

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA CLÍNICA – PCL**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA E CULTURA**

***DAS DING: A REVOLUÇÃO DO REAL EM LACAN***

**CRISTIANO ALVES PIMENTA**

**Dissertação apresentada ao Instituto de  
Psicologia como parte das exigências para a  
obtenção do título de Mestre em Psicologia  
Clínica, sob orientação da Profa. Dra.  
Daniela Scheinkman Chatelard.**

**BRASÍLIA-DF**

**JUNHO - 2009**

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Tânia Coelho dos Santos (UFRJ)

---

Profa. Dra. Terezinha de Camargo Viana (UnB)

---

Profa. Dra. Daniela Scheinkman Chatelard (Orientadora)

---

Aos meus filhos, Guilherme e Ana Luísa.

## Agradecimentos

À Professora Daniela S. Chatelar, pelo acolhimento deste trabalho e pela orientação conscienciosa.

À Profa. Terezinha Viana, que aceitando o convite de estar na banca dá continuidade a muitas discussões proveitosas realizadas em aula.

À Profa. Tânia Coelho, por ter aceitado o convite para estar nesta banca, e, com isso, dar início a um diálogo que será, certamente, duradouro.

## RESUMO

Este trabalho dedica-se ao tema da noção de real como *das Ding*, tal como esta é desenvolvida no *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Trata-se de tomar esse momento da elaboração teórica lacaniana como um momento de mudança em que a noção de real, entendida como uma dimensão mais além do simbólico, subverte o poder que este até então desfrutava. O registro do simbólico, ou seja, o campo da linguagem fundado na noção de significante, foi, na psicanálise lacaniana, até então, o lugar em que as determinações mais essenciais da subjetividade se estabeleciam. Mas o surgimento da noção de *das Ding* implica uma subversão teórica que faz girar os registros em jogo, colocando o que é da ordem de um real mais além do simbólico no lugar de primazia. Examina-se, também, aquilo que na teoria lacaniana elaborada anteriormente ao *Seminário 7* pode ser pensado como esboço, antecipação ou antecedente dessa noção de real como *das Ding*. Neste sentido, a noção da mãe como caprichosa e arbitrária constitui-se num dos antecedentes mais significativos. Buscou-se também apresentar as referências freudianas mais essenciais usadas por Lacan na construção dessa noção. Chega-se, assim, à noção de *das Ding* a partir de uma problemática que envolve as noções freudianas de princípio de prazer e princípio de realidade. *Das Ding* pertence ao princípio de realidade, mas, ao mesmo tempo, é o que persiste enigmaticamente velado nesse princípio. Em seguida, pretendeu-se apresentar a estrutura de vazio que define esse real como *das Ding*. A noção de sublimação, em seu caráter problemático, fornece o modelo da instauração do vazio no mundo humano e revela a dimensão da Coisa sob a forma da essência mesma desse humano. Por fim, conclui-se que o final do tratamento analítico deve ser pensado como uma forma do sujeito reinventar a vida após os efeitos do encontro com o real.

Palavras-chave: *das Ding*, a Coisa, real, simbólico, vazio.

## ABSTRACT

This work is focused on the statute of real as *das Ding* with *The Seminary, book 7: the psychoanalysis ethic* as a frame of reference. It is intended to see the elaboration of the lacanian theory as a moment of change, in which the notion of real, assumed as a dimension beyond the symbolic, subverts the power that it held before. The symbolic registry, a language domain based on the signifier, was back then, in lacanian psychoanalysis, the locus where the most primary determinations of subjectivity established themselves. But the arise of the notion of *das Ding* points to a theoretical subversion that makes the actual registries turn, making the real unbound to symbolic take place instead. The idea of a draft, anticipation or antecedent of this notion of real as *das Ding*, considered in advance to *Seminary 7*, is also looked over. In this way, the clue of an arbitrary and methodical mother stands for one of the main antecedents. Another intention is to evidence the foremost freudian references used by Lacan in his elaboration of that conception. As a result, the notion of *das Ding* is reached coming out of the principle of pleasure and the principle of reality. *Das ding* belongs to the principle of reality, although it keeps simultaneously and enigmatically veiled underneath it. Thereafter, the structure of the empty that defines this real as *das Ding* is pointed. The notion of sublimation, in its problematic aspect, provides the model of instauration of the empty in the human atmosphere and reveals the dimation of the Thing accordingly to the shape of this human root itself. In conclusion, it is conceived that the analytical treatment ending must be took in as a way of the patient remake life after the consequences of the meeting with real.

