outro do Outro.*” (LACAN, 2014[1958-1959], p.331, tradução nossa – grifo nosso).

Sabe-se que para a Psicanálise, o sujeito que fala é concebido de maneira distinta daquela reconhecida na filosofia tradicional, em que os questionamentos apelam para uma forma de subjetivação ininterrupta: *sou o que penso que sou na medida que sou*. Na psicanálise reitera-se o: *sou justamente aí onde não estou pensando, pela razão que penso que sou, penso no lugar do Outro*. Resultado: o sujeito é diferente daquele que pensa que é, posto que, não há nenhuma garantia que o Outro possa lhe devolver a sua essência de verdade. *Não há Outro do Outro*, ou, não há no Outro nenhum significante que possa responder sobre o que alguém é. Com isso, a verdade do inconsciente é uma verdade sem verdade. (LACAN, 2014[1958-1959], p.332, tradução nossa)

O significante que falta está na barra que recai sobre o Outro, o que ele não dispõe é daquilo que concerne ao sujeito, uma parte de si que foi sacrificada simbolicamente, na medida em que adquiriu função significante, trata-se da função enigmática do falo.

O falo é aquilo que do organismo se sacrifica à vida, ao empuxo vital. Assim, o falo é o símbolo da vida que adentra no universo significante, entretanto, ele não está disponível no Outro que não garante a sua significação. Com isso, quando se convoca no Outro uma resposta ao sujeito o que se encontra é o $S(A)$.

A resposta dada pelo Outro se apresenta como revelação. Entre o que o sujeito solicita e a resposta do Outro ver-se-á o desejo. Então, em Hamlet não se pode fugir do desejo da mulher, a questão do homem com a mulher. No diálogo de Hamlet com a mãe e na sua relação com Ofélia, que está presente para representar o falo. Ofélia é um dos elementos mais importantes para Hamlet, para aquele que perdeu a via do seu desejo.

Dito isso, o que Lacan nos demonstra com Hamlet? – Que o desejo só pode ser verificado em sua relação com o desejo do Outro. Que há o domínio do desejo do Outro sobre Hamlet, que é o desejo materno, o sujeito primordial da demanda, onipotente, enquanto detentor do pensamento. Na perspectiva de Hamlet, enquanto sujeito, o desejo do Outro, o desejo materno, se apresenta como aquele que não escolhe o objeto ideal, objeto exaltado, que é o pai. Ela escolhe o objeto repulsivo, desvalorizado, que revela seu gozo.

E o que se presencia diante de tal situação, é a queda de Hamlet, a desapareção do seu desejo, da sua vontade. Assim, frente a situação com a mãe, Hamlet revela o essencial da dependência do desejo do sujeito ao Outro. Por quanto, essa situação repercute em Hamlet, na sua subjetividade que se constitui e se articula no Outro e que só pode ser completamente compreendida na dimensão imaginária que é o suporte do desejo. Aí, onde se poderia encontrar a assunção do sujeito, ou seu querer essencial, há um ponto de indeterminação, que está no nível inconsciente. Da pergunta do sujeito, da sua questão, a linha de chegada está no que se articula no fantasma ($\$a$), aí está toda paixão humana marcada pelos rasgos da perversão.

2.6 O LIMITE DO SIMBÓLICO

Prosseguimos na leitura do texto lacaniano privilegiando aquilo que oferece subsídios para a reflexão sobre o sujeito na contemporaneidade, utilizando como fio condutor o objetivo de identificar, acompanhando o ensino lacaniano, aquilo que questiona a supremacia do

simbólico e apresenta-se como gozo. Para isso, avançamos na pesquisa pela via do objeto fora-do-significado para podermos chegar ao objetivo proposto para o presente trabalho.

Miller (2006)¹⁸ evidencia que no ensino lacaniano existe um binarismo que opõe verdade e gozo. O regime da verdade diz sobre a travessia, a errância, a dissimulação, a decifração, a surpresa, e, em contrapartida, o regime do gozo vem dizer da positividade somente admitindo alternância do mais para o menos. Na primeira perspectiva – da verdade –, pode-se considerar um ponto de basta na experiência, no momento da travessia da fantasia. Na segunda – do regime do gozo –, não há um ponto absoluto. De forma equivalente o desejo é o caminho da intermitência, enquanto a pulsão é constância; pelo lado do sintoma e da verdade há falta e, no lado do gozo, não há.

Assim, como mencionado, o sujeito lacaniano é *falta-a-ser* é o sujeito do significante, representado pelo significante e para o significante que encontra o gozo, o fora do sentido, sob as formas do objeto *a* da fantasia, estando de alguma maneira, separado do gozo pelo Outro, que lhe retorna sob a forma do objeto *a*.

Vale ressaltar que, inicialmente, no *Seminário 04: A relação de objeto*, (1995[1956-1957]) com a introdução do conceito de falo, Lacan reduz a pulsão ao desejo e trata o gozo a partir do significante. Neste ensejo, o conceito de falo é análogo ao da pulsão, enquanto fronteira entre o psíquico e o somático.

Contudo, se do *Seminário 04* (1995[1956-1957]) até o *Seminário 06* (2014[1958-1959]) vê-se nas reflexões a prevalência do desejo, a tentativa de compreendê-lo, inclusive, via o grafo, no *Seminário 07: A ética da psicanálise* (1997[1959-1960]), Lacan se aproxima da ideia de um gozo não saturado pelo significante falo, pelo simbólico.

Neste momento, o gozo permitirá a Lacan o avanço teórico necessário, se por um lado ele havia, exaustivamente, pensado a Psicanálise a partir das referências da ordem simbólica, chegará a um ponto em que reconhece que sempre restará algo.

Por isso, como foi explorado nos tópicos anteriores deste trabalho, Lacan tomará o objeto como aquele que se inscreve na fantasia, entretanto, ele escapa do domínio do Nome-do-Pai. Se anteriormente Lacan acreditava que o interesse infantil em relação aos objetos era negativizado na fase fálica, a partir da significação do falo com a incidência da metáfora

¹⁸MILLER, J-A. *Opção Lacaniana*, 2006.

paterna, posteriormente, acompanhando Freud, compactuará com a idéia de que algo escapa, que algo do gozo permanece como restos não absorvidos que sempre retornam.

Assim, não há maturação nem maturidade do desejo no inconsciente. Existe um resto permanente que liga de maneira deslizante e infinita, o desejo inconsciente à fantasia. A isso identificamos os elementos que produzem gozo como fora da significação do falo, ou dos efeitos da castração. É, afinal, um gozo perverso, sem norma, apartado dos efeitos da ordem simbólica. Por isso, em 1959-1960, no *Seminário 07*, Lacan questionará o conceito freudiano de prazer, recorrendo a Aristóteles para valorizar o que ultrapassa os seus limites e, por isso, ligará o gozo à transgressão.

Com isso, no percurso do seu ensino introduz o conceito de gozo por diferentes ângulos: primeiramente como imaginário, pelo seu caráter inerte em relação ao simbólico. O imaginário revela sob essa perspectiva um gozo que se apresenta sempre no mesmo lugar, sendo o significante aquele que desliza na dependência da dialética metonímica, como foi dito.

Posteriormente, ligará o gozo ao desejo, gozo que enquanto pulsão tem uma faceta de função substitutiva, caracterizado pelo deslizamento na busca por satisfação. Por fim, ter-se-á o conceito de gozo no *Seminário 07*, como mencionado, um gozo da transgressão, do excesso. Verificar-se-á aí a evolução da teoria lacaniana sobre o gozo: da inércia, ao deslizamento e, finalmente, ao excesso.

Para ligar o gozo ao excesso Lacan insiste em que a ordem simbólica, o significante como tal, modera o gozo, a partir da domesticação reduzindo-o, encadeando-o, regulando-o pela representação significante. Por outro lado, desse processo sempre ficará um resto que não se deixa capturar pela representação. Com isso, enfatiza a ideia freudiana de que a libido conserva sua fixidez arcaica que denuncia os restos irreduzíveis que não se deixam dialetizar pela ordem simbólica, se por um lado a libido circula na rede pulsional a partir das representações e suas substituições, por outro, ela se encontra investida nos resíduos não apreendidos na genitalidade, aqueles cuja qualidade é não se fazer incluir na representação do significante fálico.

2.7 A falta e o objeto fora-do-significado

No *Seminário 07* (1997[1959-1960]), Lacan nos dirá que para tratar o problema da ética em psicanálise, seu tema central, tem-se que passar inevitavelmente pela questão da moral que nos conduz ao universo da falta, da atração à falta, falta no seu aspecto mórbido que a religião tentou, muitas vezes, reduzir ou amenizar. Isto porque a experiência moral coloca o homem em referência à sanção e não apenas em referência a lei, e lhe dá a direção para um bem almejado, clamado como ideal. Mas, se a Psicanálise é a experiência que favorece o desejo, “a gênese da dimensão moral não se enraíza em outro lugar senão no próprio desejo.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.12). Posto que, é a partir do desejo que se apresentará aquilo que identificamos como censura.

Lacan considera que na filosofia do século XVIII e nas experiências nela inspiradas, tentou-se ultrapassar o desejo com a apologia ao homem do prazer irrestrito. Entretanto, não se pode negar o seu fracasso, na medida em que, quanto mais se tentou diminuir as obrigações e funções da ordem social e o caráter imperativo da moral, mas se viu aumentarem as patologias dessa experiência. Estamos diante de um homem ainda mais cheio de leis e de deveres do que antes do pensamento libertino.¹⁹

No rastro do desejo, aquilo que concerne a Psicanálise, considera-se o que foi explorado na experiência de Freud: a perversão polimorfa. Infelizmente, nos dirá Lacan, os psicanalistas em relação à perversão polimorfa concluíram que, por fim, haveria uma harmonia. Por isso, neste ensejo, a Psicanálise teria por finalidade apaziguar a culpa, a domaçaõ do desejo perverso que demonstrava a sua universalidade e função.

Sobre a dimensão do supereu, instância moral, obscena e feroz, que normalmente é considerado ao se tratar da questão da moral, Lacan dirá que sua gênese não deve ser tomada apenas considerando as necessidades coletivas, devendo-se individualizar a sua amplitude a partir do registro do significante e da lei do discurso. Afinal, a experiência moral não está

¹⁹ Lacan propõe que se investigue a ética, a lei e a moral, considerando a literatura libertina, sua dimensão erótica, que exige que Deus responda à amoralidade, e que verifiquemos o que a análise mantém de afinidade com essa experiência. (LACAN, 1997[1959-1960], p.12).

ligada apenas àquilo que denominamos de supereu, mas também se relaciona com a ascese freudiana: *Wo Es war, sollichwerden*, “ali onde Isso estava o eu deve advir”. Porque o eu é quem coloca para si as questões do que quer e o faz a partir de imperativos estranhos (supereu), paradoxais, cruéis, que são propostos por sua experiência mórbida.

E Lacan se questiona, observando essas coordenadas: Quais os fundamentos da nossa ação que derivam de uma reflexão ética? Qual a importância da fala? O que devemos fazer para agir de uma maneira reta, correta, dada a nossa condição de homem?

E com estas indagações, no Seminário em análise apresenta como questão central tratar do imperativo da moral, decerto reconhecido no homem. Sua hipótese é de que a moralidade, “a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real – o real como tal, o peso real.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.31). Vale ressaltar que Lacan anuncia que tratará no seminário da questão da ética e da moral a partir das categorias fundamentais: simbólico, imaginário e real. Aqui, neste momento do ensino, ele articula o que do simbólico e do imaginário compõe o real, e a relação deste último com o homem. O real, nesta perspectiva, mistura-se com a ficção:

Em Freud a característica do prazer, como dimensão do que encadeia o homem, encontra-se totalmente do lado fictício. O fictício, efetivamente, não é, por essência o que é enganador, mas, propriamente falando, o que chamamos simbólico. Que o inconsciente seja estruturado em função do simbólico que aquilo que o princípio do prazer faz o homem buscar seja o retorno de um signo que o que há de distração naquilo que conduz o homem, sem que ele saiba, em seu comportamento seja aquilo que lhe dá prazer por ser de alguma forma uma eufonia, que aquilo que o homem busca e reencontra seja seu rastro em detrimento da pista – é a importância disso que preciso medir no pensamento freudiano, para também poder conceber qual é, então, a função da realidade. (LACAN, 1997[1959-1960], p.22).

O que o homem busca na realidade é a felicidade e para realizar essa felicidade não há nada preparado. Essa é a mudança que Freud empreende, indicando que a realização do homem quando em direção à realidade exige moderação, parcimônia da energia do prazer. Assim, para Lacan “a lei moral se afirma contra o prazer.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.31).

Acompanhando o pensamento de Freud da oposição do princípio do prazer ao princípio de realidade chega-se à formulação de que, para além do princípio do prazer, há a pulsão de morte. A pulsão de morte é uma lei para além de toda lei, governa a nossa relação com o

mundo e é por isso que a realidade torna-se um termo problemático, incluso quando em relação à ética, por que, a realidade é a realidade psíquica.

Entretanto a ação moral adentrou no real, ponto de presença da Psicanálise, “os limites éticos da análise coincidem com os limites da sua práxis. Sua práxis não é senão prelúdio da ação moral como tal – a dita ação sendo aquela pela qual desembocamos no real.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.32).

Na análise busca-se uma verdade libertadora, essa verdade não é a de uma lei superior, trata-se de um ponto de subtração do sujeito, uma verdade particular. Essa verdade que não deixa de ter uma dimensão universal, mas que se apresenta em cada sujeito de maneira particular e insistente, é o *wunsch* (desejo), que se encontra como fundamento de todo comportamento, experiências de prazer ou sofrimento que revelam sua magnitude, seu caráter irredutível, derivado das profundezas do sujeito, das fases regressivas ou do infantil.

Mas então, para Freud, o princípio de realidade é precário: “A realidade é precária. E é justamente na medida em que seu acesso é tão precário que os mandamentos que traçam sua via são tirânicos [...]. O princípio de realidade governa o que ocorre no nível do pensamento” (LACAN, 1997[1959-1960], p.43-46), pois do pensamento retorna algo que se articula em palavras e chega ao consciente.

Existem, pois, três níveis que se articulam em três ordens: no primeiro há o sujeito da experiência que corresponde ao par de opostos, princípio de realidade e princípio de prazer. Depois, há a oposição entre pensamento e percepção, o que Freud denomina realidade psíquica, aquilo que se revela como divisão entre pensamento (de busca, de reconhecimento e de reencontro com o objeto) e percepção (ligada à atividade alucinatória, ao princípio do prazer, à ficção). Sobre o sujeito, aquilo que se apresenta no nível do princípio do prazer é o seu bem, se o prazer governa a atividade subjetiva aí está o bem que o sustenta. A adequação da realidade não está assentada em um bem qualquer.

Para avançar com sua elaboração, Lacan introduzirá o termo *Das ding* – de Freud – para dizer que em Freud existe uma insuficiência para tratar a oposição entre o princípio de prazer e o princípio de realidade e que há ambiguidades que resultam em algo da ordem do significante.

O recalque opera sobre os significantes, “É apenas a partir disso que Freud ressalva que é possível falar, no sentido analítico do termo, no sentido rigoroso, e diríamos operacional, de

inconsciente e consciente.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.60). A posição do esquizofrênico, por exemplo, aponta para um problema maior do que verificado no neurótico, com relação a representação.

Sabe-se que as coisas do mundo são organizadas pelo universo das palavras, o processo simbólico, sua ordem, governa o mundo. Aqui vale uma distinção: a coisa, enquanto *sache* é o produto da ação humana que, por sua vez, é governada pela linguagem, situação que em muito difere do que se verifica no mundo animal. Em outro sentido, as coisas respondem pela ação humana, são derivados dela, estão na superfície, no pré-consciente. A palavra tem relação de reciprocidade na medida em que se articula à coisa, uma ação, terá esse objeto, a coisa, destacado. Assim, *sache* (coisa) e *wort* (palavra) permanecem ligados por esse movimento de articulação, formando um par. Isso é diferente de *das Ding*.

Do que se trata então, em *das Ding*? – Em *das Ding*, a coisa não está em relação com a palavra que se cria para nomear a coisa: “o que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo” (LACAN, 1997[1959-1960], p.61), segredo que está implicado naquilo que conhecemos como princípio de realidade e naquilo que ele fracassa, já que ele se impõe por uma necessidade, pela urgência do estado de vida.

Neste ensejo, em uma lógica quantitativa, os órgãos sensoriais são um crivo da realidade, entretanto, de maneira descontínua, o mundo exterior passa a ser subjetivado a partir de uma escolha: “O homem lida com peças escolhidas da realidade.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.63). Na lógica qualitativa, sempre opaca e enigmática, um signo nos adverte da presença de alguma coisa na realidade, no mundo exterior, revelando que é com esse mundo que o homem se depara. O mundo exterior é a coisa que a consciência deve lidar.

O inconsciente, como nos adverte Freud, funciona do lado do princípio do prazer. O princípio de realidade domina os campos do pré-consciente e consciente, com a ordem do discurso articulável e ordenável. Os processos de pensamento são inconscientes, posto que neles o domínio é do princípio de prazer, eles chegam a consciência porque podem ser verbalizados, sua aplicação os leva ao princípio de realidade, ao alcance da consciência para orientar-se frente ao mundo real. Por isso, as palavras se apresentam de forma enigmática ao sujeito, sempre de maneira problemática na articulação para compor as ideias. O processo de pensamento é inconsciente, mas é com ele que se tem acesso a realidade que nos é acessível pelo movimento da fala. (LACAN, 1997[1959-1960], p.65).

Mas, o que nos interessa é o momento da primeira apreensão da realidade pelo sujeito, posto que é nesse momento que a coisa, *Ding* é isolada como o estranho. Freud nos diz que na prova de realidade, considerando o primeiro objetivo, não se almeja encontrar um objeto que corresponda ao objeto perdido (Outro originário), mas é a ânsia de reencontrá-lo, de tê-lo que está presente. O que isso significa? Que *Ding* como o estranho corresponde ao primeiro exterior, que orienta, que é o referente do sujeito em relação ao mundo dos seus desejos. Evidentemente, como se sabe, o sujeito não irá reencontrar o objeto, que será sempre perdido como tal, entretanto, alguma coisa permanece aí, esperando. “O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.69). O que se encontra são as coordenadas do prazer, a ânsia de encontrá-lo. O mundo da percepção, como sistema de referência, dependerá dessa alucinação original. “o que é buscado é o objeto em relação ao qual o princípio do prazer funciona. Esse funcionamento é, no tecido, na trama, o suporte a que se refere toda experiência prática.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.69-70).

O objeto que qualificamos como perdido, em verdade, nunca foi perdido apesar da ânsia de reencontrá-lo. Na direção do objeto, as representações se atraem a partir de uma organização mnemônica, de um trilhamento e, também, por uma concatenação que o aparelho neuronal apresenta na sua forma material e cujo funcionamento está regulado pelo princípio do prazer.

Para esclarecer, Lacan utiliza como referência a *Carta 52*²⁰ de Freud para Fliess. Nesta carta Freud dirá que o acesso histérico não é uma descarga, a ação psíquica – no caso das histéricas –, seu comportamento, seu gesto, sua cena, tudo está regulado pelo Outro, “o Outro pré-histórico, inesquecível que ninguém mais atingirá nunca mais.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.70).

E conclui:

O que encontramos aqui permite-nos uma primeira aproximação daquilo que está em questão na neurose e de compreender o seu correlativo, o seu termo regulador. Se o fim da ação específica que visa a experiência de satisfação é o de reproduzir o estado inicial, de reencontrar *das Ding*, o objeto, compreendemos vários modos do comportamento neurótico. (LACAN, 1997[1959-1960], p.70)

²⁰FREUD, S. (1896) *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (Carta 52)*, 1996.

Assim, nessa perspectiva, pode-se dizer que existe uma experiência de fundo com o objeto, *das Ding*, sobre a qual o neurótico se organiza. Na histeria verificar-se-á o movimento de recriar o estado de relação com este objeto que é, neste caso, o suporte da aversão, da insatisfação. No caso da neurose obsessiva, a experiência de prazer com *das Ding* é aquela que traz prazer em demasia, criando uma situação que o obsessivo tentará evitar. *Das Ding*, por fim, deve ser tomado como a “tendência a reencontrar” aquilo que funda a experiência humana em direção ao objeto.

Contudo, o princípio do prazer regula a busca do objeto que se apresenta em rodeios, conservando uma distância em relação ao fim. A transferência de representação em representação mantém a busca afastada daquilo em torno do que ela se apoia. O objeto fora-do-significado determina a busca, regula o trajeto, entretanto, o que fixa e modela o eterno retorno – retorno que deve ser mantido à distância – é o princípio de prazer que faz com que encontre, ao final, apenas uma satisfação secundária. A busca depara-se com a satisfação relacionada com o objeto, mas ela se modela, se ajusta, considerando o princípio do prazer, ele é o responsável por regular certa quantidade de excitação que se organiza sob a lógica do prazer e desprazer.

Assim:

Das Ding é originalmente o que chamaremos de fora-do-significado. É em função desse fora-do-significado e de uma relação patética a ele que o sujeito conserva sua distância e constitui-se num mundo de relação, de afeto primário, anterior a todo recalque. Toda a primeira articulação do *Entwurf* é feita em torno disso. (LACAN, 1997[1959-1960], p.71)

Porquanto, é em relação a *das Ding* que se assenta a orientação subjetiva que reconhecemos como a escolha da neurose, termo que comporta toda a função do princípio do prazer. Por isso, considerando esse ponto de partida, é da relação do sujeito com *das Ding* que alguma outra coisa irá se organizar, como oposto, como avesso, substituindo a realidade ordenadora e determinante, mas muda e fora-do-sentido que é *das Ding*.

Neste ensejo, Lacan recorre a Kant por entender que este, através da filosofia da ciência, mais do que qualquer outro filósofo, vislumbrou a dimensão de *das Ding*. Em certa medida *das Ding* é “a trama significante pura”, máxima universal, despojada de relações com o indivíduo, e é preciso que se apresente uma ação, uma ação moral, como uma regra do *gute* (bem).

Aquilo que está num nível superior a trama significativa que é responsável pela maquinaria inconsciente, do processo primário, o que está acima disso, são as coisas mudas, entretanto, destaca-se que as coisas mudas não são aquelas que não têm relação alguma com as palavras, mas aquilo que se cala como resposta.

Importante neste momento é destacar que para Lacan, a partir deste momento o Outro tem uma dimensão considerada como *das Ding*, situando-se no nível em que se instaura a gravitação das representações inconscientes.

Das Ding é o que – no ponto inicial, logicamente, da mesma feita, cronologicamente, da organização do mundo no psiquismo – se apresenta, e se isola, como o termo de estranho em torno do qual gira todo o movimento da *vorstellung* (noção/representação) que Freud nos mostra governado por um princípio regulador, o dito princípio do prazer, vinculado ao funcionamento do aparelho neurônico. É em torno desse *das Ding* que roda todo o processo adaptativo, tão particular no homem visto que o processo simbólico mostra-se aí inextricavelmente tramado. (LACAN, 1997[1959-1960], p.76.)

2.8 *Das Ding* e a lei

O princípio de realidade comporta toda a dimensão do *Uberich* (supereu), aquilo que podemos chamar de consciência moral, sobre que pesa o imperativo dos mandamentos que, para Lacan, traduz-se em saber a posição inconsciente. Sobre o fundamento da moral Freud nos anuncia a afirmação da descoberta da lei fundamental, primordial, fundamento da cultura enquanto oposição à natureza, que é a lei universal da interdição do incesto.

Assim, quando articulamos o que foi dito sobre *das Ding* com aquilo que Freud nos ensinou sobre a instância da moral, não deixamos de entrever que a relação da criança com a mãe pode ser bem compreendida considerando o complexo materno, na medida em que a mãe ocupa o lugar de *das Ding*, e o correlato disso é o desejo do incesto, o desejo essencial. Trata-se, portanto, de considerarmos o trilhamento de *das Ding* como relacionado ao desejo fundamental e, em contrapartida, a interdição como princípio da lei fundamental, que suporta todo o desenvolvimento cultural e suas ramificações.

Como nos confirma Lévi-Strauss, a dimensão da lei se introduz com o significante e sua combinatória, a partir da lei do casamento e do interdito – particularmente, é na troca das

mulheres que se organizam as estruturas elementares com a ordem da aliança social, como nova dimensão, ao lado da hereditariedade. Entretanto, vale ressaltar, com Lacan, a importância do interdito na relação mãe e filho: “É na ordem da cultura que a lei se exerce. A lei tem como consequência excluir o incesto fundamental, o incesto filho-mãe, que é o que Freud salienta.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.87). Ponto mais enigmático, obscuro e irreduzível entre a cultura e a natureza.

É exatamente aí, no nível inconsciente, que se situa a relação irremediável da cultura, entre a lei do incesto com *das Ding*. Isso porque, nos dirá Lacan: “O desejo da mãe não poderia ser satisfeito, pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.87). É a busca – regulada pelo princípio do prazer –, daquilo que ele não poderá reencontrar, que situa o homem na lei da interdição.

Essa acepção pode ser encontrada no nível do discurso, que se articula a partir do saber, no nível pré-consciente e consciente e que porta em si a lei, os mandamentos que Deus teria anunciado a Moisés. Para Lacan, para além do seu caráter interdutivo, os mandamentos, que comportam todas as regras instituídas pelo conjunto da humanidade civilizada, revelariam os mandamentos da própria fala.

Dirá:

Os dez mandamentos, não poderíamos interpretá-los como algo muito próximo daquilo que funciona efetivamente no recalque do inconsciente? Os dez mandamentos são interpretáveis como destinados a manter o sujeito à distância de toda realização do incesto, como uma condição, e uma só, que é a de nos darmos conta de que a interdição do incesto não é outra coisa senão a condição para que subsista a fala. (LACAN, 1997[1959-60], p.89).

Desta maneira, é sobre eles que estão articulados os pontos de ancoragem que regulam a distância do sujeito de *das Ding*, e se põem como condição para a fala e como motivo da sua subsistência.

Entretanto, eles, os mandamentos, não são condição para a vida social, eles são a própria revelação das nossas ações, na medida em que somos os transgressores do seu dito e, é exatamente por isso, que uma sociedade progride.

Neste ensejo, Lacan, nos dirá: “O real, disse-lhes eu, é o que se reencontra sempre no mesmo lugar.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.90). Essa compreensão é indispensável para refletir sobre a crise da moral, questioná-la no nível dos imperativos: “Este é o ápice, ao mesmo tempo, kantiano e sadista da Coisa, o que faz com que a moral se torne, por um lado, pura e simples aplicação da máxima universal, por outro, puro e simples objeto.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.90). Assim, enquanto o bem for uma visada transcendência que ditará os deveres dos homens, o mal e sua exaltação portarão um valor subversivo e revolucionário.

O passo dado por Freud, no nível do princípio do prazer, é o de mostrar-nos que não há Bem supremo – que o Bem Supremo, que é *das Ding*, que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem proibido e que não há outro bem. Tal é o fundamento, derrubado, invertido, em Freud, da lei moral. (LACAN, 1997[1959-1960], p.90).

Das Ding está no âmago do mundo subjetivo, no centro, mas como excluído e, seu ao redor, está o mundo inconsciente organizado a partir das leis do significante. Este primeiro Outro pré-histórico, primeira posição do “sujeito”, entretanto alheia a ele, no nível inconsciente, uma representação representa. Isso significa, que *das Ding* como signo representa a representação na sua função de apreensão, “pela qual toda representação se representa uma vez que ela evoca o bem que *das Ding* traz consigo.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.92).

Falar de bem já significa um atributo. O bem revela a estrutura de trilhamento inconsciente, o sistema significante, é com isso que o sujeito se relaciona com o seu bem.

O bem é o resultante já lhe é indicado como a resultante significativa de uma composição significante que se encontra convocada no nível inconsciente, isto é, lá onde ele absolutamente não domina o sistema de direções, de investimentos, que regulam profundamente sua conduta. (LACAN, 1997[1959-1960], p.93)

E Lacan recorre a *Crítica da razão pura* de Kant (1781), como referência para nos dizer que o termo kantiano de *whol* refere-se ao bem em questão, bem que é *das Ding*. O inconsciente funciona segundo as leis do *lust* e do *unlust* (prazer e desprazer), obedecendo ao *wunsch* (desejo) indestrutível, que se repete em cada signo. Assim se regula a distância entre o sujeito e *das Ding*, fonte do bem considerando o princípio do prazer, naquilo que Kant nos indicou e a psicanálise reitera, como o bom objeto (*Gute des objekts*).

Para além do princípio do prazer verifica-se o objeto bom, *das Ding*, que na experiência inconsciente é “aquilo que desde logo constitui a lei.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.93). Entretanto, a lei de *das Ding* é a lei insensata, caprichosa, arbitrária, que não dá garantias ao sujeito e, por isso mesmo, ele é também o objeto mau. Objeto ao qual o sujeito não tem acesso, posto que, não há articulação possível, não há metáfora neste nível pelo que, o que se encontra, são sintomas de defesa.

O que isso significa? – Que o eu se defende com a mutilação, que se processa considerando o inconsciente e sua dimensão significativa, não apenas as suas leis de metáfora e metonímia, mas com “a mentira sobre o mal.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.93).

Assim, “no nível inconsciente o sujeito mente. E essa mentira é sua maneira de dizer a verdade acerca disso.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.94). Lacan nos dirá, utilizando um caso clínico de Freud,²¹ que quando uma experiência de caráter sexual entra em ressonância com uma outra experiência anterior, verificar-se-á como produção um sintoma que encobre, a partir de uma representação mentirosa, a verdade que será evidenciada no “só-depois”. Essa é a relação do sujeito com *das Ding* enquanto objeto mau, que não se manifesta de outra maneira além do sintoma.

A partir dessa elaboração, devem-se considerar as questões éticas do sujeito, ou seja a formulação que se apresenta no seu nível consciente e pré-consciente como mandamentos, possuindo uma relação com o segundo princípio, o princípio de realidade. Esse princípio é correlato ao do prazer, na medida em que extrai as suas consequências para o sujeito a partir da relação com o primeiro: “A realidade se coloca para o homem, e é por isso que ela o interessa, como sendo estruturada, e como sendo o que se apresenta em sua experiência como o que retorna sempre ao mesmo lugar”. (LACAN, 1997[1959-1960], p.95).

Sob a lógica do princípio da realidade e, portanto, do retorno, situa-se toda a elucubração sobre a ética. Ela não é apenas um sistema de obrigações que permite o laço social a partir da lei. Deve-se considerar, na sua reflexão, as estruturas elementares do parentesco, momento em que o homem também se apresentava como objeto, signo, elemento de troca, troca entre as mulheres que impunha, por fim, a submissão do homem à lei do inconsciente. A ética se coloca para o homem no momento em que ele busca o bem, de maneira inconsciente, considerando sua relação nas estruturas sociais. Essa condição o coloca em estreita relação

²¹ Lacan se refere a paciente Emma Eckstein. In: FREUD, S.(1950[1895]) Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (Projeto para uma Psicologia Científica), 1996.

entre o seu desejo e a lei, posto que é o desejo do incesto que regula sua conduta enquanto esteja mantido à distância. Essa distância não deixa de ser uma proximidade. Proximidade consigo mesmo, relação intermediada pela lei no encontro com seu próprio desejo: “A lei moral se articula com a visada do real como tal, do real na medida em que ele pode ser a garantia da Coisa”. (LACAN, 1997[1959-1960], p.97).

Lacan retorna a Kant, para quem o texto é fundamental na reflexão sobre a contemporaneidade. O bem supremo, a que Kant se refere, não comporta a oposição entre o bem de si mesmo e o do seu próximo, e essa não é a finalidade da ação moral. A fórmula de Kant, segundo Lacan, pode ser lida como: “age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos”. (LACAN, 1997[1959-1960], p.98). Essa é a máxima da ética kantiana, o axioma moral que, levado a seu limite, faz da boa vontade a garantia da ação benéfica. Essa expectativa, entretanto, é a prática do impossível, e o próprio Kant duvida da sua possibilidade.

Mas, vale ressaltar, que Kant estabelece tal máxima como a que regula a nossa ação e a considera como a *lei da natureza*, aquela que somos convocados a viver, que afasta da ação práticas que estaríamos impelidos a consumir. E, como visto, Kant fala de lei da natureza e não de lei da sociedade que é criada e não se aplica à universalidade, sendo que pela sua transgressão as sociedades progridem.

Neste ensejo, Lacan recorre a Sade, mais particularmente ao livro *A filosofia de alcova* (1795) para nos dizer que o autor usa esses mesmos preceitos kantianos para tratar do antimoral. O que propõe Sade como máxima universal da conduta? – A destituição da autoridade, dos imperativos universais da lei moral, o advento da república, a calúnia, o incesto, o adultério, o roubo, etc. Em suma, Sade propõe: “Tomemos como máxima universal de nossa ação o direito de gozar de outrem, quem quer que seja, como instrumento do nosso prazer.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.100). Ao propor que todos levem a cabo uma atitude antimoral, a partir de uma sociedade natural, Sade pretende eliminar os elementos de sentimento, ponto as avessas que, entretanto, faz sua intersecção com a ética kantiana.

Verifica-se aí o marco que aponta para a impossibilidade das duas éticas, tanto aquela que propõe Kant, quanto a de Sade. Elas encontram seu impedimento na falta de apoio, de referência no princípio de realidade, não havendo chance de prosperarem. Entretanto, ressalta Lacan, Kant em um momento recorre a um correlato sentimental da lei moral que é a dor, “a

lei moral como princípio de determinação da vontade, pela mesma razão que ela causa danos a todas as nossas inclinações, deve produzir um sentimento que pode ser chamado de dor.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.102). Neste sentido também corrobora Sade. Assim, dirá Lacan:

[...] para atingir absolutamente *das Ding*, para abrir todas as comportas do desejo, o que Sade nos mostra no horizonte? Essencialmente a dor. A dor de outrem e, igualmente, a dor própria do sujeito, pois são, no caso, apenas uma só e mesma coisa. O extremo do prazer, na medida em que consiste em forçar o acesso à Coisa, nós não podemos suportá-lo. É o que constitui o lado derrisório, o lado – para empregar um termo popular-maníaco que salta a nossos olhos nas construções romanceadas de um Sade – a cada instante se manifesta o mal-estar da construção viva, exatamente isso que torna tão difícil, para nossos neuróticos, a confissão de alguma de suas fantasias. As fantasias, com efeito, num certo grau, num certo limite, não suportam a revelação da fala. (LACAN, 1997[1959-60], p.102).

Entretanto, se a ética kantiana e sadiana não encontram ressonâncias, a base religiosa, a dos dez mandamentos, permanece como referência maior de ética e de moral. Lacan ressalta o seu caráter privilegiado com a estrutura de lei, com o simbólico e com a fala, mas, mais fundamentalmente, ela aponta a verdadeira condição do sujeito, sua relação com *das Ding*, a Coisa, “*das Ding* como o próprio correlato da lei da fala em sua mais primitiva origem.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.105). A Coisa vive a partir da lei, dirá Lacan parafraseando São Paulo:

Quando eu estava sem Lei, eu vivia; mas sobrevivendo o mandamento, a Coisa recobrou vida, e eu morri. Assim o mandamento que me devia dar a vida conduziu-me à morte. Porque a Coisa, aproveitando da ocasião do mandamento, seduziu-me, e por ele fez-me desejo de morte. (LACAN, 1997[1959-1960], p.107).

O desejo dialoga com a lei e, no seu excesso, torna-se desejo de morte. Assim nos conduziu Freud ao tratar daquilo que transgride a lei, asseverando que para além da moral, há uma erótica.

2.9 Paradoxo do gozo

Lacan nos levará, por fim, a elaboração do que chamará de *paradoxo do gozo*, na sua articulação com a lei, como aquela que é fundada no Outro. Pensemos que quando Freud aponta a morte de Deus, com o mito moderno, em *Totem e tabu*²², reconhece-se o signo lacaniano de S(A), este signo nos diz da garantia do apelo ao Outro, garantia da lei articulada no inconsciente, entretanto, se o que se encontra é a *falta* (manque), depara-se com o significante da morte. É nesta posição, quando o Outro se esvai, que se verifica a suspensão da lei e articulamos o paradoxo do gozo.

Sobre a morte de Deus, a narrativa que trouxe essa concepção de forma mais plena foi o Cristianismo, ao apresentar o drama da Paixão que encarna a morte de Deus. Essa morte e sua representação na Paixão revela o ato que abole a lei e, no mesmo instante, a restabelece, a conserva como algo que apenas muda de plano, surgindo como “Amarás teu próximo como a ti mesmo”. A morte de Deus e o amor ao próximo, que não deixou de surpreender Freud como uma missão impossível, são solidários. Assim, pode-se reconhecer também aí o S(A).

É o anseio de felicidade, nos dirá Freud, que cria todo tipo de entrave quando o sujeito se confronta como o imperativo de amar ao próximo. Para Lacan essa resistência é a maneira de criar entraves ao gozo, é a barreira diante do gozo. Não posso amar o próximo como a mim mesmo porque neste lugar habita algo de intolerável e cruel.

Neste ponto pode-se explorar o que Sade nos ensina. “Ele demonstra a estrutura imaginária do limite” (LACAN, 1997[1959-1960], p.240). Ele transpõe, não na fantasia, mas no extremo, naquilo que provoca repugnância, no gozo absoluto e destrutivo, o mal pelo mal, “o Ser-supremo-em-maldade”. Neste ensejo, a Natureza é um sistema de atração e repulsa do mal, sua ética é da assimilação deste mal absoluto. A relação com o outro não consiste num ponto de similitude, mas naquele em que o semelhante é o estranho, o desconhecido no próprio eu. “Ressalto os engodos do semelhante, na medida em que é desse semelhante como tal que nascem os desconhecimentos que me definem como eu.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.241).