Keywords: *das Ding*, the Thing, real, symbolic, empty.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>CAPÍTULO I – O REAL ANTES DE <i>DAS DING</i>.....</b>	<b>16</b>
1. O REAL NA TEORIA DA FALTA DO OBJETO.....	28
<b>CAPÍTULO II – OS ANTECEDENTES DE <i>DAS DING</i>.....</b>	<b>35</b>
1. A MÃE DEVORADORA.....	38
<b>CAPÍTULO III – A REALIDADE OUTRA DA COISA.....</b>	<b>54</b>
1. OS EFEITOS DO REAL PARA O INCONSCIENTE.....	83
2. AGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE <i>DAS DING</i> E A LEI.....	97
<b>CAPÍTULO IV – “NAS PAREDES DE UMA CAVIDADE” - A SUBLIMAÇÃO COMO A REPRESENTAÇÃO DA COISA NO SIMBÓLICO.....</b>	<b>103</b>
1. O AMOR CORTÊS COMO UMA FORMA DE APROXIMAÇÃO DO REAL.....	115
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>123</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>126</b>

## INTRODUÇÃO

*Abril Despedaçado* (2001), filme dirigido por Walter Salles e baseado no romance *Prilli i Thyer* de Ismail Kadare, adaptado por Karim Ainouz, nos servirá como uma primeira aproximação – que faremos por nossa conta e risco – da noção lacaniana de real como *das Ding*. Trata-se de uma história que se passa em 1910, no interior do nordeste brasileiro, época em que as famílias dos fazendeiros se matavam, havia várias gerações, na disputa pela terra. O cotidiano se restringia a uma vida extremamente regrada e proibitiva. "Tonho" (Rodrigo Santoro), jovem filho de um fazendeiro, é impelido pelo pai a seguir a tradição e a vingar a morte do irmão mais velho, assassinado pelo filho do fazendeiro rival. Obediente, ele mata o homem que matou seu irmão, e — com uma faixa preta colocada em seu braço pelo pai do morto — é marcado para morrer. A morte lhe espera assim que o sangue derramado na camisa do filho morto, estendida ao sol e ao vento, "amarelar". Partindo desse mote, o filme, então, narrará exatamente a história da ruptura de Tonho com essa lei da tradição, cuja lógica parece não servir para outra coisa senão antecipar a morte. Essa ruptura estará intrinsecamente ligada, no entanto, ao seu apaixonamento por uma moça de um modesto circo que passava pela cidadezinha próxima: a "Clara".

O primeiro ato propriamente transgressivo de Tonho é o de sair às escondidas com seu irmão (chamado apenas de "menino") para ver a apresentação da qual Clara participava. O encontro com essa mulher é o encontro com o seu próprio desejo, marcado por um estranhamento e por uma vertigem bem representada na cena em que Clara, de uma altura assustadora, é girada por Tonho numa corda até o limite. Quanto mais rápido ela girava, mais ela pedia "mais rápido, mais rápido, Tonho".



Eles se apaixonam e ela se dispõe a fugir com ele, pois também se encontrava na mesma via de ruptura familiar, já que era a filha de seu próprio marido, de quem desejava separar-se. A ruptura com a lei do pai e o encontro amoroso presentificam para Tonho a promessa de uma satisfação mais além daquela oferecida pelo mundo paterno: mundo bestial e cheio de interdições. Os bois, rodando em círculos, fazendo funcionar a engrenagem que moía a cana, bem representam a mesmice desse mundo defendido às custas do sangue familiar.

A ruptura de Tonho, como que representando os tempos modernos, vem despedaçar esses laços familiares. O desenlace se dá quando o filho do fazendeiro inimigo, míope e amedrontado, mata o homem errado, ou melhor, mata o "menino", que havia vestido as roupas de Tonho num gesto de amor e de identificação com o irmão mais velho. Isso ocorre no momento em que este, assumindo sua sexualidade, possui a desejada Clara. Eis, então, a gota d'água que faltava para a passagem ao ato. Tonho abandona a fazenda sob o tiro do pai (desviado pela mãe que se agarrou ao cano da espingarda dizendo: "acabou, acabou") e segue na direção jamais ousada: uma bifurcação da estrada cujo ponto de chegada era o mar. Na praia, vemos uma cena enigmática: ele se vê diante das ondas que se levantam ferozmente em sua direção (a câmera fica numa posição que nos dá a impressão de que elas vão engoli-lo). O filme termina justamente nesse ponto.