Assim, Lacan trabalha esse contrassenso: define-se o eu, o eu mesmo, por algo que porta uma diferença, diferença que não deixa de se apresentar a partir dos pontos de semelhança com o outro. E Lacan recorre à etiologia do termo *mesmo*:

[...] o mais eu mesmo de eu mesmo, o que está no âmago de mim mesmo (*moi-même*), e para além de mim na medida em que o eu se detém no nível dessas paredes nas quais se pode colocar alguma etiqueta. Esse interior, esse

²² FREUD, S. (1913[1912-13]) *Totem e Tabu*, 1996.

vazio, sobre o qual não sei se pertence a mim ou a alguém, é o que serve, pelo menos em francês, para designar a noção de mesmo (*même*). (LACAN, 1997[1959-60], p.242)

Com isso, amar o próximo, ir em direção a ele, faz-nos deparar com um tipo de maldade que promove o recuo, recuo da possibilidade de amar o próximo; maldade que é tanto do outro quando do eu, quando se transpõe os limites do outro como semelhante.

A obra de Sade revela a condição do “homem do prazer”, um passo a mais da fascinação que o próprio imaginário impõe quando desafia o recato, “obra não ultrapassável, disseram, no sentido de um absoluto do insuportável, do que pode ser expresso por palavras no que se refere à transgressão de todos os limites humanos.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.245)

Assim, quando consideramos o que já foi evidenciado, o vazio como central, é que se dará mais um passo, comungando com o sistema sadiano, ao identificar no gozo o despedaçamento do corpo do outro, remetendo-nos ao objeto parcial da Psicanálise.

Por fim, Lacan reitera neste Seminário que a questão da realização humana está intrincada na função do desejo. Neste sentido, deve-se considerar que o lugar do significante, da sua articulação, está posto de entrada, antes de qualquer coisa que se refira à experiência humana e é a partir desta estrutura que o homem irá situar *a posteriori* a sua necessidade inicial. O homem está enredado no campo do inconsciente, campo que comporta uma *spaltung*, e é em relação a ela que deve se articular a função do seu desejo. Por isso, o desejo apresentará um ponto de obstáculo, de resistência que impossibilita que a experiência do homem seja de integração. Nos dirá Lacan:

“Problema do gozo, visto que ele se encontra como que soterrado num campo central, com aspectos de inacessibilidade, de obscuridade e de opacidade, num campo cingido por uma barreira que torna seu acesso mais do que difícil ao sujeito, inacessível, talvez, uma vez que o gozo se apresenta não pura e simplesmente como a satisfação de uma necessidade (*besoin*), mas como a satisfação de uma pulsão”. (LACAN, 1997[1959-60], p.256).

A pulsão é o que comporta toda a complexidade, pois nela não se verifica apenas uma energética, mas, incluso, uma dimensão histórica. Isso significa que sendo histórica ela comporta a dimensão de uma insistência já que se refere a algo que foi memorizado. “A rememoração, a historização, é coextensiva ao funcionamento da pulsão no que se chama de

psiquismo humano. É igualmente lá que se grava, que entra no registro da experiência, a destruição.” (LACAN, 1997[1959-1960], p.256).

Assim, a pulsão de morte situa-se no âmbito histórico, posto que ela se articula a partir da cadeia significante, entretanto, ter-se-á em mente que a pulsão como destruição se manifesta para além da tendência do retorno ao inanimado. Ela é uma “vontade de destruição.

“Se tudo o que é imanente ou implícito na cadeia dos acontecimentos naturais pode ser considerado como submetido a uma pulsão dita de morte, é somente na medida em que há a cadeia significante” (LACAN, 1997[1959-1960], p.259). Assim, se a pulsão é vontade de destruição ela é também vontade de criação, de recomeçar a partir do nada, “algo que é registrado na cadeia significante e suspenso à sua existência” (LACAN, 1997[1959-1960], p.260)

Assim, dirá Lacan:

[...] a noção da pulsão de morte é uma sublimação criacionista, ligado a esse elemento estrutural que faz com que, desde que lidamos com o que quer que seja no mundo que se apresenta sob a forma da cadeia significante, haja a uma certa altura, mas certamente fora do mundo da natureza, o para-além dessa cadeia, o *exnihilo* sobre o qual ela se funda e se articula como tal. (LACAN, 1997[1959-1960], p.260).

Para Lacan, portanto, o conceito de pulsão de morte de Freud é suspeito, entretanto o que ele depõe é um abismo, um caráter completamente problemático, que é o ponto intransponível ou a Coisa. A Coisa é o lugar que comporta o para além, no ponto de origem da cadeia significante, onde o ser é posto em causa e onde se produz a sublimação.

2.10 O gozo e o objeto a

Neste momento reiteramos que se Lacan iniciou o ensino tomando o simbólico como sistema estruturado, a partir dos operadores Outro, falo e Nome-do-Pai, com o passar dos anos se implicará com aquilo que resta e insiste como modo de gozo, fora do sentido. Ao tomar, posteriormente, a via do desejo, - como visto, no *Seminário 06* -, ele o articulará com o objeto, mas o faz tomando o objeto como o signo de uma falta que faz operar o desejo.

Seguindo as indicações de Darriba (2005)²³, Lacan, ao seguir os preceitos freudianos, passa a considerar os limites da experiência ao se deparar com a falta. Desde o *Seminário 04: A relação de objeto* (1995[1956-1957]), Lacan já insistia na tese de que no texto freudiano o objeto não é harmônico, que não existe um momento de maturação na relação do sujeito com o objeto e com a realidade e que, neste sentido, o objeto nos remete à falta.

Posteriormente, a partir do *Seminário 07* (1997[1959-1960]), como foi visto, utilizar-se-á da Coisa (*das Ding*) para inscrever a falta na origem da experiência, quando sustenta que o objeto do gozo é inacessível, que o desejo se organiza a partir dele, desse vazio, posto que, o acesso a Coisa é impossível.

Assim, se a Coisa possibilita a compreensão do objeto do desejo, a partir da falta original, supõe-se uma origem fora da experiência do desejo. Há algo da Coisa que se implica com o objeto do desejo fazendo com que ele se apresente pela via da falta. Assim, considerando a sublimação e a relação do objeto com a Coisa, o objeto que será reencontrado na experiência do sujeito será sempre outro, marca fundamental da Coisa enquanto inacessível, lugar do vazio. (DARRIBA, 2005, p.03)

Essa concepção possibilita o passo seguinte que Lacan dará em direção ao conceito de objeto que irá fundar:

Isto é, a Coisa prepara o terreno para que, nos moldes em que a questão da falta passa a estar situada, possamos perseguir um conceito de objeto que desta falta faça substância. Entendemos, assim, que o percurso cumprido até aqui por Lacan — passando pela centralidade da falta do objeto na psicanálise e, em seguida, pela introdução da Coisa, recuperando *das Ding* em Freud — corresponde ao estabelecimento das coordenadas necessárias à delimitação do objeto *a* [...]. A discussão relativa à Coisa pode ser vista retrospectivamente, portanto, como um trabalho conceitual necessário à associação da falta com um conceito de objeto inédito. (DARRIBA, 2005, p.03)

Com isso, o objeto *a*,²⁴ como o objeto desejado pelo sujeito mas impossível de ser representado, é um resto não simbolizável que aparecerá sempre como uma falha ou de forma fragmentada a partir dos quatro objetos parciais, objetos de desejo, que se desligam do corpo:

²³ DARRIBA, V. *A falta conceituada por Lacan: da coisa ao objeto a*, 2005.

²⁴ Segundo Roudinesco (1998, p.551-552) Foi no *Seminário 08: A transferência* (1960-1961), quando trata o banquete de Platão que Lacan introduz pela primeira vez o conceito de objeto *a*, ao tratar a questão do amor via o termo *Agalma*, definido por Platão como o objeto do bem.

o seio, as fezes, a voz e o olhar, e será explorado durante todo *Seminário 10: A angústia*. (2005[1962-1963])

Contudo, é a partir do *Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1996[1964a]) e do texto *Posição do inconsciente* (1998[1964b]) que retoma o fio condutor para abordar o gozo pelo viés do objeto *a*. Se Lacan aborda o gozo neste momento do ensino a partir do objeto *a*, ele o faz por concluir que o falo não pode abarcar a questão que concerne ao gozo.

Essa concepção terá desdobramentos, incluso, para o final da análise, cujo eixo já não será o falo e o processo de desidentificação com esse enquanto significante do gozo, mas o objeto *a* será a visada, enquanto um resíduo indestrutível.

2.11 O inconsciente e a causa

Lacan reitera no *Seminário 11* que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem.” (LACAN, 1996[1964a], p.25). Retoma Lévi-Strauss e o conceito de estrutura, reafirma que o suporte das relações humanas é o significante. A linguística, que reconheceu o modelo do jogo combinatório, ofereceu a concepção de estrutura que dá o estatuto ao inconsciente, como algo sistêmico, acessível, objetivável.

Entretanto, nos adverte que esse entendimento não nos conforma em uma apreensão completa do inconsciente, que há um termo de opacidade que ainda deve ser explorado, a que chamou *a causa*. Assim, dirá Lacan, aquilo que Freud nos demonstrou sobre o inconsciente pode ser reduzido ao axioma de que “entre *a causa* e o que ela afeta, há sempre claudicação.” (LACAN, 1996[1964a], p.27). O inconsciente freudiano não é aquele que determina a neurose, não se trata disso, o que o inconsciente revela é a hiância em que a neurose se conforma ao real, este último, de difícil determinação. A essa ideia também se conjuga aquilo que Freud determinou como o umbigo do sonho, o centro incógnito, o não-realizado no centro da causa.

Assim, aquilo que se produz na hiância chamará a atenção de Freud e será retomado por Lacan. O inconsciente é descoberto por Freud em razão dos seus fenômenos, por que algo tropeça, algo se revela onde não deveria, no sonho, no ato falho, no chiste. Mas, se algo pode

ser encontrado aí, nestes fenômenos, é porque em verdade ele se constitui em algo reencontrado que se apresenta, mas, que pode ser novamente perdido, posto que é descontinuidade, vacilação.

Neste ensejo, ao retomar a experiência de Freud com o inconsciente, Lacan questiona: sendo o inconsciente descontinuidade poder-se-á tomá-lo, de antemão, na perspectiva de uma totalidade? “Será que o um é anterior à descontinuidade?” (LACAN, 1996[1964a], p.30).

Ele próprio nos responderá:

Penso que não, e tudo que ensinei esses últimos anos tendia a revirar essa exigência de um *um* fechado – miragem à qual se apegava a referência ao psiquismo de invólucro, uma espécie de duplo do organismo onde residiria essa falsa unidade. Vocês concordarão comigo em que o *um* que é introduzido pela experiência do inconsciente é o *um* de fenda, do traço, da ruptura (LACAN, 1996[1964a], p.30)

Assim, Lacan faz brotar o *um* do *unbewusste* (um do inconsciente). Aquilo que está no limite do inconsciente é o conceito de falta. O sujeito é aquele que alienado a sua história e no entrecruzamento do seu discurso com o desejo – desejo como *falta-a-ser* –, revela na dimensão da sincronia o seu inconsciente, na enunciação, com frases, modos que se encontram e se perdem, impondo o enigma, posto que tudo converge para o ponto central: “Trata-se do sujeito enquanto indeterminado.” (LACAN, 1996[1964a], p.31).

A função da censura é promover um apagamento do significante. O inconsciente manifestar-se-á na vacilação, no corte que faz aparecer o desejo enquanto “metonímia desnudada do discurso em causa, em que o sujeito se saca de algum ponto inesperado.” (LACAN, 1996[1964a], p.32)

Neste sentido, o inconsciente se revelará por essa fenda, pela hiância, o que dá ao inconsciente seu caráter evanescente, posto que, o que se verificará no segundo tempo é seu fechamento.

Lacan tratará também neste Seminário de um dos seus conceitos fundamentais, a repetição. De saída nos indicará que ela não é uma reprodução. A *wiederholen* (repetição) tem relação com a rememoração, que entra em marcha até deparar-se com um limite, limite que é o real, “o real é aqui o que retorna sempre ao mesmo lugar”, (LACAN, 1996[1964a], p.52) lugar, entretanto, de desencontro.

Em Freud a repetição passará da rememoração com as históricas para um segundo tempo, quando a veremos como presentificação em ato. O ato tem uma relação estreita com o real que oferece a sua estrutura. Neste sentido a repetição revela sua faceta de trilhamento, do caminho do qual o sujeito não pode sair. Assim, o inconsciente se abre e se fecha segundo uma pulsação temporal e a repetição; a repetição não é uma estereotipia do sujeito, mas relaciona-se com algo faltoso.

Com isso, Lacan irá se apropriar de dois termos de Aristóteles para explorar aquilo que se relaciona com a rede dos significantes, o *autômaton*, e, aquilo que é do encontro com o real, a *tiquê*. O conceito de *autômaton* abarca aquilo que retorna, aquilo que na trama significante insiste sob signo do princípio do prazer. A *tiquê* está para além do *autômaton*, na medida em que, se articula com o real que se encontra por trás da fantasia.

Assim, o que é da ordem da *wiederholen* (repetição) não é da ordem do retorno de signos, nem da reprodução, nem da rememoração, estando quase sempre velada, nos diz Lacan, utilizando como exemplo o enquadre analítico. Com isso, o que se repete então? – Em realidade o que se repete é algo que se produz por acaso, sempre como um tropeção, um impedimento, que se apresenta a todo o momento e que responde pela posição do sujeito.

Para elucidar o real, Lacan relembra que ele aparece na experiência analítica como o trauma, o inassimilável. Conceito que esclarece a oposição entre o princípio do prazer e o de realidade. Ora, o trauma não prevalece diante do que, pelo princípio do prazer, se impõe como uma malha que promove um tamponamento e a homeostase. Contudo, é na lógica mesma do processo primário, enquanto inconsciente, lugar entre a percepção e a consciência, que se verá uma experiência de ruptura, que se verá insistir aquilo que se conserva do traumático, como, por exemplo, na repetição dos sonhos.

Dir-nos-á: “Concluamos que o sistema de realidade, por mais que se desenvolva, deixa prisioneira das redes do princípio do prazer uma parte essencial do que é, no entanto, e muito bem, da ordem do real.” (LACAN, 1996[1964a], p.57)

No exemplo dos sonhos se verificará o esconderijo da repetição, lugar do real que comporta o trauma. Realidade escondida, não do representante da representação, mas o lugar tenente da representação que depõe, por contingência, o encontro faltoso, a *trieb* (pulsão) de Freud.

Ainda no *Seminário 11* Lacan irá voltar a constituição do sujeito para nos falar sobre o *traço unário*, conceito introduzido no *seminário 09: A identificação*, segundo Nemirovsky (2006, p.171)²⁵.

E nos dirá que o \$ (sujeito barrado) é secundário à entrada do significante. O primeiro significante, o traço unário é a marca constitutiva da diferença. “O traço unário, o próprio sujeito a ele se refere, e de começo ele se marca como tatuagem, o primeiro dos significantes.” (LACAN, 1996[1964a], p.135). Essa é a marca da primeira esquizo do sujeito, quando passa a se situar de forma distinta daquilo que o constituiu. O traço unário é introduzido para nos dizer que o sujeito, de início, se identifica primordialmente com uma insígnia, não com uma representação, o que distingue a identificação da representação. Neste sentido, na identificação o que se verifica é a relação do sujeito com essa insígnia, o *Um*, o *Si*. Deste lugar verificam-se duas posições, aquela em que o sujeito é esse traço significante, marca inicial, e, também, a da identificação com o objeto *a*.

Eu lhes ensino então a se guardarem de confundir a função do \$ com a imagem do objeto *a*, na medida em que é assim que o sujeito, este, se vê, redobrado – se vê como constituído pela imagem refletida, momentânea, precária, da dominação, se imagina homem apenas pelo que se imagina. (LACAN, 1996[1964a], p.135).

Para uma melhor compreensão, Lacan retorna ao modelo ótico, ao *estádio do espelho*, com elementos novos introduzidos pela ideia da pulsão escópica, para nos dizer algo concernente ao *Ideal do eu* e ao *eu Ideal*. Dir-nos-á que “é no Outro (A) que o sujeito se constitui como ideal, que ele tem que regular o acerto do que vem como eu, ou o *eu ideal* – que não é o *ideal do eu* – quer dizer, a se constituir em sua realidade imaginária.” (LACAN, 1996[1964a], p.137). Onde o sujeito se vê, onde ele forja a sua imagem real e invertida do corpo, não é deste lugar que ele se olha, mas sim do lugar do Outro (A). Deste mesmo lugar o sujeito fala e constrói a “mentira verídica” que participará do seu desejo inconsciente.

2.12 Alienação, separação e o objeto *a*

²⁵ NEMIROVSKY, F. Traço Unário: Nome-do-Pai e traço unário, 2006.

Toma-se agora, além do *Seminário 11* (1996[1964a]), o texto *Posição do inconsciente* (1998[1964b]) para concebermos a constituição do sujeito a partir das categorias: alienação e separação. Reitera-se a concepção que, inicialmente, há um sujeito virtual, no sentido de que ele ainda não existe, ele está por advir. Entretanto, anterior ao sujeito, existe um lugar passível de aliená-lo; a alienação é, por conseguinte, um destino e correlata ao encontro do ser com o campo da linguagem.

Neste momento constitutivo, ensina Lacan, o Outro (A) se coloca como prévio ao sujeito, pois o campo da linguagem o precede como um antecedente lógico, ainda que o ser prematuro não possa decifrá-la, pressupomos a sua anterioridade. Na concepção lacaniana, esse ser prematuro irá ao campo do Outro para inscrever-se sob um significante, dando-se o encontro com o Outro a partir do grito e, conseqüentemente, iniciando as primeiras trocas simbólicas. É, portanto, em razão da existência de seres falantes que um sujeito pode aparecer no real.

Assim, com o grito ocorrerá a experiência de satisfação originária, na medida em que o Outro tenta por fim à tensão causada inicialmente pela necessidade da criança. Entretanto, a operação de satisfação não se encerra aí, trazendo também algo a mais: a criança recebe além do objeto capaz de acalmar as suas necessidades orgânicas, os significantes do Outro primordial, entrando, desta maneira, no campo da linguagem.

Pensemos nesse ser prematuro como um conjunto vazio, enquanto que o Outro encarna um conjunto composto por significantes. É a primeira identificação com um primeiro significante (SI) qualquer, no campo do Outro, que funda o sujeito, ao nomear o que anteriormente era vazio.