Gostaríamos de interpretar essa cena derradeira de modo a articulá-la com o restante do filme. Ela pode ser vista como uma imagem que traduz o que se passa na subjetividade de Tonho, ou seja, sua situação de desamparo. Por mais opressiva que fosse a vida com sua família, ali Tonho tinha um lugar que foi perdido. Agora, só lhe resta fundar um novo lugar, uma nova vida, *ex-nihilo*. Em outras palavras, vemos um sujeito que – tal como um analisando que leva sua análise até o limite – é obrigado a abandonar a proteção familiar e a

se deparar com uma situação de desamparo, chamada por Lacan (1991) de "desarvoramento absoluto" (p. 364). Nesse ponto limite, entretanto, no qual se dá a ruptura com o mundo do pai, o que encontramos aí senão a realização de uma transgressão? Abre-se uma passagem, mas em direção a quê? Provavelmente a uma liberdade cuja face lhe aparece como angustiante e assustadora. Trata-se da liberdade pela qual ele foi conduzido, por via de seu próprio desejo, na medida em que o objeto desejado, Clara, participa do rumo que as coisas tomaram. Sozinho e destituído das defesas típicas que a ordem edípica fornece, ele se põe face a face com seu *das Ding*, esse mais além visado pelo desejo. Eis o modo como podemos compreender essa cena derradeira. O objeto investigado por Lacan em seu *Seminário 7, a ética da psicanálise* (Lacan, 1991), e também objeto desta dissertação, é esse campo do desejo, entendido como um campo mais além de uma certa lei, mais além do que está ao acesso do simbólico – só acessível por meio de uma transgressão, de um “ultrapassamento” – a saber, o campo do real.

\* \* \*

O real no *Seminário 7* (Lacan, 1991) é apresentado por Lacan como uma noção necessária para se articular uma ética que seja própria à psicanálise, enfim, uma ética *da* psicanálise. Como vemos logo no início do *Seminário 7*, essa mesma ética também servirá para promover uma prova de fogo essencial:

O que se reúne sob esse termo de ética da psicanálise permitir-nos-á, mais do que qualquer outro domínio, colocar à prova as categorias através das quais, naquilo que lhes ensino, acredito dar-lhes o instrumento mais apropriado para salientar o que a obra de Freud e a experiência da psicanálise que dela decorre trazem-nos de novo. (Lacan, 1986/1991, p. 9).

Essas categorias a que Lacan (1991) se refere são, evidentemente, o simbólico, o imaginário e o real. Vale observar que o *Seminário 7* (Lacan, 1991) é proferido em 1959-1960, ou seja, num momento em que a teoria lacaniana já havia se desenvolvido a ponto de já se constituir num edifício bem estruturado. Tais categorias, já clássicas em seu ensino e das quais Lacan se valera para realizar o chamado “retorno a Freud”, lhe serviram para restaurar aquilo que o movimento psicanalítico pós-freudiano havia desvalorizado, negligenciado e que constituía a verdade, a originalidade e a novidade trazidas pela obra de Freud e pela experiência clínica psicanalítica. Por que, então, essas mesmas categorias que vinham sendo desenvolvidas e postas à prova desde o início do seu ensino, necessitariam, nesse momento, no qual o tema da ética é abordado, ser colocadas à prova? E, por fim, essa prova de fogo produziria alguma modificação no que diz respeito aos três registros ou, mais especificamente, ao registro do real? Essas questões – instigadas pelas primeiras palavras proferidas no *Seminário 7* – já nos indicam que, por meio disso que se reúne sob o título de ética da psicanálise, alguma coisa deverá sofrer uma mudança relevante numa teoria já amadurecida.

Essa dissertação visa colocar em relevo, justamente, a reestruturação que o campo teórico lacaniano recebe com a introdução da noção de *das Ding*, e também fornecer as bases conceituais (freudiana e lacaniana) em que esta é elaborada. Partiremos, no primeiro capítulo, da afirmação de Lacan (1995) segundo a qual “o real tem mais de um sentido” (p. 30), para sublinharmos, basicamente, dois deles. O primeiro é o real estruturado pela linguagem, noção que tem primazia até o momento do *Seminário 7* (Lacan, 1991). Mas, num segundo sentido, o real já havia sido definido por Lacan em vários momentos de sua elaboração como antinômico ao simbólico, como algo que é não pode ser penetrado pela mediação que o significante sempre promove. Essa segunda noção havia, até então,

permanecido lateral, mas, no *Seminário 7* ela será, como tentaremos demonstrar, retomada por meio da noção de *das Ding*. No segundo capítulo dessa dissertação trataremos de algumas dessas incidências do real fora da estrutura significante considerando-as como antecedentes do real como *das Ding*.