Neste movimento, quando vai ao campo do Outro, o ser fica petrificado, eclipsado, cristalizado pelo significante. “O significante no lugar do Outro ainda não discernido, ele faz surgir ali o sujeito do ser que ainda não possui fala, mas a preço de cristalizá-lo.” (LACAN, 1996[1964a], p.854).

Isso significa que o sujeito só pode surgir sob pena de desaparecer através da incidência e identificação ao significante. Segundo nos conduz Lacan, se por um lado existe o ser, no seu oposto, há o campo do silêncio, do desaparecimento. Assim, este primeiro momento, alienante do sujeito se estabelece a divisão entre o sentido e a *afânise* – afânise enquanto o *fading* do sujeito ou seu desaparecimento:

A alienação consiste nesse *vel* que – se a palavra condenado não suscita objeções da parte de vocês, eu a retomo – condena o sujeito a só aparecer nessa divisão que venho, me parece, de articular suficientemente ao dizer que se ele aparece de um lado como sentido, produzido pelo significante, do outro ele aparece como *afânise*. (LACAN, 1996[1964a], p.199)

Para Lacan a estrutura da alienação é de um *vel*, lógica da reunião, em que ocorre uma operação de escolha: *nem um, nem outro*, sendo que quando se escolhe por um termo o outro desaparece: “escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não senso – escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não-senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente.” (LACAN, 1996[1964a], p.200).

Assim, a alienação do ser no campo do Outro impõe uma escolha entre os termos, num jogo de eleição e eliminação. De qualquer maneira a escolha se apresenta como *forçada* na medida em que ela se configura como *a bolsa ou a vida, a liberdade ou a morte*. “É preciso estar atento ao fato de que resta, de qualquer modo, fica desfalcado: será a vida sem a bolsa – e será também, por haver recusado a morte, uma vida algo incômoda pelo preço da liberdade.” (LACAN, 1998[1964b], p.855).

Nesta operação, a alienação inicial a um significante primeiro qualquer S^1 no campo do Outro faz com que o sujeito possa surgir a partir dessa identificação. O primeiro significante S^1 convoca um segundo significante S^2 , constituindo assim uma cadeia mínima (S^1-S^2). Para tanto é preciso que o indivíduo vá ao campo do Outro, identifique-se a um primeiro S^1 , sendo deste modo marcado pelo significante, inaugurando o advento da cadeia ao ligar-se a um S^2 . Desta maneira, a partir deste ato, adentra no mundo simbólico, permitindo que o sentido se construa como consequência.

Contudo, este campo não poderá representá-lo de todo, se um significante é o que representa o sujeito para outro significante já supomos aí uma fenda, um significante não pode representar todo sujeito. Ao alienar-se no campo do Outro há uma perda do ser, para entrar no campo da linguagem algo do vivo se perde. Segundo Laurent (1997, p.36)²⁶: “não há meio de inscrever o quantificador *para todo* ou *a totalidade de* no Outro. Nenhum quantificador desses pode funcionar nesse lugar. Não-todo sujeito pode estar presente no Outro.”

²⁶ LAURENT, E. *Para ler o seminário 11 de Lacan (alienação e separação)*, 1997.

Por quanto, relevante é o fato de que o sujeito não se manifesta se não no intervalo S^1-S^2 , a dizer, antes do sentido se constituir mas depois do significante ter sido capturado.

Assim, se na alienação verificamos a reunião, na segunda operação, na separação consideraremos a lógica da interseção ou produto, verificaremos a *Ichspaltung* do sujeito, a sua fenda, ou o enigma que surge do desejo do Outro: “O sujeito reencontra no desejo do Outro sua equivalência ao que ele é como sujeito do inconsciente [...] o *vel* retorna como *velle* – vouloir, desejo.” (LACAN, 1998[1964b], p.857).

Na separação, quando o sujeito se encontra representado pela fenda do binarismo do significante, após a alienação, ali se aloja o enigma do Outro enquanto desejo. “o sujeito traz a resposta da falta antecedente de seu próprio desaparecimento, que ele vem aqui situar no ponto de falta percebida no Outro.” (LACAN, 1996[1964a] p.203). A falta do sujeito incitada pela operação de alienação responderá a uma falha do tempo posterior.

Com isso, é na falha do Outro que o sujeito irá supor um desejo a ser realizado. Na separação verificaremos uma outra dimensão do Outro, pois esse, na sua estrutura, só pode ser representado através de $S1-S2$. Assim, há também, no campo do Outro uma falta, uma lacuna.

Separare, se parare: para se enfeitar com o significante sob o qual sucumbe, o sujeito ataca a cadeia, que reduzimos à conta exata de um binarismo, em seu ponto de intervalo. O intervalo que se repete, estrutura mais radical da cadeia significante, é o lugar assombrado pela metonímia, veículo, ao menos como o ensinamos, do desejo. (LACAN, 1998[1964b], p.858).

Mas, como surge o desejo no campo do Outro? – Na relação dialética com o Outro aparecerá uma falta tanto do objeto, a partir da ausência materna, quanto do discurso do Outro, sendo que esse algo que escapa se apresentará como o desejo. Lacan nos dirá que as perguntas inquiridoras das crianças, cheias de “por quês?” são menos para se obter uma razão e mais para entender sobre o que quer o Outro.

Este Outro enigmático se apresentará ao sujeito sob a forma de: *o que quer o Outro de mim? Pode o Outro me perder?* Essas questões se perpetuam e ressuscitam no sujeito adulto como tentativas de resposta ao que o sujeito encontra de não-sentido, como desejo no Outro.

Por conseguinte, o resto que verificamos no campo do sujeito é o pequeno *a*, assim como, no campo do sentido - do Outro -, o resto também é o pequeno *a* e, desta forma, o *a* configura a intersecção entre os dois campos. Esse é o sentido algébrico da divisão: o que não acede ao

significante aparecerá como um resíduo, o objeto que o exila da sua subjetividade enquanto simbolizável:

Do lado do vivente, como ser que deve ser captado na fala, como alguém que nunca pode enfim advir nela por inteiro, nesse para-aquém do limiar que no entanto não é dentro nem fora, não há acesso ao Outro do sexo oposto senão através das chamadas pulsões parciais, onde o sujeito busca um objeto que lhe reponha a perda de vida que lhe é própria, por ele ser sexuado. (LACAN, 1998[1964b], p.863).

Da mesma forma que não existe sujeito sem a barra, por conta da sua alienação ao significante, não há Outro sem barra, isso quer dizer que não há garantias do Outro. O Outro barrado constitui o inconsciente, constitui o sujeito como inconsciente, a partir do efeito do significante.

Assim, a primeira falta do sujeito dá-se na medida em que ele se identifica ao significante, ali ele fica petrificado, alienado, na sua tentativa de representar-se. Porém, quando um significante representa o sujeito para outro significante a alienação se produz, sendo que, desta operação, algo escapa. E, para além, há uma segunda falta, que se evidencia quando na identificação ao significante, algo do gozo pode ser inscrito através da fantasia.

3 O SUJEITO NA CONTEMPORANEIDADE

3.1 Caracterização do contemporâneo

Faz-se mister uma breve declinação para caracterizar a contemporaneidade e ressaltar, dentro desse fenômeno de características amplas, aquilo que nos parece fundamental para a análise da subjetividade, dando continuidade à estratégia escolhida de seguir, na investigação, o percurso lacaniano.

Levam-se em conta, também, as duas assertivas a seguir mencionadas, que vem guiando o nosso caminho ao longo deste trabalho e impõem, harmonizando o tratamento até aqui dado ao seu objeto de estudo, a necessidade de tratar da ordem social, ainda que como mera fixação do cenário em que se desenvolvem as subjetividades.

Essas duas assertivas provem de Laurent²⁷ e de Miller²⁸. Para o primeiro, “[...] a sessão psicanalítica, como formulou Lacan, está ligada a maneira pela qual um sujeito, em uma dada civilização, pode fazer a narrativa de si mesmo. Está ligada com a subjetividade de uma época.” (LAURENT, 2007, p.67). Para o segundo, Miller, o Outro de Lacan é uma categoria cujo conceito provém da intersubjetividade e, precisamente, da dialética do reconhecimento: “Lacan aloja nesse lugar do Outro tanto a estrutura de linguagem como significante quanto o discurso universal que estabelece as significações correspondentes à forma de vida contemporânea”. (MILLER, 2013.)

Assim, para tratar as configurações do contemporâneo e do seu discurso estabelecemos como marco a Modernidade, cujos pilares se encontram nas últimas décadas do século XVIII. Ressalte-se que não se pretende, nem caberia nos limites deste trabalho, discutir se esta já teria se metamorfoseado em pós-modernidade, como querem uns ou em hipermodernidade, como desejam outros, já que o escopo é unicamente traçar uma breve caracterização do

²⁷ LAURENT, E. *A sociedade do sintoma, a psicanálise hoje*, 2007.

²⁸ MILLER, J-A. *O Outro sem o Outro*, 2013 (inédito).

contemporâneo, ou seja, do que se vive no momento e como esse modo de existência foi se construindo a partir do marco indicado para entender a “subjetividade da época”, como diz Laurent e o “discurso universal” que corresponde ao contemporâneo, como enfatiza Miller.

Remontando à perspectiva histórica, a Modernidade²⁹ se caracteriza como um período de avanços tecnológicos e científicos coadunados à expansão do modelo cultural europeu para a maior parte do mundo, ao declínio do feudalismo como sistema econômico e social em razão da expansão do comércio e da economia monetária, e ao advento do sistema capitalista, junto com a ascensão da burguesia como classe economicamente dominante.

Outro marco fundamental dessa época foi a invenção da imprensa que possibilitou a difusão das inquietações em relação à Igreja Católica Romana, expressadas pela procura na filosofia e na investigação científica de significados para a vida, apartando-se da ideia corrente de um ser superior, um Deus, como seu fundamento absoluto.

É, também, na Modernidade que surgem os Estados Nacionais, governados por um monarca centralizador, e dela data a primeira revolução industrial, processo que se instaurou graças às invenções tecnológicas que possibilitaram o aumento da produção de bens: o tear mecânico, a máquina de fiar, o uso do carvão como combustível mineral. A partir deste momento reorganizou-se o sistema de produção e de distribuição da riqueza e do trabalho em outras bases, surgindo uma nova classe, o operariado, concentrado na cidade. Criaram-se teorias econômicas para explicar o fenômeno, e surge e se estrutura o movimento do Iluminismo com os ideais filosóficos e políticos que moldariam a nova época.³⁰

²⁹ No presente trabalho utilizou-se a expressão Modernidade para designar o período da História que se inicia com o Renascimento e continua até os nossos dias, evitando a análise mais aprofundada das transformações sofridas por este modelo a partir da Revolução Francesa de 1789 quando, em razão das profundas mudanças econômicas e políticas, para os historiadores se inicia a Era Contemporânea, ou aquelas, mais recentes, que levam alguns filósofos e sociólogos a entender que já se estaria a viver um novo modelo a que chamam Alta Modernidade, Hipermodernidade, Modernidade tardia ou Pós Modernidade. Fugindo a essa discussão, por não se comportar nos limites deste trabalho, trataremos no presente estudo como Modernidade todo o período referido, adotaremos em alguns momentos os termos Alta Modernidade, Pós-modernidade, Hipermodernidade, respeitando a preferência de cada autor e o termo “contemporaneidade”, quando em referência ao tempo de hoje.

³⁰ “A evolução que começara com um trabalho imenso na Idade Média e se acelerara na segunda metade do século XV, ao ponto de levar os historiadores a hesitar entre colocar esta época nos Tempos Medievais ou nos Tempos Modernos, precipitou-se de tal forma que, em fins do século XV, apesar da sobrevivência duradoura de numerosas maneiras de pensar, de sentir e de múltiplas instituições medievais é verdadeiramente um mundo novo que surge, uma nova época da humanidade que começa.

Esta caracteriza-se pelo desenvolvimento, em proporções desconhecidas daquilo que constitui a nota peculiar da Europa: o individualismo. Tratava-se de realizar em cada homem o ideal da humanidade: o homem todo razão, todo poderio, todo beleza, todo bondade; era preciso que ele procurasse o seu desenvolvimento antes

Para a compreensão deste período, mais importante do que os marcadores históricos é a reflexão sobre quais aspectos caracterizam mais profundamente o novo momento. Segundo Bauman (1999)³¹ entre as multiplicidades que caracterizam o mundo moderno a *ordem* talvez seja aquela mais fácil de ser reconhecida. Mas, se a tentativa de ordenação ganha contornos na modernidade e é o seu traço mais aparente, numa perspectiva dialética, pode-se afirmar que essa mesma tentativa conduzia em si a sua negação (antítese) que é o *caos*. Assim, pode-se concluir que existe desde sempre um outro da *ordem*, que é o *caos*.

Na perspectiva considerada, portanto, a dicotomia *ordem e caos* configura a antítese moderna. “Ordem e caos são gêmeos modernos. Foram concebidos em meio à ruptura e colapso do mundo ordenado de modo divino, que não conhecia a necessidade nem o acaso, um mundo que apenas era, sem pensar jamais em como ser” (BAUMAN, 1999, p.12).

Desta maneira, a existência moderna se pautou primeiramente numa ordem socialmente produzida que prezava pelo projeto, manipulação, administração e planejamento, havendo o esforço permanente para suprimir a ambivalência, na ilusão de afastar o *caos*, ou seja, na tentativa de eliminar tudo que não podia ser definido com precisão.

Evidentemente o par de opostos – *ordem e caos* – cumpre o seu papel na medida em que a *ordem* precisa do *caos* para se manter numa engrenagem circundante; se a *ordem* é ameaçada pelo *caos*, novos mecanismos são criados. Por isso, para Bauman, a consciência moderna desconfiava da garantia da ordenação vigente ao mesmo tempo em que percebia a causalidade do mundo e a contingência das identidades que o constituíam.

A história da modernidade é uma história de tensão entre a existência social e sua cultura. A existência moderna força sua cultura à oposição a si mesma. Essa desarmonia é precisamente a harmonia que a modernidade precisa. A história da modernidade deriva de seu dinamismo excepcional e sem precedentes da velocidade com que descarta sucessivas versões de harmonia, primeiro desacreditando-as como nada mais que pálidos e imperfeitos reflexos dos seus *fociimaginari*. (BAUMAN, 1999, p.17)

de mais nada pelas próprias forças, que se preocupasse menos em atingir o Absoluto do que em estudar a natureza, para poder dominá-la por meio da ciência e da técnica e que, por outro lado, perseguisse o poder, como o Doutor Fausto, nos segredos do mundo, a fim de atingir a felicidade pela ação.” (MOUSNIER, 1957, p.9).

³¹ BAUMAN, S. *Modernidade e ambivalência*, 1999.

Para Lipovestky (1993)³², autor que reflete sobre a transição da modernidade para a pós-modernidade, a primeira erigiu-se como dever e homogeneidade; nela, os indivíduos precisavam corresponder ao imperativo moral dominante e excludente. Na modernidade a lógica da vida política, produtiva, moral, escolar, protecionista consistia em emergir o sujeito nas regras uniformes e eliminar as formas de preferências e as expressões singulares, afogando-as na lei universal, - “a vontade geral” -, nas convenções sociais, no imperativo da moral, em regulamentos fixos e padronizados, na submissão e abnegação, como se os valores individuais não pudessem surgir a não ser enquadrados pelos sistemas de organização.

Entretanto, a sociedade moderna criou o ideal do homem livre, autônomo, semelhante aos demais, estimulou a economia livre e o empreendedorismo e também os regimes políticos democráticos, vendo-se com o tempo barrada na sua expansão por pesadas ideologias, instituições, costumes tradicionais, disciplinares e autoritários. Mas o que se verificou em seguida, no processo dialético de que falamos, foi o desvanecimento dessa última fronteira – de disciplina e autoritarismo – com uma rapidez extraordinária.

É que surgiu neste ensejo o *processo de personalização* em meio ao universo da disciplina e da ordem. Assim, a modernidade termina realizando o casamento de duas lógicas antinômicas. São elas, a de anexação cada vez mais ostensiva das esferas da vida social pelo processo de personalização e, paradoxalmente, a de recuo do processo disciplinar que se constitui no traço que permite a alguns identificar na atualidade um período pós-moderno, “ou seja, uma sociedade que generaliza uma das tendências da modernidade inicialmente minoritária” (LIPOVESTKY, 1993, p.18), focada no indivíduo livre e autônomo.

Esse processo de personalização que inicialmente se desenvolvia lentamente, impulsionado pelo desenvolvimento tecnológico, pelo consumismo em massa, pela mídia, pelo desenvolvimento das ideologias individualistas e pelo psicologismo, desembocou no seu ponto culminante, de *reinado do indivíduo*.

Isto significa que nas sociedades contemporâneas, (pós-modernas para alguns), o individualismo hedonista e personalizado tornou-se legítimo e já não encontra oposição; significa, também, que alguns fenômenos típicos da era moderna em seu início, tais como a revolução, o escândalo, a esperança futurista, não subsistem diante desse processo. A sociedade moderna concebida no século XVIII acreditou no futuro, na ciência e na técnica,

³²LIPOVESTKY, G. *A era do vazio*, 1993.

ela se instituiu a partir da ruptura com as hierarquias de sangue, com a soberania sagrada, com as tradições, e com o particularismo em nome do universal, da razão e da revolução.

Em contraponto, nas sociedades contemporâneas esses valores modernos se dissipam, e o que se verifica é a busca por uma identidade construída na diferença e pela realização pessoal imediata, num ambiente em que a confiança e a fé no futuro se dissolveram, em que não há crença na revolução e no progresso; todos querem viver o momento atual, o aqui e agora, e não mais pensam em forjar um novo homem.

Na contemporaneidade o imaginário rigorista, ordenador, que até então existia, desaparece, cedendo lugar a novos valores que visam o livre desenvolvimento. Legitima-se o prazer, as exigências singulares, a moldagem das instituições a partir das aspirações individuais.

O ideal moderno de subordinação do indivíduo a regras racionais coletivas foi pulverizado, o processo de personalização promoveu e encarnou maciçamente um valor fundamental: o da realização pessoal, do respeito à singularidade subjetiva, da personalidade incomparável, quaisquer que sejam as novas formas de controle e de homogeneização realizadas simultaneamente. O direito a ser absolutamente si mesmo, de aproveitar a vida ao máximo é, certamente, inseparável de uma sociedade que institui o indivíduo livre como valor principal e não é mais do que a manifestação definitiva da ideologia individualista; mas foi a transformação dos estilos de vida ligada à revolução de consumo que permitiu esse desenvolvimento dos direitos e dos desejos do indivíduo, essa mutação na ordem dos valores individualistas. (LIPOVESTKY, 1993, p.17-18).

Há menos de 60 anos vivíamos numa sociedade em que o homem era o chefe da família, a autoridade paterna era a voz incontestada e o esteio da sociedade no microcosmos do lar, cabendo a mulher uma situação secundária. O homem se sacrificava pela família, pela pátria e pelo trabalho e a mulher pelo marido e pelos filhos. A *felicidade pessoal* estaria assegurada como consequência lógica da aceitação/vivência desse paradigma.

A contemporaneidade significa, em parte, a corrosão dessa estrutura moral e é vista como libertação das amarras que a ordem instituída impunha. Essa desmontagem da engrenagem vigente implicará em perda de poder para alguns e em rearranjo nas formas de controle para outros.

Mercê dessa “revolução”, consagrou-se na atualidade a possibilidade do viver sem sentido, do não crer na existência de um único e categórico modelo vivente, substituídos pela aposta na construção permanente de sentidos múltiplos, provisórios, individuais, grupais, fictícios.

Lipovetsky vê, por um lado, nos novos tempos, um campo de semeadura: a contemporaneidade (pós-modernidade na denominação do autor) é a era do vazio, uma época pós-moralista que substitui a anterior, marcada por sacrifícios e pela condenação do prazer, representando a derrocada da moral rigorista que abre espaço para o surgimento de uma era polissêmica. Nestes tempos, os indivíduos estão menos engessados por engrenagens de poder que aos mesmos se apresentavam como universais ou transcendentais. Assim, para o autor, o efêmero é elevado à condição propícia ao exercício imaginário, sem as medidas rígidas da religião. Tudo se move, muda, é fluxo.

Para Giddens (2002)³³, justifica-se o caráter dinâmico da vida na contemporaneidade a partir da ideia de separação entre espaço e tempo. Para ele todas as culturas devem lidar de alguma forma com o tempo – passado, presente e futuro – e com o espaço. Nas sociedades pré-modernas tempo e espaço estavam conectados a partir do lugar, diferentemente do que presenciamos na contemporaneidade (alta modernidade para o autor) em que “a separação de tempo e espaço envolveu acima de tudo o desenvolvimento de uma dimensão “vazia” de tempo, alavanca principal que separou também o espaço do lugar” (GIDDENS, 2002, p.22). Dizendo melhor, para Giddens, a separação dessas duas dimensões revela o dinamismo pós-moderno que afasta o corpo social da suas antigas tradições.

Neste mesmo sentido, Birman (2012)³⁴, ao tratar do sujeito dessa época, propõe uma leitura que delimite o mal-estar contemporâneo, ou seja, que se aparte dos signos reconhecidos, - aqueles que permitiam que cada sujeito pudesse interpretar o mundo -, posto que estes foram deslocados, quando não desapareceram, criando-se uma nova exigência de leitura do mundo que ora se revela rápido, fugaz e imprevisível.

Continuando, o mesmo autor considera que na atualidade existe um “desequilíbrio” entre a espacialidade da experiência e a sequência temporal, o que impede a constituição de uma temporalização da experiência. Na narrativa, a categoria de tempo se impõe: “não existe discursividade possível sem a articulação da temporalidade, que marca tanto sua sintaxe quando a sua semântica” (BIRMAN, 1012, p.13), ou seja, sem a lógica do tempo não existe a ordem do discurso.

Assim, Birman, considerando a hipótese das dimensões tempo e espaço, utiliza o sonho como modelo ilustrativo para trazer a reflexão sobre a temporalidade e a subjetividade – tempo e

³³GIDDENS, A. *Identidade e modernidade*, 2002.

³⁴BIRMAN, J. *O sujeito e a contemporaneidade*, 2012.

realização de desejo marcam a elaboração freudiana sobre o ato de sonhar. Com isso, positiva o sonho como uma experiência que evoca a incidência do discurso, logo, a categoria de tempo; mais além, equivale a ação de sonhar a narrativa do sonho, na medida em que é pela discursividade que essa experiência existe para o sujeito.

Aplicado o mesmo modelo à problemática da atualidade, caracterizada pela exaltação do discurso científico, pelo esvaziamento da dimensão temporal e, conseqüentemente, pela consagração da espacialização da experiência, o sonho perde seu estatuto de produção de linguagem, reduzindo-se apenas à dimensão imagética, confirmando a superposição da dimensão espacial sobre a temporal, iniciada na metade do século XIX.

Assim, segundo Birman (2012, p.23), “constitui-se uma modalidade de subjetividade que sonha pouco, ou mesmo que não sonha, em função da impossibilidade de sustentação do desejo e da simbolização daí decorrente”. Freud, em 1920 em *Além do princípio de prazer*³⁵, assinalara que nos sonhos traumáticos o que se evidencia é a experiência de desprazer e que, neste momento não se trata da realização do desejo, mas da experiência de dor, impulsionada pela compulsão à repetição. Assim, o psiquismo buscava através da experiência dolorosa realizar a simbolização, embora o símbolo almejado fosse inexistente.

Para Birman, nessas circunstâncias, a experiência psíquica perde sua “potência temporalizante”. A possibilidade de recordar é uma experiência do registro temporal, enquanto a compulsão à repetição – que no ensinamento freudiano impulsiona a experiência de dor –, como repetição em ato, configura uma experiência na dimensão do espaço. “Portanto, enquanto repetição do mesmo, a compulsão à repetição não se inscreve no registro do tempo e no registro simbólico, como ocorre com a evocação e a rememoração” (BIRMAN, 2012, p.28).

A predominância do registro do espaço sobre o do tempo, predominância que se revela cada vez mais presente na atualidade, faz com que a dimensão da dor ocupe um lugar de destaque sobre a experiência do desejo.

Há, pois, na contemporaneidade, uma perda potencial da simbolização, que se encontra empobrecida em seus recursos.

³⁵ FREUD, S. (1920) *Além do princípio de prazer*, 1996.

3.2. A ordem simbólica e o sujeito na contemporaneidade

Nesse ponto e seguindo a trajetória proposta para o presente trabalho, retoma-se o percurso da teoria lacaniana para lançar luz sobre o sujeito na contemporaneidade, partindo da abordagem das novas configurações familiares e de seus possíveis reflexos para a psicanálise.

Sob esse aspecto, desde os ensinamentos de Freud, que se assentou que a entrada do homem na vida cultural e civilizada, somente foi possível com grande esforço e tomando por base a criação de laços familiares que se edificaram a partir de aspectos simbólicos designados nas proibições totêmicas, em particular, no tabu do incesto. Dessa maneira, no plano simbólico há uma estrutura responsável pela organização social que lança os seus efeitos na estruturação do inconsciente como foi levantado por Freud, a partir do Édipo, e reiterado por Lévi-Strauss e Lacan, posto que, a ordem simbólica tem impacto sobre a constituição subjetiva do sujeito, consoante foi tratado ao longo do primeiro capítulo deste trabalho.

O advento da família moderna fez prevalecer às proibições, a partir de determinadas imposições como, por exemplo, a do casamento, da aliança, da linhagem, da descendência legítima através da família conjugal e dos preceitos da exogamia. Entretanto, com o avançar da era industrial verificar-se-á a mudança paulatina desse modelo, com o acento do matrimônio nuclear burguês e a aceleração dos processos de mudança na vida social e nos modos de produção que acarretaram, por um lado, o individualismo e, por outro, os processos universalizantes referidos anteriormente.

As transformações ocasionadas nesse evoluir para a contemporaneidade refletiram-se evidentemente na organização social, e, dentro dela, na família. Nesta última, o próprio conceito - até então pacífico -, passou a ser discutido ante o advento das novas configurações desse grupo, desde a família monoparental às “famílias mosaico” e aos recentes movimentos que expressam o desejo dos homossexuais de serem reconhecidos como núcleo familiar, para além de fatores como o da diminuição do número de componentes do grupo familiar, com a redução do número de filhos por casal/par.

Segundo Fleischer (2011)³⁶, Lacan nos indicou que, segundo a perspectiva psicanalítica, as experiências clínicas são aquelas que mais auxiliam a cruzar com clareza as questões concernentes a subjetividade de uma época. Neste ensejo, vale ressaltar que a família – mesmo reconfigurada – ainda resguarda o lugar da transmissão da linhagem, cabendo a ela a responsabilidade pelas identificações simbolicamente transmitidas, reguladas pela linhagem e pelo patronímico. Assim, a família ainda é o lugar do cuidado, o lugar que porta o discurso a ser transmitido aos descendentes, onde são exercidas as funções (materna e paterna) que devem assegurar que algo do desejo, que não pode ser anônimo, recaia sobre o sujeito que aí deve se constituir.

Portanto, na clínica não se trata a família como uma universalidade, um conceito que se ajuste a todos, mas como um lugar onde *tiquê* e *autômaton* se conjugam, sendo o sujeito o resultado de uma constelação familiar particular. Na análise algo se produzirá como discurso sobre essa constelação particular, sobre eleição e destino, geração e transmissão. Neste sentido o Hamlet da interpretação lacaniana ensina o valor da linhagem, da transmissão, do pertencimento que faz o sujeito sair do desvario do *ser ou não ser* e recuperar, ao final da tragédia, o seu desejo.

Para ensejar reflexões pertinentes a essa contemporaneidade de que estamos tratando, retomase o texto de Lacan, *Duas notas sobre a criança* (1998[1969b]), como fio condutor para pensar as questões concernentes à particularidade da constelação familiar na atualidade.

Lacan nos dirá:

A função de resíduo que sustenta (e ao mesmo tempo mantém) a família conjugal na evolução das sociedades, coloca como valor irredutível de uma transmissão – que é outra ordem que aquela da vida segundo as satisfações das necessidades, mas que é de uma constituição subjetiva, implicando a relação com um desejo que não seja anônimo. É segundo tal necessidade que se julgam as funções da mãe e do pai. Da mãe: enquanto seus cuidados portam a marca de um interesse particularizado, fosse ele pela via de suas próprias faltas. Do pai: enquanto o seu nome é o vetor de uma encarnação da Lei do desejo. (LACAN, 1998[1969b], p. 02).

Segundo Miller (2006)³⁷ Lacan constrói esse texto como uma reflexão sobre o “fracasso das utopias comunitárias” construídas sobre a ideia de que as crianças seriam, cada vez mais, criadas em entidades coletivas, para além do círculo familiar. Tais ideias se transmutaram em experiências desenvolvidas durante o século XX, a partir dos anos 20, ganhando sua maior

³⁶ FLEISCHER, D. *El orden simbólico em el siglo XXI*, 2001.

³⁷ MILLER, J-A. *Conclusão das aulas sobre o Sinthoma*, 2006.

força na década de 60 nos Estados Unidos e na Europa, tendo como traço fundamental a tentativa de prescindir do pai na constituição desses sujeitos. Para Laurent (2006)³⁸ essas experiências são fracassadas, não tendo prosseguido nem sido assimiladas pela ordem social.

Com isso, constata-se que, ao contrário do que as utopias comunitárias pretendiam, ainda há vitalidade no modelo conjugal até mesmo pelo acréscimo de novas formas de matrimonialidade como, na atualidade, revela o anseio dos homossexuais para se inscreverem nesse modelo. Segundo Miller: “a família conjugal tem uma função de resíduo na evolução das sociedades e que é precisamente porque ela permanece como resíduo, como objeto *a* que ela se mantém e se manterá” (MILLER, 2006, p.17)

Além disso, no texto considerado, – *Duas notas sobre a criança* –, Lacan acentuará o valor das funções no grupo familiar. Por um lado, os cuidados e, por outro a lei; que a mãe tenha um cuidado particular pela criança e que o pai encarne a lei do desejo.

Com esse sentido, ele dirá primeiramente que o sintoma da criança responde pelo que há de sintoma na estrutura familiar e, por isso, responde pela verdade do casal parental. E, para além, afirmará que existe algo de problemático quando prevalece no sintoma da criança algo da subjetividade da mãe: “A distância entre a identificação com o *ideal do ego* e a parte presa no desejo da mãe, se ela não tiver mediação (aquela que normalmente a função do pai assegura), deixa a criança aberta a todas as capturas fantasmáticas.” (LACAN, 1998[1969b], p.1) A criança torna-se o objeto do gozo materno e tem função de revelar a verdade da mãe; ela realiza a presença do objeto *a*.

Dominique Laurent (2011)³⁹ esclarece o lugar da mãe e põe em relevo algumas consequências. Sabe-se que existem algumas distinções entre o Édipo para Freud e o Édipo para Lacan. Para Freud o desejo de ter um filho, para a menina, é revelado na saída do Édipo e está investido de significação fálica. Ela “abandona” o desejo do pênis do pai, passa ao desejo de ter um filho do pai, que é o seu objeto amoroso, para, posteriormente, desejar ter o filho de um outro homem.

Para Lacan, que se interessou pela mulher para além da maternidade, se esta tem uma relação com o falo que a faz mãe, ela tem também uma relação com um mais além que a faz mulher. Na posição da mãe, há relação com o falo quando a criança ocupa o lugar de objeto *a* do

³⁸ LAURENT, E. *Um novo amor pelo Pai*, 2006.

³⁹ LAURENT, D. *El orden simbólico em el siglo XXI*, 2001.

fantasma materno. Sabe-se que a relação com o objeto *a* existe na medida em que há algo da castração que se efetiva a partir da significação fálica; é esta que faz cair o objeto do qual o sujeito goza a partir da relação com o Outro, pela falta do gozo absoluto. Mas, quando a criança encarna em seu corpo o objeto *a* do fantasma materno, ela satura o modo de falta, por onde se verificaria o desejo da mãe.

Importante, neste ensejo, é acentuar que para a psicanálise o “instinto materno”, ou o anseio mais radical da mãe está, bem verdade, tomado pela pulsão de morte. O infanticídio é uma sombra que acompanha esta condição e toda a estrutura criada pela cultura (social, jurídica, de saúde) é para que a mãe não fique sozinha com a criança. A filiação, além de um dado biológico, participa de uma técnica jurídica para separar a mãe do filho, para ajustar essa relação. O pai, o Nome-do-Pai, é um operador que transcende o lugar do pai real por ser aquele que faz valer uma interdição, que põe uma distância entre a mãe e a criança, possibilitando a articulação entre desejo e proibição e, por isso, trata o gozo, como já mencionado nos capítulos anteriores.

Entretanto, as novas configurações familiares – em específico aquelas que dispensam a parceria amorosa –, coadunadas com o avanço científico que multiplicou técnicas e instrumentos para a manipulação do corpo da mulher, transpondo cada vez mais os limites do que antes era imposto pela condição biológica, parecem dissolver cada vez mais os significantes do Outro social que se incumbiam de interditar a relação mãe e filho.

Para Laurent (2011), todas as técnicas médicas de reprodução assistida, as ofertas que se configuram no mercado para se obter um filho selecionado a partir da raça, do sexo, da inteligência, ou por outros critérios de escolha, podem redundar no desnudamento do fantasma sem a mediação do desejo. Neste sentido, o que se poderá verificar é um acento do gozo próprio, de cada um, que se revelaria despido de um semblante.

[...] estas novas configurações da maternidade, que se sustentam em identificações reinventadas, facilitam a queda da criança falô e sua redução a objeto *a*. Obrigam a renovar as ficções jurídicas da família e interrogam aos psicanalistas a cerca dos novos tratamentos do gozo. (LAURENT, 2011, p.213)

De uma maneira geral, vale considerar, como orientação, que as mutações verificadas na atualidade dizem respeito às consequências das transformações da moral sexual, às mudanças geracionais, àquelas que são precipitadas pela entrada da mulher no mercado de trabalho e,

ainda, por àquelas produzidas pelas novas tecnologias que modificam questões das mais diversas, como, por exemplo, a reprodução e as condições de trabalho e vida.

Sobre a função do pai, deve-se evitar a descrição sociológica da declinação do pai como apocalíptica para se pensar na crise da família. Para Laurent (2006)⁴⁰ a Psicanálise se esforça para compor uma distância entre a descrição sociológica e a vivência do sujeito. A era pós-paterna não se cansou de anunciar o declínio do pai, da autoridade, da tradição, do patriarcado e da lei. O tempo que se anuncia é o da paternidade contratual, dos direitos e deveres negociados. Seria o tempo da paternidade pacificada, prevenida dos excessos gerados pelo antigo sistema e, neste imbróglio, o pai estaria reduzido a uma função social, despido dos seus dramas, cabendo ao ordenamento social a autoridade sobre a criação dos filhos.

Mas essa situação, ainda um possível *vir-a-ser*, vem despertando questionamentos não somente éticos, mas em diversos outros campos de estudo, inclusive na Psicanálise.

Assim, se de um lado a Sociologia prossegue com a desconstrução do pai, de outro a Religião ainda se esforça para fazer da família o “patrimônio da humanidade”, lugar insubstituível segundo o projeto divino. De qualquer maneira, velhos ideais são deslocados: os que antes eram transmitidos pelo pai agora estão difundidos por meios de comunicação, pelos diversos “estilos de vida”, pelo saber científico. Da aliança entre o mercado global e a ciência nasce a oportunidade de fazer do pai, o seu esperma, um objeto de troca como qualquer outro a partir de bancos de sêmen e de doadores anônimos.

Toda essa configuração enseja uma pretensa permissividade que compactua com o modelo de consumo da caducidade dos objetos e corrobora com diversos “modelos” de família que se mostram avessos a qualquer classificação e quebram com a lógica de causa e efeito fomentada pela ciência, lançando o sujeito numa inquietante indeterminação.

O declínio dos valores tradicionais, a queda dos ideais, a fragilidade das referências simbólicas, a aniquilação dos semblantes, dos ideais norteadores, das grandes narrativas de vida, parecem levar o indivíduo a uma busca constante de ancoragens identitárias, imaginarizadas, e comumente transitórias. Verifica-se então, como fenômeno corrente na atualidade, identificações imaginárias que estão sustentadas pelas exigências da pulsão e do gozo. E não se pode negar, que de alguma maneira essas ocorrências levem ao

⁴⁰ LAURENT, E. *Um novo amor pelo Pai*, 2006.

questionamento sobre a prevalência do Nome-do-Pai, como semblante por excelência constituinte do sujeito.

Mas, o que nos parece fundamental sobre a questão é perquirir se há efetivamente, na contemporaneidade, em razão das mudanças paradigmáticas referidas, um declínio do Nome-do-Pai como o operador estrutural que garante, na cadeia significante, a estabilidade da estrutura, ou seja, a constituição do sujeito do inconsciente, como nos falou Lacan no *Seminário 5* (1999[1957-1958]). Para a exata compreensão do problema, impõe-se uma breve revisão do que foi proposto em nosso percurso.

Primeiramente, como visto, Lacan extraiu a sua concepção de Nome-do-Pai do campo da Antropologia, influenciado pelo estruturalismo de Lévi-Strauss, reafirmando o seu lugar de suporte da função simbólica, identificado com a lei: a lei é solidária do desejo, a lei do pai é a condição da prosperidade do desejo. O pai representa, assim, uma função simbólica que domestica, civiliza e nomeia algo do gozo quando faz a lei no campo do Outro. O jogo de presença ou ausência do significante Nome-do-Pai torna legível ou ilegível o campo do Outro, ele é o operador que permite ao falante inscrever-se nos discursos.