Podemos formular a nova situação em que fica o campo teórico lacaniano a partir do *Seminário 7* (Lacan, 1991), a qual apresentaremos no terceiro capítulo, da seguinte maneira. Com *das Ding* temos uma teoria da subjetividade fundada numa divisão constitutiva: de um lado, temos o campo do Outro, lugar do simbólico e de todo um arsenal conceitual, como a noção de sujeito, de significante, ambos fundados num inconsciente estruturado pela linguagem – todas elas fundadas nos conceitos freudianos de memória, de repetição, de inconsciente, etc.; de outro lado, temos o campo de *das Ding*. A mudança de que se trata implica que é esse real como *das Ding* – que traduz a noção de um real mais além do simbólico – que recebe a partir de então a primazia teórica. É nesse campo do real como *das Ding*, situado fora do inconsciente, que devemos reencontrar aquilo que Lacan (1985) havia sublinhado no “sonho da injeção de Irma”, esse “real derradeiro” ao qual o sujeito é levado a se reconhecer. Nesse mais além, ele como que se depara com a frase: “*és isto que é o mais longínquo de ti*” (p. 198).

Numa palavra, e essa é nossa idéia a ser demonstrada: a noção de *Das Ding* implica uma revolução<sup>1</sup> teórica que faz girar os termos, os registros em jogo, colocando o que é da ordem do gozo e do real no lugar das determinações mais essenciais na estruturação da subjetividade, isto é, no lugar da causa.

---

<sup>1</sup> Revolução menos no sentido recorrente de uma grande mudança do que no sentido de um movimento de rotação, de giro, que leva à mudança de lugar, tal como Lacan (1992) desenvolveu em sua noção de discurso no *Seminário 17* (Lacan, 1992). Digamos que com *das Ding* o real toma o lugar de agente.

Assim, no terceiro capítulo trataremos, em especial, das bases freudianas desse real, das referências aos textos de Freud, sobretudo o texto do *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1895/1980) dentre outros. É neste ponto de retomada dos textos freudianos, ponto inicial do *Seminário 7* (Lacan, 1991), que o real será vinculado por Lacan à essa noção da mãe enquanto fora da estruturação simbólica, da mãe como aquilo com que o sujeito, em seu momento de constituição, tem um encontro primeiro, marcado pelo estranhamento e pelo traumatismo. Essa mãe real, que já havia, anteriormente, feito várias aparições na teoria lacaniana – será retomada sob a forma de *das Ding*. Essa vinculação de *das Ding* à Mãe real é, todavia, apenas o primeiro passo lacaniano na definição desse conceito, pois, mais além, trata-se de pensar esse real, sua estrutura, como sendo da ordem do vazio.

E é no quarto capítulo, por meio da noção de sublimação, que essa noção do real como um vazio interno ao campo do Outro, do simbólico, será melhor definida. A sublimação é definida por Lacan como a função significante que introduz o vazio no mundo. Trata-se de um ato de criação que funda essência mesma do humano. E a essência do humano é o vazio. O vazio não existe como um dado no mundo, mas é introduzido pela função significante, entendida como fora de toda significação, como a incidência de um significante desarticulado da cadeia. Assim, os exemplos das criações artísticas, como a criação do vaso pelo oleiro, servem para ilustrar, por assim dizer, a função essencial do significante, a função de criar o vazio.

Vale ressaltar, por fim, que visamos nessa dissertação, percorrer dois caminhos, duas vertentes. Na primeira tentamos percorrer os textos fundamentais em que os conceitos aqui tratados são desenvolvidos. Ou seja, visamos apresentar com rigor e detalhe as articulações freudianas e lacanianas a respeito do tema que nos propomos trabalhar. Nosso objetivo não

foi, todavia, o de abranger todo assunto contido no *Seminário 7* (Lacan, 1991) – mas o de criar as condições e as bases de compreensão dessa noção tão complexa que é a de *das Ding*. Por isso, nos restringimos ao que nos pareceu essencial. Ao mesmo tempo, buscamos contextualizar minimamente essa noção, o que foi realizado nos dois primeiros capítulos e também no terceiro com as referências aos textos freudianos. Assim, com o estabelecimento de uma base de compreensão mais detalhada sobre o tema, desejamos abrir a possibilidade de novos estudos. Uma dessas possibilidades é mencionada como um projeto de doutorado: a de entender a teorização do objeto pequeno *a*, que será desenvolvida por Lacan (2004) a partir do *Seminário 10*, como uma elaboração que se constrói sobre as lacunas abertas pela teoria do real como *das Ding*. Ou seja, apontamos o fato de que a esta última falta algo que será suprido pela noção de objeto *a*.