Portanto, nesse primeiro tempo do ensino, que se situa na década de 50, o pai é uma metáfora que vem substituir o desejo da mãe, domesticá-lo, na medida em que esse desejo é uma incógnita que o Nome-do-Pai nomeará, limitando esse gozo. Entretanto, o pai simbólico não poderá recobrir completamente essa dimensão real, fazendo com que algo reste, o que Lacan chamará mais adiante de objeto a , objeto que questiona a eficácia do Nome-do-Pai.

A partir dessa constatação algo de novo se inaugura no ensino lacaniano no que concerne ao Nome-do-Pai. A construção do grafo do desejo, assim como toda a elaboração do *Seminário 06* (2014[1958-1959]), como visto, simboliza a falha do Nome-do-Pai em nomear o objeto. O matema $S(A)$ nos diz da falta do significante que poderia nomear o desejo do sujeito; a operação de $S(\bar{A})$ revela que o Pai é aquele que faz o suporte da barra no Outro, mas revela a brecha onde habita o gozo, o resto, que é o objeto a .

Assim, a função do Nome-do-pai não é cumprida exatamente, posto que o pai simbólico jamais preencherá totalmente a expectativa. Portanto, desde sempre, o Édipo tem uma dimensão patogênica, embora a ficção edípica faça o sujeito entrar na norma, Lacan, precocemente, no seu ensino, revelará que o custo do acesso da criança à ordem simbólica é a neurose. Para além do Édipo, Lacan tratará de um pai que mesmo que não simbolize todo o

gozo, poderá ser considerado pai se for capaz de dar uma versão do objeto *a*, se for capaz de se orientar por uma causa e, assim, orientar o sujeito a recortar o objeto *a* no campo do Outro para fazer dele objeto do seu desejo.

Segundo Laurent (2006, p.22) essa elaboração de Lacan lhe possibilitou falar sobre a pluralização dos Nomes-do-Pai, um significante mestre (*S'*) que possibilita a inscrição do sujeito no campo do Outro, tanto no nível do significante como no nível do gozo. Neste sentido Lacan, quando faz essa distinção, nos permite verificar a diferença que existe no *para-todos* e no caso particular. Assim, não se trata de partir do Nome, mas do objeto *a*, ou seja, daquilo que enquanto objeto que causa o desejo faz do pai um pai perversamente orientado. Para tanto, Lacan utiliza como exemplo um homem que causado por uma mulher pode tomar os filhos em consideração, se ocupando deles a partir de um cuidado particular, exercendo a sua função, separando a criança da mãe. Com isso, se o pai é o agente da castração, considerando a sua particularidade (“um por um”), e a ameaça de castração se efetiva, surge um novo laço com o pai, um pai agora imaginário.

Entretanto, questiona Laurent (2006, p.26) “considerando apenas o ponto de vista da particularidade, estaríamos nós libertos do semblante representado pelo Nome-do-Pai?” Sob essa perspectiva caberia indagar se a problemática contemporânea nos diz de uma crise do semblante, sendo oportuno questionar ante a distinção apontada, qual dimensão do pai encontra-se declinada ou empobrecida na contemporaneidade. E o mesmo autor arrematará: “A função do nível do *para-todos* nem por isso cessa de existir sob a forma do semblante.” (LAURENT, 2006, p.22).

Ora, o que se verifica na atualidade são variadas formas de gozo numa sociedade hedonista que deseja afirmar a diferença e definir-se a partir de um modo de gozar. Se na utopia do patriarcado tínhamos o sonho da igualdade do gozo, dos traços identificatórios e da identidade sexual, na atualidade nos defrontamos com o polimorfismo e a ausência de garantias. Não se trata, contudo, nos dirá Laurent, de abster-se de uma “identidade”, de uma nomeação, “uma pura identidade deleuziana”, pois não é o caso de olharmos, apenas, para os processos pré-edipianos em busca de respostas. Para Laurent:

Alguns podem sonhar com um mundo pré-edipiano, mas, de fato, vivemos todos num mundo pós-edipiano no qual co-existem o amor neurótico pelo pai, a perversão paterna e a rejeição mais ou menos generalizada dos pais. Esse mundo pode ser definido por sua descrença para com o pai, mas, *a*

posteriori, é definido por sua relação com a garantia paterna. (LAURENT, 2006, p.27)

Isso significa que, de alguma maneira, o gozo ainda encontra os seus limites e senão há um gozo último capaz de aplacar a angústia, os grupos diversos que se oferecem como modelos identificatórios podem funcionar como suporte imaginário de uma “neogarantia simbólica”. Entretanto, o sujeito encontrará, também aí, a falta absoluta de reconhecimento a partir do discurso, um ponto de real. Em toda a comunidade humana verificar-se-á um limite ao gozo que pode, por exemplo, se revelar quando há no sujeito uma demanda de reconhecimento da sexualidade experimentada.

As invenções mais radicais, mais em ruptura com a tradição, querem ser reconhecidas em sua particularidade. Um transexual detesta ser posto na mesma categoria que um travesti. Esse reconhecimento pode ser obtido com ou sem a ajuda da tradição, da religião, dos padrões que definem a função do reconhecimento em nossa civilização e suas comunidades. É ao mesmo tempo uma autorização e uma barreira. É a função do pai. (LAURENT, 2006, p.28)

Por fim, é possível concluir, provisoriamente, seguindo a posição de Laurent (2006) que o Nome-do-pai enquanto semblante tenta velar o nada, o impossível. A filiação na contemporaneidade nos impele a investigar o sujeito para além das normas, a saber de qual desejo particularizado, não anônimo, a criança é o produto, por mais difícil que seja descrevê-lo. O pai, longe de estar pacificado por uma função social, domado pelas normas, ele ainda é, para cada um, uma questão passional.

3.3 O gozo discursivo

No percurso do seu ensino, como mencionado, Lacan ao fixar o seu conceito de gozo irá criar, sucessivamente, uma oposição entre o desejo e o gozo. O gozo detém o “ser” do sujeito enquanto que o desejo revela o status de *falta-a-ser* desse mesmo sujeito. Assim, quando Lacan tenta responder à questão sobre quem é o sujeito no nível do gozo, não há no campo do significante um termo que possa nomeá-lo.

Neste sentido, como verificado no *Seminário 07*(1997[1959-1960]), sua elaboração sobre Kant e Sade nos demonstra que o desejo não se reduz ao gozo, que o gozo se impõe a este. Segundo Miller (2005)⁴¹, Lacan nos dirá que se a histeria é dominada pelo desejo do Outro, na perversão ter-se-á a tentativa de dominância do gozo do Outro pelo objeto *a*. Assim, a relação do sujeito com o gozo está fora da intersubjetividade. A partir deste momento o desejo não será mais transgressor, metonímia incessante, ele estará submetido ao prazer, ao princípio do prazer. O gozo é de outra ordem e, mesmo quando anulado pelo significante, algo permanecerá como irredutível.

Por isso, Lacan passou a se interessar pela fantasia, pois a fantasia alcança o mais além do princípio do prazer. No caso de Sade, a fantasia tem o seu lugar na dor, posto que na dor o gozo resiste e impõe o seu caráter real. Por outro lado, em Kant verificamos surgir aquele que encarna a lei moral e a encarnação da lei moral revela o que há de sadismo na consciência moral, a aparição de um supereu sádico e seus imperativos gozantes.

Entretanto, após as elaborações do *Seminário 07* (1997[1959-1960]) Lacan avançará na sua reflexão e nos trará, como já dito no decorrer deste trabalho, o conceito de gozo em sua relação com o objeto *a*. Nesse ponto, depois de revelar um modo de gozo transgressor, ele faz surgir o gozo em outra dimensão: o gozo aparecerá nos seminários posteriores aparelhado com o objeto *a*, oferecendo a partir daí uma combinatória.

O objeto pequeno *a* será, então, o elemento de gozo e, possuindo relação com a Coisa (*Das ding*), será sua elementarização; ele encarna a Coisa por um lado, e, por outro, ele provém do Outro. “É como se, pelo objeto pequeno *a*, o Outro do significante impusesse sua estrutura à Coisa.” (MILLER, 2006, p.22). Assim, se por um lado o objeto *a* encarna a significação do gozo, como seu elemento, por outro não se trata de um significante; como elemento de gozo substancial, ele não representa um sujeito para outra coisa, pelo contrário, se é dotado de propriedades significantes é por ser um elemento. “Esta característica elementar do objeto *a* encarna a sua inscrição na ordem simbólica.” (MILLER, 2006, p.23).

Neste sentido, as operações de alienação e de separação do *Seminário 11* (1996[1964a]) e de *Posição do inconsciente* (1998[1964b]) nos demonstram este funcionamento. A alienação é a operação que faz surgir o sujeito do significante que tem por substância, um conjunto vazio. É na substituição do sujeito pelo corpo sexuado, corpo vivo, que se poderá compreender num

⁴¹MILLER, J-A. *Silet: os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan*, 2005.

segundo tempo, a operação de separação, quando o objeto *a* vem em resposta a uma falta significante: os objetos da pulsão preenchem a perda de vida que a operação enseja. Assim, o gozo será encontrado sob a forma dos objetos.

No *Seminário 17: O Avesso da Psicanálise* (1992[1969-1970]) Lacan irá confrontar o simbólico com o real, questionando como o resto não simbolizado mobiliza a combinatória significante e é o motivo da repetição. Lacan estabelecerá, então, um outro tipo de gozo, um gozo discursivo. O que se verifica neste momento é que ele, imbuído da noção de discurso, estabelece uma relação primitiva entre o significante e o gozo e, assim, a repetição será a repetição de um modo de gozo. O gozo se representará no significante, mas essa representação, por malograr, condiciona o circuito da repetição.

Lacan nos dirá no *Seminário 17*:

O inconsciente permite situar o desejo, eis o sentido do primeiro passo de Freud, já inteiramente não apenas implicado, mas propriamente articulado e desenvolvido na *Traumdeutung*. Isto para ele já está dado quando, em um segundo tempo, aberto por *Além do princípio de prazer*, afirma que devemos levar em consideração essa função que se chama como? – A repetição. A repetição, o que é? Leiamos o texto de Freud, e vamos ver o que ele articula. É o gozo, termo designado em sentido próprio, que necessita a repetição. (LACAN, 1998[1969-1970], p.47).

Segundo Lacan, é por causa da repetição que Freud articula o conceito de pulsão de morte. A repetição, neste ensejo, não implica apenas na função dos ciclos que se repetem como necessidade e satisfação, mas ela implica em um ciclo que ocasiona a desapareição, o retorno ao inanimado. O inanimado é, por fim, o gozo. Se há o princípio de prazer para regular os níveis de tensão para possibilitar que a vida exista, no nível do gozo o que existe é o transbordamento. “Como tudo nos indica nos fatos, na experiência e na clínica, a repetição se funda em um retorno do gozo [...] nessa mesma repetição, produz-se algo que é defeito, fracasso.” (LACAN, 1992[1969-1970], p.48). Há na repetição uma perda, um desperdício de gozo, onde se verifica o aparecimento do objeto *a*.

No sentido de esclarecer e complementar, Lacan nos relembra a função do *traço unário*, “forma mais simples de marca”, “origem do significante”. “No traço unário é que tem origem tudo o que nos interessa, a nós, analistas, como saber.” (LACAN, 1992[1969-1970], p.18). Assim, importa-nos evidentemente, a articulação significante, ela se introduz com o primeiro nível de soletração, nível elementar que enlaçará um significante a outro, até que, por fim,

“represente, para outro significante, um sujeito, um sujeito e nada mais.” (LACAN, 1992[1969-1970], p.18).

Porquanto, nessa repetição inaugural e fundamental – quando o significante se articula por representar um sujeito junto a um outro significante –, é que se verifica a repetição que visa o gozo, o saber posto em trabalho⁴² ($S^1 \rightarrow S^2, S^3 \dots$), entropia derivada do *traço unário*. Para além, como já mencionado, na repetição há perda, perda de gozo, e é no lugar dessa perda que surge a função de *a* como *mais-de-gozar*⁴³:

Tal saber é meio de gozo. E quando ele trabalha, repito, o que produz é entropia. Essa entropia, esse ponto de perda, é o único ponto, o único ponto regular por onde temos acesso ao que está em jogo no gozo. Nisto se traduz, se arremata e se motiva o que pertence à incidência do significante no destino do falante. (LACAN, 1992[1969-1970], p.53).

Essa é a mudança fundamental na teoria lacaniana que faz do acesso ao gozo não mais uma transgressão, mas algo que sobra da relação com o significante, que ganha relevo com *Mehrlust* - o *mais-de-gozar* do objeto *a* -, mais-de-gozar como o objeto que organiza a dialética da frustração. Neste sentido o saber será um meio de gozo, tanto porque ele comporta uma falta, quanto porque ele produz um mais-de-gozar.

Vale ressaltar, que o termo mais-de-gozar, como nos indica Oliveira (2008)⁴⁴ foi retirado da leitura que Lacan empreendeu da obra marxista e dela retirou, mais especificamente, as concepções sobre a *mais-valia* e nestas, aquilo que Marx assinalou como uma de suas características fundamentais: que ela é o produto de um discurso, do discurso capitalista e que é a partir do discurso que podemos pensá-la. Quando um trabalhador vende a sua força de trabalho (S^1) para o mercado (S^2) ele vende algo que pode ser pago, mas há aí também algo que sobra e que jamais será pago. Assim, o trabalhador perde algo, perde uma parte dele que passa a pertencer ao mercado, essa perda engendra uma reconquista, o mais-de-gozar:

Não foi Marx, obviamente, quem inventou a mais-valia. Só que antes dele ninguém sabia o seu lugar. Era o mesmo lugar ambíguo que o que acabo de

⁴² “[...] no nível mais elementar, o da imposição do traço unário, o saber trabalhando produz, digamos, uma entropia.” (LACAN, 1992[1969-1970], p.50).

⁴³ “Só a dimensão da entropia dá corpo ao seguinte – há um mais-de-gozar a recuperar. Esta é a dimensão na qual se necessita o trabalho, o saber trabalhando, na medida em que deriva primeiramente, saiba ele ou não, do traço unário, e, em seguida, de tudo o que poderá se articular de significante. É a partir daí que se instaura a dimensão do gozo, tão ambíguo no ser falante.” (LACAN, 1992[1969-1970], p.52).

⁴⁴ OLIVEIRA, C. *O chiste, a mais-valia e o mais de gozar: ou o capitalismo como uma piada*, 2008.

dizer, do trabalho a mais, do mais-de-trabalho. O que isso paga, pergunta ele – senão justamente o gozo, o qual é preciso que vá para algum lugar. (LACAN, 1992[1968-1969], p.18)

Com isso, Lacan concebe a sua ideia fundamental: que o discurso implica em uma perda que será recuperada como mais-de-gozar. Os objetos vêm para preencher, servir de tampão, são os objetos classicamente reconhecidos, aqueles que se pode designar como o que concerne a *a*, nomeados como: o oral, o anal, o escópico e o vocal e todos os seus substitutos.

Assim, ao conceber o objeto *a* como mais-de-gozar Lacan irá falar do discurso social utilizando as suas categorias e conceitos e, com essas formulações enunciará os seus quatro discursos, discursos que “ultrapassam as palavras” e, por isso mesmo, são representados por matemas que estruturam o laço social. São eles: o do universitário, o do mestre, o da histórica e o do analista. Estabelecerá, também, uma estrutura fixa de quatro lugares: o agente ou o semblante, o trabalho ou o Outro, a produção e a verdade, e quatro elementos que farão, em ordem, uma permutação circular pelos lugares. Assim, S^1 é o significante mestre, S^2 , a produção de saber, $\$$, o sujeito barrado e o *a* do objeto *a* ou o mais-gozar, condensador de gozo:

A cadeia, a sucessão de letras dessa álgebra, não pode ser desarrumada, ao nos dedicarmos à operação de quarto de giro, iremos obter quatro estruturas, não mais, das quais a primeira lhes mostra de algum modo o ponto de partida. [...] um aparelho que [...] está inscrito naquilo que funciona como a realidade do discurso que já está no mundo e que o sustenta, pelo menos aquele que conhecemos. Não apenas já está inscrito, como faz parte de seus pilares. O que importa é a inscrição da cadeia simbólica, isto basta para que algo das relações constantes se manifeste. (LACAN, 1992[1969-1970], p. 13).

Vale ressaltar, seguindo a observação de Castro (2009)⁴⁵, que o *Seminário 17* (1992[1969-1970]) foi proferido em 1968, período que coincide com o movimento estudantil iniciado na França, que questionava as instituições e o poder. Neste ensejo, a universidade era o ambiente profícuo para o debate sobre a ciência, as manifestações do sintoma, as novas configurações familiares, as novas relações de trabalho, o mercado e a Psicanálise como um efeito do discurso da ciência.

⁴⁵CASTRO, J.E. *Considerações sobre a escrita lacaniana dos discursos*, 2009.

Neste mesmo momento, no campo social, questionava-se o declínio da função paterna, a revolução cultural, o mal-estar do homem moderno como fruto das suas dificuldades em lidar com o gozo em um mundo dominado pelo saber científico.

Ante esses questionamentos, Lacan dirá que aquilo que nomeou como discurso do mestre já fora elucidado anteriormente, por Hegel com a dialética do senhor e do escravo que produziu efeitos para a cultura e para o capitalismo.

Porquanto, Lacan tomará o projeto freudiano pelo avesso, propondo um para além do mestre, para além do pai simbólico, dos ideais. Neste ensejo realizará uma crítica a Freud, a sua aderência aos ideais do pai, a seu discurso, por vezes, de mestre, a sua concepção de ciência impregnada pelo papel mítico do pai a partir da pregnância do modelo edípico, o que o teria impossibilitado – nessa visão crítica – de vislumbrar o objeto *a* como o mais de gozo.

3.4. A teoria dos quatro discursos

Assim, no *Seminário 17* (1992[1969-1970]), de início, Lacan reitera que a linguagem é a condição para o inconsciente. Com isso, inicia sua álgebra escrevendo o S^1 como o elemento de onde parte o discurso no lugar do agente, enquanto significante mestre, o S^2 é a bateria dos significantes que ocupa o lugar do trabalho. Isto quer dizer que o S^1 é o significante dominante que intervém para a produção discursiva de saber que cabe a S^2 .

A estrutura $S^1 \rightarrow S^2$ revela, por um lado, a impossibilidade do S^1 “governar” todo sentido através de S^2 , por que o que se produz é um saber clivado e, por outro, uma ordenação, ordem que se impõe ao campo do Outro e que inaugura uma estrutura de saber, onde o sujeito se aliena ao campo do Outro, mas que, entretanto, implica, como já mencionado, em uma perda, em um resto.