A segunda vertente me<sup>2</sup> dirigiu para a tentativa de fazer dessa dissertação o efeito de algo causador de desejo. De uma forma geral, visei os pontos que me pareceram mais instigantes e portadores de uma problemática estimulante. Enfim, visei apresentar o tema de modo que eu mesmo pudesse aprender com aquilo que me coloquei a ensinar. Nesse sentido, mesmo quando expus os aspectos mais recorrentes da teoria lacaniana e, por que não dizer, já maçantes, busquei apresentá-los por meio daquilo que fazia problema para mim. Desse modo, tentei inscrever algo de singular nessa dissertação, mas, ao mesmo tempo, atendendo os requisitos necessários a uma pesquisa desse caráter. É imprescindível mencionar que minha referência teórica na interpretação que faço aqui dos textos de Lacan é a chamada ‘Orientação lacaniana’, trabalho de leitura dos textos de Lacan que vem sendo feita por Jacques-Alain Miller há muitos anos. Por fim, desejo que, com o percurso que

---

<sup>2</sup> Gostaria aqui de tomar a palavra na primeira pessoa.

aqui tracei e com o estilo que lhe imprimi, eu possa também “levar o leitor a uma consequência em que ele precise colocar algo de si” (Lacan, 1998, p. 11).

## CAPÍTULO I

### O REAL ANTES DE *DAS DING*

Desde o início da década de 50, a partir do artigo *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* (1956/1998), a verdade original freudiana havia sido resgatada, por Lacan (1956/1998), por meio da distinção entre o registro do simbólico e o imaginário. O simbólico foi, nesses anos, promovido a um lugar de primazia na teoria e na clínica. A estrutura significante, suas leis de articulação, notadamente a metáfora e a metonímia, permitiram Lacan valorizar o que de mais essencial está presente na teoria freudiana e na experiência psicanalítica. A fórmula que resume essa primazia é a que afirma que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”.

Já o registro do imaginário, fundado no estágio do espelho, recebeu, a partir dos anos cinquenta, um lugar secundário. Retomemos seus traços essenciais para depois voltarmos para a primazia do simbólico. Lacan (1949/1998) afirma que a criança, por volta dos seis meses de idade já é capaz de reconhecer sua imagem no espelho, e que essa experiência de reconhecimento implica uma “assunção jubilatória de sua imagem especular” (Lacan, 1949/1998, p. 97) que manifesta “a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial” (p. 97). O estágio do espelho é, pois, formador da função essencial do [eu]. Essa função do reconhecimento da própria imagem que ocorre no decorrer do desenvolvimento da criança, todavia, não é a única coisa em jogo nesse estágio do espelho, há também o caráter de conflito da relação dual, especular.

O que é o estágio do espelho? É o momento em que a criança reconhece sua própria imagem. Mas o estágio do espelho está bem longe de apenas conotar um fenômeno



que se apresenta no desenvolvimento da criança. Ele ilustra o caráter de conflito da relação dual. Tudo o que a criança aprende nessa cativação por sua própria imagem é, precisamente, a distância que há de suas tensões internas, aquelas mesmas que são evocadas nessa relação, à identificação com essa imagem. (Lacan, 1995, p. 16).

Esse caráter de conflito próprio à relação imaginária, foi, como sublinhou J.-A. Miller (2003), a forma como Lacan (1951/1998) compreendeu inicialmente “os modos permanentes de constituição do objeto” (Miller, 2003, p. 225) para o sujeito. Ou seja, Lacan (1949/1998) pensou as fixações libidinais, com as quais o tratamento analítico se confronta, como relações imaginárias. O imaginário é, pois, nesse momento inaugural do lacanismo, o lugar da libido fixada. Assim, as incidências da relação propriamente imaginária se manifestam sob as formas de estagnação, como por exemplo, a paralisação que faz obstáculo ao progresso do tratamento analítico. Uma das formas de ocorrência recorrente da relação imaginária se realiza quando o sujeito, no decorrer do tratamento analítico, interrompe sua fala plena e experimenta a presença do analista. É igualmente neste sentido que a noção de transferência imaginária é pensada por Lacan (1951/1998): “em outras palavras, a transferência não é nada de real no sujeito senão o aparecimento, num momento de estagnação da dialética analítica, dos modos permanentes pelos quais ele constitui seus objetos” (p. 224). Assim, do lado do imaginário encontramos a silenciosa estagnação do tratamento, já do lado do simbólico temos o progresso guiado pela eloquência da fala plena.