Com isso, notadamente, da relação fundamental entre $S^1 \rightarrow S^2$ Lacan nos revela o discurso do inconsciente – que é o discurso do mestre: “do S^1 ao S^2 , é possível que se abra essa falha que se chama sujeito.” (LACAN, 1992[1969-1970], p.93).

Indica-nos que o agente S^1 na sua relação com S^2 faz o S^2 trabalhar em busca de um sentido – referência à dialética hegeliana quando o mestre/senhor encontra a sua verdade no trabalho do

escravo. Entretanto, o que se “produz” é o gozo do objeto a ⁴⁶, o mais-de-gozar enquanto excesso que se perde no funcionamento do aparelho psíquico, o que depõe, como efeito de verdade, o sujeito dividido ($\$$), este por sua vez é indeterminado, por que não existe um único significante que represente o sujeito.

Com isso, ter-se-á o discurso do mestre e o discurso do inconsciente, daquele que faz uso da linguagem:

$$\frac{S^1}{\$} \longrightarrow \frac{S^2}{a}$$

No discurso psicanalítico, na posição do analista, nos dirá Lacan, “ela é feita substancialmente do objeto a [...] na medida em que esse objeto a designa precisamente o que, dos efeitos do discurso, se apresenta como o mais opaco.” (LACAN, 1992[1969-1970], p.44).

Com isso, verifica-se o objeto a no lugar do agente, lugar dominante, em que se ordena o discurso. Se no discurso do mestre o dominante é ocupado pelo S^1 , o que podemos designar como a lei – lei que se encontra inscrita na estrutura –, no discurso do analista o agente, o dominante, é o objeto a . Lacan ainda complementarmente designando a posição que cabe ao analista: “o próprio analista tem que representar aqui, de algum modo, o efeito de rechaço do discurso, ou seja, o objeto a .” (LACAN, 1992[1969-1970], p.45). O lugar do analista deve ser o lugar que enseja a causa de desejo.

$$\frac{a}{S^2} \longrightarrow \frac{\$}{S^1}$$

Por fim, este discurso, o discurso do analista, não poderá se confundir com o “discurso psicanalisante”, ou, mais exatamente, com aquele que é proferido em uma análise. “O que o analista institui como experiência analítica pode-se dizer simplesmente é a histerização do discurso.” (LACAN, 1992[1969-1970], p.33). O que ele incita, a partir da sua posição, é o discurso da histórica. Vale ressaltar, como dirá Lacan, neste ensejo, que por que há o significante e por que não há relação sexual, há mal-entendido. “O significante não é feito para as relações sexuais. Desde que o ser humano é falante está ferrado, acabou-se essa coisa

⁴⁶ “o a é identificável precisamente ao que um pensamento laborioso, o de Marx, fez surgir, a saber, o que estava em jogo, simbólica e realmente, na função da mais-valia.” (LACAN, 1969/1970, p.45)

perfeita, harmoniosa, da copulação, aliás, impossível de situar em qualquer lugar da natureza.”(LACAN, 1992[1969-1970], p.34).

O que o discurso da histórica fabrica – e ele não existe apenas na análise – é um desejo de saber. Por que o S barrado (\$) encontra-se na posição de agente, enquanto sintoma. O que o analista solicita é que se produza significantes e que, a partir deles, se engendre a associação livre. Assim, é da posição de sujeito barrado (\$), dividido, quando se busca uma saber, que uma análise pode se iniciar – e levará ao limite a amplificação do discurso – “porque, como objeto *a*, ela é queda, queda do efeito de discurso, por sua vez quebrado em algum ponto.” (LACAN, 1992[1969-1970], p.35).

Assim, desta sorte, ter-se-á no discurso da histórica, o \$ no lugar do agente, o S' no lugar do trabalho, tomado como mestre para quem é direcionado a demanda. A produção cabe a S^2 , um saber como semi-dizer, onde o sujeito se aliena, mas que denuncia, entretanto, a impotência discursiva de abarcar o gozo, no lugar da verdade, o objeto *a*:

$$\frac{\$}{a} \longrightarrow \frac{S^1}{S^2}$$

No discurso do universitário ver-se-á o S^2 no lugar do agente, o que representa que o lugar dominante é ocupado por uma articulação significativa, no lugar do trabalho o *a* revelando a tentativa de se objetivar o outro produzindo um sujeito dividido (\$), entretanto, apartado da sua verdade que é o S' .

$$\frac{S^2}{S^1} \longrightarrow \frac{a}{\$}$$

3.5. O discurso contemporâneo e/ou o zênite do objeto *a*

Tomam-se, neste momento, os dois discursos, o discurso do mestre e o discurso do analista. Lacan estabeleceu que o avesso da psicanálise – discurso do analista –, como já mencionado, é o discursos do mestre, portanto, só há um contraponto ao discurso do mestre – o discurso do

inconsciente. A fim de lançar luz sobre a problemática do sujeito na contemporaneidade utilizar-se-á como ponto de partida as reflexões de Miller (2004).⁴⁷

Vale ressaltar, que essas reflexões são extraídas da conferência da Associação Mundial de Psicanálise - AMP, proferida em 2004, em que Miller chamou a problemática de *Uma fantasia*, conferindo a ela um lugar de provocação, de reflexão.

Assim, de início, Miller nos dirá que existe um consenso na atualidade, nos diversos campos, quanto a que os sujeitos contemporâneos estão desbussolados, desamparados, os “sujeitos pós-modernos”, “hipermodernos”, contemporâneos. Desde quando isso ocorre? questiona-se Miller, e ele mesmo propõe que desde que a moral civilizada se dissolveu e que a Psicanálise tem relação com isso.

Da dissolução da moral têm-se as suas consequências ainda presentes, lamenta-se o rumo dos acontecimentos e por quais vias caminha a civilização. Caminha-se em direção à desinibição, à imoralidade, porque essa moral civilizada dava uma orientação e inibia, reflexos do dominante S' , enquanto mestre orientador e lugar da lei.

Para o autor a mudança se inicia na passagem das sociedades agrícolas, sociedades dominantes nas épocas precedentes, para as sociedades industriais. As sociedades agrícolas eram um concílio, seu ritmo era coordenado pelas estações, pelo clima e assim era possível encontrar suas balizas, orientações a partir das coordenadas oferecidas pela natureza.

Com a revolução industrial tudo isso foi, pouco a pouco, transformado, varrido. “O real devora a natureza. Ele a substitui e prolifera.” Verificar-se-á, segundo Miller, uma “segunda metáfora: a da natureza pelo real.” (MILLER, 2004). Neste sentido, pode-se equiparar a natureza ao que se apresentava como o objeto *a* no *Seminário 10: a angústia* (2005[1962-1963]) – quando o pequeno *a* é apresentado no seu estado natural, como aquela parte que se desprende do corpo, um pedaço de carne – e o que aparece como objeto *a* no *Seminário 17* (1992[1969-1970]), como mais-de-gozar, equivalente ao que teríamos na produção industrial.

Com isso, é o conceito gozo e, mais especificamente, do objeto *a* como mais-de-gozar que nos possibilita uma leitura do discurso contemporâneo. Segundo La Sagna (2013, p.250)⁴⁸ “a renúncia ao gozo era a regra do mestre.” O sujeito na contemporaneidade é o parasita do laço

⁴⁷ MILLER, J-A. *Conferência em Comandatuba*, 2004.

⁴⁸ LA SAGNA, P. *O sujeito a-formado do século da in-formação e a psicanálise*, 2013.

social e da tradição, que utiliza para seu proveito. Na contemporaneidade não se verifica renúncia, mas subtração/distribuição de gozo como mais-de-gozar.

Contudo, não se trata de pensar que na contemporaneidade há um ser sem bússola alguma, ou um ser sem discurso, informe. Entretanto, tocou-se o céu sagrado, antigo e imóvel das sociedades anteriores, as sociedades agrícolas; sociedades de velocidade lenta, caracterizadas pela imobilidade e friidez. Com isso, algo se elevou ao topo, ao *zênite* social – o *zênite* significa a subida, o limite do topo, em contraponto, o *nadir* que representa seu ponto mais baixo –, e o que se elevou foi o objeto *a*, forçando uma passagem, o mais além das descobertas feitas por Freud.

Esse novo elemento, o objeto *a*, destrói toda noção de medida, seu fluxo empurra sempre em direção ao mais, ao sem medida, à renovação acelerada, à inovação frenética, o objeto *a* é a nova bússola da civilização.

Assim, verificar-se, neste sentido, que para Miller (2004), o lugar dominante, do agente na contemporaneidade, é ocupado pelo objeto *a*, ele empurra o sujeito a ultrapassar os limites, as inibições. Considerando a teoria dos discursos de Lacan poder-se-á representar a partir da álgebra:

$$a \longrightarrow \$$$

O objeto *a* força o sujeito desbussolado a produzir, não exatamente um saber, mas, avaliações. O *SI* aparecerá como o contável da avaliação produzida pelo sujeito, não como um significante mestre, mas como um significante do tipo “auto-ajuda”, ou “desenvolvimento pessoal”, produzindo avaliações permanentes. Assim, no lugar da produção estará o *S'* como aquele que, a todo o momento, produz um novo saber avaliativo.

$$\frac{a}{S^1} \longrightarrow \frac{\$}{S^1}$$

O quarto lugar no discurso hipermoderno será ocupado pelo *S*²; o saber ocupa o lugar da verdade/mentira revelando seu estatuto de semblante:

$$\frac{a}{S^2} \longrightarrow \frac{\$}{S^1}$$

Com isso, para Miller o discurso hipermoderno – a que estamos nominando neste trabalho de contemporâneo –, é equivalente ao discurso do analista proposto por Lacan. Sabe-se, como mencionado, que o discurso do inconsciente, assim como foi concebido por Lacan, tem a mesma estrutura do discurso do mestre que também é o discurso social que prevaleceu desde a antiguidade.

Para o autor à problemática que se impõe a Psicanálise é que o discurso do analista era o “analisador”, era, no mundo moderno, o avesso do discurso do mestre e, por conta disso, produzia modificações. Cito-o:

O que Lacan chama o avesso da psicanálise é o discurso do mestre. O discurso do analista podia analisar o discurso do inconsciente e sua potência interpretativa e subversiva tinha de se exercer, a um só tempo, sobre a civilização e sobre os fenômenos das sociedades com as quais se tinha de lidar, como tentei demonstrar, desde a mais alta Antiguidade. (MILLER, 2004.)

Com isso, se a relação da psicanálise com o discurso do mestre – do inconsciente, e o discurso social, não é mais a relação de avesso, considerando este novo discurso contemporâneo, ter-se-á algo da ordem da convergência. Contudo, não deixa de existir disjunção:

[...] de um lado, o mais-de-gozar comanda, o sujeito trabalha, as identificações caem substituídas pela avaliação homogênea das capacidades, enquanto o saber se ativa em mentir assim como em progredir, sem dúvida. Poderíamos dizer que esses diferentes elementos estão dispersos na civilização e que só na psicanálise, na psicanálise pura, esses elementos se ordenam em discurso”. (MILLER, 2004.)

Assim, o discurso da civilização hipermoderna – contemporânea –, ele nos é familiar, mas não é exatamente o discurso do analista. Dizer que o mais-de-gozar é dominante na civilização hipermoderna é correlativo, para Miller, ao: “eu me cultivo!” a um estado do corpo próprio e, como tal, assexuado. Ele comanda o “isso falha”, que é o \$, e não o “isso funciona”.

Dito melhor, o mais-de-gozar comanda o “isso falha” na ordem sexual – considera-se, claro, que S barrado (\$) significa que não há relação sexual –, mas o que o “isso falha” quer dizer é que a não-relação sexual se tornou evidente na medida em que o objeto *a* ascendeu ao zênite social. “No regime do discurso do mestre, todavia, essa era uma verdade recalcada pelo significante mestre. Hoje, devemos constatar que o significante mestre, os significantes mestres, já não chegam a fazer existir a relação sexual.” (MILLER, 2004).

A questão que insiste, com toda sua ambivalência, é como a prática lacaniana tem que lidar com as consequências do que se apresenta como o sucesso, inclusive, da Psicanálise, mas com repercussões agora percebidas como catastróficas. O zênite do objeto *a* e sua ditadura do mais-de-gozar, varre a natureza, produz a ruptura das relações, dos casamentos, dispersa a família, estimula as intervenções e alterações sobre o corpo, não apenas nos aspectos estéticos, mas uma intervenção mais profunda, molecular, fruto da aliança incontestada entre a tecnologia, a ciência e o capitalismo na contemporaneidade.

Assim, considerando isto, como se conduz a psicanálise de orientação lacaniana? Cito a posição de Miller:

[...] ela o faz sobretudo em relação aos novos reais, dos quais o discurso da civilização hipermoderna dá testemunho. Ela conduz seu jogo na dimensão de um real que falha, de tal modo que a relação dos dois sexos entre si tornar-se-á cada vez mais impossível. Então, o um-sozinho será o *standard* pós-humano, o um-sozinho preenchendo questionários para receber sua avaliação, o um-sozinho comandado por um mais-de-gozar que se apresenta em seu aspecto mais ansiogênico. (MILLER, 2004.)

Diante do imbróglio verificar-se-ão três posturas dos analistas na tentativa de lidar com a situação. Na primeira, temos os saudosos da tradição, que clamam pelo passado e que, apoiados em práticas reacionárias, tentam fazer valer o inconsciente do discurso do mestre. Esses analistas renunciam a antiga postura subversiva e esperam, com isso, que o sujeito desbussolado considere os significantes mestres da tradição, na tentativa de reconstruir “o inconsciente do pai”.

Em segundo, aqueles que são passadistas, que acreditam que nada mudou, “o inconsciente é eterno”, porquanto, é o mesmo de antes, o seu Deus.

Por fim, existem aqueles que, crentes nas mudanças efetuadas, assumem uma posição progressista, anseiam que a psicanálise se ordene conforme o progresso da ciência e das “falsas ciências” – o que não se trata de um total absurdo quando se considera que Lacan empreendeu uma leitura lógico-linguística da Psicanálise com o intuito de dar a ela um novo vigor, então, não parece absurdo considerar que, para alguns, a metapsicologia deveria ser revista a partir de uma tradução neuro-cognitivista.

Entretanto, as três posições parecem dar lugar a práticas de sugestão. A primeira a partir da exaltação do simbólico ligado a tradição. A segunda encontra seu aporte no refúgio imaginário e a terceira, a mais avançada, entrega-se à adesão ao real da ciência. Assim, nas três práticas encontramos: simbólico, imaginário e real. O que verificamos de comum entre

todas é o $S1 \rightarrow S2$, o comando e sua execução, que visam, em última instância, o funcionamento da Psicanálise.

De qualquer forma, há ainda uma quarta posição, que é a da prática lacaniana, a reconhecemos pelo que de Lacan transmite, naquilo que nos anima e que vem principalmente do seu último ensino. Enquanto as três outras formas encontram a sua sustentação no “isso funciona” a prática lacaniana se firma no “isso falha”.

A falha é natural da relação com o impossível. “A Psicanálise é uma profissão impossível”, nos disse Freud. No mesmo sentido, “a prática lacaniana exclui a noção de sucesso.” (MILLER, 2004).

Assim, só no registro da falta que se pode pensar em substitutos, na prática lacaniana não se fala de falta mas, da dimensão da *falha*, porquanto, deve-se reconhecer com Lacan que isso não é calculável. O exercício da psicanálise existe sobre um fundo do impossível e, por isso mesmo, não existe uma forma *standard* e, por isso mesmo, esforçamo-nos para aprender com aquilo que não funciona.

Para a ciência o real funciona, para isso serve o saber no real, razão que comprova a afinidade do discurso do mestre com o da ciência. O sintoma está dividido em dois, desdobrado: do lado do real ele é tratado fora do sentido pelas tecnologias de alvo preciso – bioquímica, medicamentos, imagens do corpo –, e, do lado do sentido ele continua a existir a título de resíduo. Do lado do sentido ele é tomado de duas formas: por um lado, a escuta do semblante, seu acompanhamento e controle através dos medicamentos e, por outra, a prática da fala autoritária e protocolar das terapias cognitivas-comportamentais que querem, por fim, suprimir o sintoma a partir de uma recusa.

Não obstante, para Ansermet (2013)⁴⁹, a ciência contemporânea tropeça na singularidade; a singularidade se impõe como uma resistência frente à tentativa de encontrar mecanismos universais, como no caso das neurociências. Ademais, no caso das pesquisas genéticas também se encontram os rastros da singularidade quando se constata a importância dos traços epigenéticos – aqueles deixados pela experiência – que respondem pela singularidade e a diferença. Assim, a questão sobre a singularidade também é crucial para ciência assim como para a Psicanálise.

⁴⁹ ARSEMET, F. *A irredutível singularidade entre a ciência e a psicanálise*, 2013.

Em última análise, não se trata de recusar o real científico, o saber no real. Mas trata-se de compreender que neste saber há furo, o saber no real não dita uma lei, a sexualidade faz furo no real, porquanto, a não-relação sexual deve ser ainda um dado, posto que esse dado objeta, de certa maneira, a onipotência do discurso da ciência.

É preciso considerar que os sintomas são sintomas da não-relação sexual, que são, claro, articulados em significantes e signos da não-relação sexual. Para Lacan os sintomas são pontos de interrogação na não-relação sexual. Outra enunciação do sintoma, são os sintomas-gozo, que exprimem que o gozo não está no seu devido lugar. Assim chega-se a outra problemática: “o inconsciente é corporal?” Questiona-se Miller (2004).

De qualquer forma, dirá Miller, no último ensino de Lacan verificar-se-á três modalidades de inconsciente. Tradicionalmente se diz que o sujeito suposto saber é o pivô da transferência, mas no último Lacan ouvimos outra coisa, a transferência é o pivô do sujeito suposto saber, ou dizendo de outra maneira, é o amor que faz o inconsciente existir como saber.

Neste sentido o amor é aquele capaz de fazer mediação ao um-sozinho. O inconsciente poderá existir como saber através do amor. Por isso a análise demanda amar o inconsciente e fazer consistir, por isso mesmo, a relação entre o S^1 e o S^2 , que não significa fazer existir a não-relação sexual, mas fazer existir a relação simbólica.

Assim, por fim, considera-se que na direção do tratamento, em muitos casos, para o sujeito da contemporaneidade, o sintoma poderá se apresentar como repetição de um gozo pulsional, que nem sempre demanda e produz sentido, entretanto, caberá ao analista, nestes casos, inicialmente, inserir este sintoma em um discurso, articulá-lo com o significante, aparelhá-lo com a linguagem. Articula-se com isso o gozo e o amor, e é através do amor, do amor ao saber, a um suposto saber produzido na transferência, que pode se introduzir o sentido e o saber sobre o real, o impossível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desse trabalho foi investigar a ordem simbólica e o sujeito na contemporaneidade. Em meio ao percurso nos preocupamos em não abordá-lo com uma sociologia psicanalítica mas em interrogá-lo, considerando as nuances da teoria lacaniana, naquilo que poderia nos oferecer de subsídios para a compreensão das modificações do mundo contemporâneo e dos seus efeitos sobre o sujeito.