Desse modo, ao registro do imaginário, Lacan atribuiu o que de inconsistente e enganador surge na clínica. É isso que é ressaltado também no texto escolhido para abrir os *Escritos* (1956/1998), intitulado *A carta roubada*. Neste, essa divisão entre o “essencial”, que se encontra do lado do simbólico, e o “inconsistente”, posto do lado do imaginário é

ressaltada. Como afirmou Lacan (1956/1998), as “incidências imaginárias, longe de representarem o essencial de nossa experiência, nada fornecem que não seja inconsistente, a menos que sejam relacionadas à cadeia simbólica que as liga e as orienta” (p. 18).

O registro do simbólico, por seu lado, ou seja, a cadeia significante, possui leis próprias que estabelecem sua autonomia em relação às incidências imaginárias<sup>3</sup>. A cadeia significante constitui a base das determinações mais essenciais que recaem sobre o sujeito, tais como: a forclusão (*Verwerfung*), que define a estrutura da psicose; o recalque (*Verdrängung*), que define as neuroses e, por fim, a denegação (*Verneinung*) que define a perversão (Lacan, 1956/1998). A ordem simbólica tem primazia porque a cadeia significante deve ser vista como “constituente para o sujeito” (Lacan, 1956/1998, p. 14). E é no lugar dessa ordem, chamada por Lacan de campo do Outro, que encontraremos a cadeia significante inconsciente constituindo a fonte de todos os efeitos determinantes na história do sujeito.

O conceito freudiano que serve de guia a Lacan (1956/1998) no artigo *Sobre a carta roubada* é o conceito fundamental de “compulsão à repetição” ou “automatismo de repetição” (*Wiederholungszwang*), extraído de *Além do princípio de prazer* (Freud, 1925/1980). A compulsão de que Freud (1925/1980) fala deve ser lida, segundo Lacan, como sendo “a insistência da cadeia significante”, uma insistência em se repetir. De tal modo que é o próprio destino do sujeito que está traçado pela cadeia que o constitui.

Se o que Freud descobriu, e redescobre com um gume cada vez mais afiado, tem algum sentido, é que o deslocamento do significante determina seus atos, seu destino, suas recusas, suas cegueiras, seu sucesso e sua sorte, não obstante seus dons

---

<sup>3</sup> Como salienta Jacques-Alain Miller (2003), p. 221.

inatos e sua posição social, sem levar em conta o caráter ou o sexo, e que por bem ou por mal seguirá o rumo do significante, com armas e bagagens, tudo aquilo que é da ordem do dado psicológico. (Lacan, 1956/1998, p. 33-34).

A primazia do simbólico implica que a noção lacaniana de subjetividade se constitui e se determina pela cadeia significante. Tal formulação, que incide sobre a origem do sujeito, levará Lacan (1958/1998) em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, a pensar o limite da experiência analítica, o final de análise, como uma transformação subjetiva ocorrida no interior do próprio simbólico. Trata-se, no final da análise, de um enfrentamento daquilo que na origem, na própria constituição subjetiva, permaneceu em estado de fixação. Esse ponto, que constitui o fundamento da neurose, é definido não mais em termos de fixação imaginária, mas como identificação do sujeito ao falo. A identificação fálica é a tradução lacaniana da noção freudiana de fixação. É preciso, então, como aponta Miller (2005), que ocorra uma desidentificação ao falo: “O conjunto de “A direção do tratamento”, que preserva o lugar do desejo, apresenta a ultrapassagem da identificação fálica como o que está essencialmente em jogo no tratamento analítico” (p. 221).

A desidentificação fálica permite que o sujeito possa seguir adiante e possa ter acesso àquilo que o complexo de Édipo plenamente atravessado lhe permite. O que o sujeito tem acesso, pelo fato de seu complexo de Édipo ter sido dissolvido de forma bem-sucedida, é a uma outra identificação: aquela referente ao ideal de eu. Trata-se da identificação ao seu tipo sexual: homem ou mulher. A não dissolução do Édipo faz com que o sujeito fique retido na identificação fálica, isto é, seu desejo permanece como desejo de ser o falo do Outro, o que impossibilita a identificação ao seu tipo. A desidentificação fálica, a que uma

análise culmina, permite uma identificação no nível do ter (no caso do macho) ou do não ter (fêmea) o falo. É essa mudança de identificação que surge no final da análise tal como Lacan (1958/1998) o concebe nas derradeiras palavras do artigo *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*:

Esse falo o qual recebê-lo e dá-lo são igualmente impossíveis para o neurótico, quer ele saiba que o Outro não o tem ou que o tem, pois, em ambos os casos, seu desejo está alhures – em sê-lo –, e porque é preciso que o homem, macho ou fêmea, aceite tê-lo e não tê-lo, a partir da descoberta de que não o é. (Lacan, 1958/1998, p. 649).

Essa transformação subjetiva, que ocorre no final de análise, ocorre também, simultaneamente, no interior do simbólico. Trata-se de uma retificação significativa, de uma troca de identificação que implica num deslocamento na relação do sujeito com o falo, *ele renuncia à identificação fálica em benefício da assunção ao seu tipo sexual*. As elaborações de Lacan (1958/1998) foram levadas a isso na medida em que o falo foi tomado como um significante. Assim, o que de mais essencial está em jogo no final de análise de um tratamento analítico assim concebido é uma relação do sujeito com o significante, e por isso mesmo dizemos que a primazia teórica pertence ao simbólico.

O que dizer, então, da noção lacaniana de real nessa época anterior às elaborações do *Seminário 7* (Lacan, 1991)? O que salta aos olhos é que, ao contrário das categorias do simbólico e do imaginário, que receberam todo um aprofundamento e desenvolvimento teórico, o mesmo não se deu com o registro do real. O contraste se mostra pela escassez de teorização a seu respeito. Algumas passagens no início do *Seminário 7* parecem expressar essa defasagem. Lacan (1991) afirma que “por mais de uma vez, na época em que eu falava

do simbólico e do imaginário e de sua interação recíproca, alguns dentre vocês se perguntaram o que era, no fim das contas, o real” (p. 21). Quando proferia seu *Seminário 4*, (Lacan, 1995), ele já apontava claramente essa falta de elaboração: “percebemos bem que *o real tem mais de um sentido* [itálico nosso]. Alguns de vocês não deixarão, penso, de soltar um pequeno suspiro de satisfação: *Enfim ele vai nos falar do famoso real, que até agora tinha ficado na sombra.*” (p. 30)

A afirmação de que o “o real tem mais de um sentido” nos revela certa problemática em torno desse conceito tal como Lacan o formulava nessa época. Quais são os sentidos do real a que Lacan (1995) se refere? Qual desses sentidos prevalece nas elaborações anteriores ao *Seminário 7* (Lacan, 1991)? Devemos ter em mente essas questões para que se revele com clareza a mudança anunciada nas primeiras páginas do *Seminário 7*.

Pelo menos três noções distintas se revelam. Mencionaremos inicialmente o real vinculado intimamente ao simbólico, isto é, o real estruturado pelo significante. Essa primeira noção, pensamos, é a que Lacan considera mais importante nessa época. Há também, num segundo plano, o real entendido como um real realista, dado anteriormente à incidência da linguagem sobre o mundo subjetivo e objetivo. Trata-se, como veremos, de uma noção ingênua que não tem muita importância para Lacan, e só é descrita com objetivos de crítica. E, por fim, há o real enquanto uma noção paradoxal que antecipa a noção de *das Ding*. Tentaremos demonstrar que, por mais importante que essa última noção se torne nas elaborações do *Seminário 7* (Lacan, 1991), antes deste ela subsistia à margem, desconectada, permanecendo à espera do lugar que lhe é próprio. *O Seminário 7* não apenas lhe dará esse lugar, como também fará dela uma noção central no interior da teorização lacaniana.

Começamos pela noção primeira do real como vinculado ao significante. Tomemos, então, para melhor apresentá-la, uma ocorrência clínica, visando salientar uma ambigüidade que surge entre esse real e o simbólico. Trata-se do que está em jogo na chamada *reação terapêutica negativa*, que é a recusa por parte do analisando em realizar a simbolização de sua história, em se submeter ao tratamento analítico. Tal recusa – que por vezes leva ao abandono do tratamento – tende a fazer com que o sujeito seja compelido a realizar em ato o que deveria ser realizado simbolicamente. A reação terapêutica negativa pode, por exemplo, culminar no suicídio, relativamente típico nos casos de filhos que não foram desejados ou que só foram aceitos com pesar por suas mães.