Iniciamos considerando que o sujeito do qual a psicanálise se ocupa é o sujeito da ciência ou, se formos tratar considerando os marcadores históricos, é o sujeito da modernidade, aquele que se apresenta após o corte científico. Com isso, não nos pareceu legítimo, tratá-lo como um *novo* sujeito, mas considerarmos que este sujeito – que é o efeito da ciência moderna –, sofre o impacto das modificações da contemporaneidade que o fazem encontrar novas saídas para o mal-estar e que nos convoca a pensar a subjetividade do nosso tempo.

Para além, tomando essas coordenadas, não poderíamos desconsiderar ao tratar da ordem simbólica – como a responsável pela edificação do sujeito, na medida em que os símbolos de uma cultura são referência para um sujeito alienado ao campo do Outro –, certa inconsistência do Outro, o enfraquecimento do Pai, assim como a conseqüente queda dos ideais, já anunciados por Freud e reiterados por Lacan.

Inicialmente no nosso percurso foi preciso retomar a categoria de sujeito forjada por Lacan no início do seu ensino e, também, esclarecer o papel dos operadores estruturais do campo do Outro, o Nome-do-Pai e o falo.

Neste ensejo, o falo é o significante do complexo de castração, significante do desejo, o elemento entre a criança e a mãe. A sua existência condiciona o submetimento inicial da criança à lei da mãe, seu capricho, seu assujeitamento, quanto que é sobre ele que vemos surgir a entrada do pai. O pai no complexo de Édipo é o pai simbólico, ele é uma metáfora, um significante que surge no lugar de outro; ele substitui o primeiro significante introduzido no princípio da simbolização que é o significante materno.

Portanto, o pai, enquanto significante Nome-do-Pai, garante a estabilidade da estrutura e as significações – a ordenação e a organização do campo do Outro –, ou seja, o pai é a lei no campo do Outro, o Outro do Outro.

Assim, verificamos com o primeiro capítulo que Lacan trata o Édipo como uma representação simbólica que expressa de forma imaginária a maneira do vivido neurótico. O Édipo garante a conformação posterior do sujeito no Ideal do eu, supereu e na realidade. Porquanto, ele responde pelo acesso à cultura, à identificação com os valores sociais, à assimilação da interdição do incesto e à constituição do sujeito do desejo.

Com isso, nesse primeiro período verificou-se na teoria estudada uma supremacia do simbólico –, que engloba parte da problemática do sujeito –, cabendo ao imaginário aquilo que resiste a captura simbólica e que se relaciona com o narcisismo e o estádio do espelho.

No segundo capítulo percorremos a obra de Lacan e identificamos as mudanças que este propõe já na metade do século passado quando, pouco a pouco, passa a questionar o Nome-do-pai e, por isso mesmo, trilha o caminho do desejo, da fantasia chegando, por fim à valorização do objeto *a*.

Neste ensejo, verificamos como, a partir do sonho do pai morto, Lacan, ao tratar do desejo, revela como o sujeito, para se haver com a opacidade do desejo do Outro, do vazio, da morte, faz apelo à fantasia. A fantasia é uma defesa a essa condição e, por isso mesmo, ela comporta a verdade do ser.

Na sua interpretação sobre Hamlet, seguindo com o mesmo princípio, Lacan evidenciará na tragédia do *ser ou não ser* – referência que por si só já nos encaminha ao primeiro tempo do Édipo –, a preponderância do desejo materno. Neste sentido, Hamlet se vê arrastado ao plano imaginário. Quando se questiona sobre o seu querer e o que é, Hamlet se depara, no nível da resposta, com o significante do Outro barrado $S(\bar{A})$. Isto não invalida o que está no Outro (A), mas revela a sua dimensão de verdade mentirosa. Se no lugar da palavra, dos significantes, da linguagem, falta algo, falta um significante, isso comprova que *não há Outro do Outro*.

Avançando com o pensamento lacaniano, ainda no capítulo dois, verificamos como Lacan passa a se ocupar dos restos irreduzíveis que não se deixam dialetizar pela ordem simbólica. Se por um lado a libido circula na rede pulsional a partir das representações e suas substituições, por outro, ela se encontra investida nos resíduos não apreendidos na genitalidade, aqueles cuja qualidade é não se fazer incluir na representação do significante fálico, são os elementos que produzem gozo como fora da significação do falo, ou dos efeitos da castração.

Assim, considerando o fora-do-significado, ou aquilo que não se deixa dialetizar com o simbólico, Lacan pensará inicialmente *das Ding*, a Coisa, que corresponde ao estranho, ao primeiro exterior, que orienta, que é o referente do sujeito em relação ao mundo dos seus desejos. Há uma experiência primeira do infante, anterior ao recalque, que diz sobre a escolha da neurose e que responde por *das Ding*.

Neste seminário Lacan articula *das Ding* com a lei, a dizer, o trilhamento empreendido por *das Ding* – que se relaciona com o desejo fundamental e o Outro primordial –, e, em contrapartida, a interdição como princípio da lei fundamental, que suporta todo o desenvolvimento cultural e suas ramificações.

E nos diz, então, que é no nível inconsciente que se situa a relação irremediável do sujeito com a cultura quando articula a relação entre a lei do incesto e *das Ding*. E Lacan aponta – como verificamos incluso nos seminários anteriores – o desejo da mãe como problemático e devastador.

Para além, se apropria de Kant com Sade para nos dizer que quando o sujeito força a passagem para atingir absolutamente *das Ding*, para abrir todas as comportas do desejo, o que se verifica essencialmente é a dor, é um gozo mortífero. Ademais identifica no gozo absoluto o despedaçamento do corpo do outro. Assim, Lacan identifica no gozo a inacessibilidade, a obscuridade, a opacidade e uma dimensão destrutiva.

Nos seminários seguintes, como examinado, Lacan modera a sua reflexão sobre o gozo em sua relação com o objeto, que não será somente identificado nas transgressões e, por conta disso, funda uma nova categoria, o objeto *a*, objeto causa de desejo – que se distingue do objeto visado pelo desejo –, por que o que ele põe em relevo é a *causa*. Neste ensejo, Lacan considera que o sujeito está dividido entre duas posições: pela marca primeira do significante, o traço unário, e, pela identificação com o objeto *a*.

No capítulo três, ao caracterizar o contemporâneo, foi possível constatar que se acentuou na contemporaneidade a ideologia individualista – iniciada na modernidade – e, como consequência, temos a derrocada das pesadas ideologias, instituições, costumes tradicionais, disciplinares e autoritários. Para além, ao tratar mais especificamente a subjetividade contemporânea identifica-se um “desequilíbrio” entre a espacialidade da experiência e a

sequência temporal, o que impede a constituição de uma temporalização das experiências de vida. A predominância do registro do espaço sobre o do tempo faz com que a dimensão da dor ocupe um lugar de destaque sobre a experiência do desejo, e, por conseguinte, se verifica a perda potencial dos recursos de simbolização.

No que concerne a psicanálise lacaniana, para entendermos a ordem simbólica, privilegamos a investigação sobre a família que para Lacan é o lugar da transmissão de um nome, da constituição subjetiva a partir de um desejo que não seja anônimo. Constatou-se que ainda se verifica nas famílias, ou se tem como expectativa, que os cuidados dispensados ao infante sejam exercidos pela função materna e, por outro lado, haverá a função paterna que encarnada a lei.

Quando questionamos o declínio do Nome-do-Pai constatamos que deve-se interrogar o que funcionou para cada sujeito como Nome-do-Pai. Ademais, considerando a invenção do objeto a – que está mais além do Nome-do-Pai –, observamos que a particularidade do gozo de cada um não pode ser aplacado pela expectativa universalizante do Pai, ele não resolve essa problemática do sujeito nem na sua dimensão de nome, nem como função. Podemos dizer que o pai simbólico, o pai morto, o Nome-do-pai, aquele que reconhecemos no Édipo, é aquele que põe um véu sobre a castração significante e a sua perda de gozo, por isso ele desempenha uma função de semblante.

Por fim, constatamos que Lacan realiza uma separação, a perda de gozo não terá tanta relação com Nome-do-Pai mas com o efeito de castração resultante da operação do significante S' .

Desta maneira, Lacan denuncia que o S' como agente-mestre opera a castração para extrair o gozo do corpo. Com isso funda a ideia do discurso do mestre onde se inscreve o inconsciente e disso aparecerá uma dupla operação do S' : o efeito de castração ou perda de gozo do corpo ($\$$) e, por outro lado, a produção de uma a mais de gozo. Se por um lado o S' introduz um menos na produção de perda de gozo, por outro lado, promove um acréscimo na produção, um mais-de-gozar.

Com essa distinção introduzida no *Seminário 17* – entre Nome-do-Pai e o S' – o S' será o responsável pela castração e a função do pai fica reduzida ao semblante, como função de linguagem, no impossível de escrever o real.

Das reflexões introduzidas por Miller, ela nos pareceu relevante – quando verificamos na contemporaneidade a dissolução da tradição, dos ideais e o empobrecimento dos recursos a simbolização – a problematização sobre o lugar ocupado pelo objeto *a*, quando ele empurra o sujeito a ultrapassar os limites e as inibições a partir de uma ditadura do mais-de-gozar.

Por fim, nos pareceu que o sujeito na contemporaneidade, frente à debilidade do Outro, por imperativos que parecem favorecer a supremacia do objeto, revela certo submetimento ao gozo que o faz ultrapassar o mais além do princípio do prazer, em direção a novas formas de mal-estar apresentadas na contemporaneidade, em particular, pela ciência. Nisso parece residir à diferença do que havia anteriormente quando a consistência do Outro parecia não evidenciar de forma tão marcante a precariedade do simbólico para tratar o sujeito e o seu destino.

Para concluir contamos que frente às dificuldades clínicas trata-se de resgatar aquilo que Lacan pôde formular sobre o amor de transferência, aquele capaz de instituir o amor ao saber, recuperando, para alguns casos, a relação entre o S' e o S^2 .

Indicamos, por último, que se por um lado o trabalho de pesquisa possibilitou lançar luz sobre algumas questões pertinentes ao sujeito na contemporaneidade, ainda nos falta avançar no percurso lacaniano a fim de extrair novas constatações sobre o real, a dimensão irremediável da existência.

Ademais, não deixamos de elencar questões que permaneceram e que devem guiar futuras pesquisas, são elas: a) Investigar os discursos – em particular o discurso da ciência e o discurso capitalista –, posto que são dominantes desde a modernidade e seu aparecimento coaduna-se com o declinação dos fundamentos da tradição. b) Extrair as consequências no caso de considerarmos Hamlet o mito contemporâneo (pós-moderno, hipermoderno). c) Analisar uma possível *feminilização* no contemporâneo pela prevalência do gozo sobre a lei do desejo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANSERMET, F. A irreduzível singularidade entre a ciência e a psicanálise. In: **A ordem simbólica no século XXI não é mais o que era: quais as consequências para o tratamento? Coletânea de textos do VII Congresso da Associação Mundial de Psicanálise – AMP.** Rio de Janeiro: Subversos, 2013, p.233-238.

BAUMAN, Z. (1991) **Modernidade e ambivalência.** Tradução: Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, 334p.

BIRMAN, J. **O sujeito na contemporaneidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012, 159p.

CASTRO, J.E. Considerações sobre a escrita lacaniana dos discursos. In: **Revista Ágora – Estudos em Teoria psicanalítica.** Rio de Janeiro: Pós-graduação em teoria psicanalítica. v. VII, n.2, jul/dez de 2009, p.145-258.

COUTO, L.F; SOUZA, M. F. O estruturalismo em Jacques Lacan: da apropriação à subversão da corrente estruturalista no estabelecimento de uma teoria do sujeito do inconsciente. In: **Revista Ágora – Estudos em Teoria Psicanalítica.** Rio de Janeiro: Pós-graduação em teoria psicanalítica. v. XVI, n.2, jul/dez de 2013.

DARRIBA, V. A falta conceituada por Lacan: da coisa ao objeto *a*. In: **Revista Ágora – Estudos em teoria psicanalítica online version.** Rio de Janeiro: Pós-graduação em teoria psicanalítica. v.8, n.1, p.63-76. INSS 1809-4414 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-14982005000100005&script=sci_abstract&tlng=pt Acesso em: 12.out,2015.

ELIA, L. O conceito de sujeito. In: **Coleção passo-a-passo.** Direção: Marco Antonio Coutinho. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010, 81p.

FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (orgs.). **Para ler o seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Tradução: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

FLEISCHER, D. Família. In: **Scillet: El orden simbólico em el siglo XXI no es más lo que era, que consecuencias para la cura.** Cordinado: Flory Kruger, 1.ed. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2011, p.140-142 .

FREUD, S. (1896) Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (Carta 52). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.I, p. 281-287.

_____, S.(1950[1895]) Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos (Projeto para uma Psicologia Científica). In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.I, p.333-444.

_____, S. (1900) A interpretação dos sonhos. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.IV.

_____,S. [1908] Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.IX, p.169-190.

_____, S. (1911) Formulações sobre dois princípios do funcionamento mental. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.XII, p.231-244.

_____,S. (1913[1912-1913] Totem e Tabu. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.XIII, p.11-162.

_____, S. (1920) Além do princípio de prazer. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.XVIII, p.11-76.

GIDDENS, A. (1999) **Modernidade e identidade**. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

HARARI, A. (org.) **A ordem simbólica no século XXI não é mais o que era: quais as consequências para o tratamento?** Coletânea de textos do VII Congresso da Associação Mundial de Psicanálise – AMP. Rio de Janeiro: Subversos, 2013, 412p.

KOYRE, A. **Estudos de história do pensamento científico**. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

_____, A. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Rio de Janeiro: Forense, 2001.

LA SAGNA, P. O sujeito a-formado do século da in-formação e a psicanálise. In: **A ordem simbólica no século XXI não é mais o que era: quais as consequências para o tratamento?** Coletânea de textos do VII Congresso da Associação Mundial de Psicanálise – AMP. Rio de Janeiro: Subversos, 2013, p.249-252.

LACAN, J. (1952) **O mito individual do neurótico**. In: O mito individual do neurótico. Tradução: Cláudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____, J. (1953a) **Discurso de Roma**. In: Outros Escritos. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2003, p.139-172.

_____, J. (1953b) **Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise**. In: Escritos. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1998, p. 238-324.

_____, J. (1954-1955) **Seminário livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Versão brasileira: Marie Christine Laznik. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2.ed., 2010, 447p.

_____, J. (1955-1956) **De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose**. In: Escritos. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 537-590.

_____, J. (1956-1957) **O seminário livro 4: a relação de objeto**. Versão brasileira: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, 456p.

_____, J. (1957-1958) **O seminário livro 5: as formações do inconsciente**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999, 532p.

_____, J. (1958) **A significação do falo**. In: Escritos. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1998, p. 692-703.

_____, J. (1958-1959) **El seminario 6: el deseo y su interpretación**. Traducción: Gerardo Arenas. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2014, 575p.

_____, J. (1959-1960) **O seminário livro 07: a ética da psicanálise**. Tradução: Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, 396p.

_____, J. (1962-1963) **O seminário livro 10: a angústia**. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, 366p.

_____, J. (1964a) **Seminário livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, 269p.

_____, J. (1964b) **Posição do inconsciente**. In: Escritos. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1998, p. 843-864.

_____, J. (1965) **A ciência e a verdade**. In: Escritos. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 1998, p.869-892.

_____, J. (1969a) **Nota sobre a criança**. In: Outros Escritos. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2003, p.369-370.

_____, J. (1969b) Duas notas sobre a criança. In: **Opção Lacaniana – Revista Brasileira e Internacional de Psicanálise**. São Paulo: Eolia, n.21, abril 1998, p. 5-6.

_____, J. (1969-1970) **O seminário livro 17: o avesso da psicanálise**. Versão brasileira: Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, 231p.

LAURENT, D. Madre. In: **Scillet: El orden simbólico em el siglo XXI no es más lo que era, que consecuencias para la cura**. Cordinado: Flory Kruger, 1.ed. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2011, p.211-213.

LAURENT, E. Alienação e separação. In: **Para ler o seminário 11 de Lacan**. Tradução Dulce Duques Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, 31-51.

_____,E. Um novo amor pelo Pai. In: **Opção Lacaniana – Revista Brasileira e Internacional de Psicanálise**. São Paulo: Eolia, n.26. outubro 2006, p.20-29.

_____,E. **A sociedade do sintoma, a psicanálise hoje**. Tradução: Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2007, 232p.

LAURENT, E.; MILLER, J-A. (orgs) **O Outro que não existe e seus comitês de ética**. 5º curso do seminário inédito. 1996/97.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**. São Paulo: Manole, 2005.

MILLER, J-A. Sobre Kant com Sade. In: **Lacan elucidado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p.153-218.

_____, J-A. **Uma Fantasia**. Conferência em Comandatuba, 2004. Congresso da Associação Mundial de Psicanálise – AMP. In: Textos VIII Congresso da AMP: A ordem simbólica no século XXI. Disponível em:

<http://www.congressoamp.com/pt/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html> Acesso em: 27 ago.2015.

_____, J-A. **Silet: os paradoxos da pulsão de Freud a Lacan**. Tradução: Celso Rennó Lima. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, 334p.

_____, J-A. Conclusão das aulas sobre o Sinthoma. In: **Opção Lacaniana – Revista Brasileira e Internacional de Psicanálise**. São Paulo: Eolia, n.46. outubro 2006, p.13-51.

_____, J-A. Os seis paradigmas do gozo. In: **Opção lacaniana online nova série**. n.7. março 2012. ISSN 2177-2673.

_____, J-A. O Outro sem o Outro. In: **Encerramento do XI Congresso do XI da New Lacanian School em Atenas: L’Autre sans l’Autre**. 19 de maio de 2013. Boletim da Escola Brasileira de Psicanálise - EBP: A diretoria na Rede. Disponível em:

<http://www.ebp.org.br/dr/orientacao/orientacao005.asp> Acesso em: 20 jul.2014.

_____, J-A. Apresentação do seminário 6: o desejo e sua interpretação. In: **Opção lacaniana online nova série**. n.14. julho 2014. ISSN 2177-2673.

MOUSNIER, R. **História Geral das Civilizações**. tomo IX . Direção Geral: Maurice Crouzet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1957.

NEMIROVSKY,F. Traço unário: Nome-do-Pai e traço unário. In: **Silicet dos Nomes do Pai. Textos preparatórios para o Congresso de Roma, AMP**, p. 171,2006.

OLIVEIRA, C. O chiste, a mais-valia e o mais de gozar: ou o capitalismo como uma piada. **Revista Estud. Lacan**. 2008, v.1, n.1, p.1-15. ISSN 1983-0769. Disponível em: Periódicos Eletrônicos em Psicologia - PePSIC. Acesso em: 11 nov.2015.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de Psicanálise**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.