Em nossa experiência deparamos com o caráter específico da reação terapêutica negativa, sob a forma do irresistível pendor para o suicídio que se faz reconhecer nas derradeiras resistências com que lidamos nos sujeitos mais ou menos caracterizados pelo fato de terem sido filhos não desejados. À medida mesma que se articula melhor para eles aquilo que deve fazer com que se aproximem de sua história de sujeitos, eles se recusam cada vez mais a entrar no jogo. Querem sair dele, literalmente. Não aceitam ser aquilo que são, não querem essa cadeia significante na qual só foram aceitos com pesar por sua mãe. (Lacan, 1999, p. 254).

Podemos afirmar que essa cadeia significante recusada tem, para esses sujeitos, um estatuto de real, no sentido de que é para eles algo opaco e que se torna angustiante pelo fato mesmo de ser algo ainda não abordado pela palavra. O que é recusado aqui aparece ao sujeito sob a forma de um sinal que o leva a fugir. No entanto, por mais que angustie, trata-se aqui não de um real que permaneceria irreduzível à palavra, e, sim, de um real suscetível

de se tornar aquilo que ele é: essa cadeia significante que constitui o que foi recalcado e censurado da vida do sujeito e que determina “seus atos, seu destino, seu sucesso e sua sorte...” (1956/1998). Nesse sentido, temos um real estruturado pela linguagem, pela cadeia significante, e é, portanto, suscetível de ser traduzido em palavras no tratamento.

Um outro aspecto importante desse real estruturado pelo significante se mostra pelas seguintes questões: será que poderíamos afirmar a existência desse real, enquanto cadeia significante, como sendo um dado preexistente que independe dessa tradução em palavras ou da subjetivação que se realiza na análise? Essa idéia parece ser comprovada pelo fato de que o sujeito realiza em ato a sua história, independentemente da sua simbolização. Ou seja, parece que aquilo que deveria ser realizado pela palavra no tratamento é um dado ao qual o sujeito está submetido quer ele o simbolize para si ou não.

Esse aspecto do real se mostra em toda sua ambigüidade quando abordamos a dialética de retroação<sup>4</sup> presente na determinação significante que constitui a história do sujeito. É a simbolização dessa história, no sentido de uma tradução em palavras realizada pelo sujeito no tratamento analítico, que faz com que sua história lhe apareça determinada por uma repetição que lhe foge ao controle: a repetição das experiências de desprazer que marcaram definitivamente sua vida, tal como Freud (1925/1985) postulou em seu *Além do princípio de prazer*. A dialética retroativa encontrada na determinação simbólica, a qual recai sobre o sujeito, pode ser formulada da seguinte forma: o falar dessas experiências em análise faz existir - realiza no plano simbólico da fala - a cadeia significante a que o sujeito está desde sempre submetido. Isso esboça uma dialética em que aquilo que surge por meio da palavra vem reescrever a história, vem fazer existir aquilo que subsistia sob uma forma opaca no passado, sob a forma do que foi censurado, recalcado, não reconhecido e que permaneceu

---

<sup>4</sup> Essa dialética retroativa foi bastante trabalhada por Žižek (1991) no seu livro *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*.

para o sujeito sem existência simbólica. Nesse sentido, o inconsciente estruturado pela linguagem é um real suscetível de ser traduzido pela fala pelo fato mesmo de ser um real estruturado pelo significante.

Assim, veremos Lacan (1956/1998), por vezes, falar dessa cadeia significante não assumida como algo que permanece à espera de sua realização, ou ainda, como um desejo de realização e reconhecimento. Tal espera constitui a própria insistência da cadeia significante de que falávamos acima. Esse modo de subsistir, apesar disso, não faz dessa cadeia um dado. Isso fica mais claro quando abordarmos a noção de sintoma e aquilo que a interpretação analítica faz surgir por trás dele, ou seja, um desejo recalcado, que é o nome freudiano da cadeia significante.

Freud (1916/1980) postulou o sintoma, assim como as demais formações do inconsciente, como o resultado e a conseqüência de um conflito psíquico. Quando um desejo é censurado, o livre acesso ao sistema da consciência torna-lhe proibido, permanecendo, assim, recalcado no inconsciente. Entretanto, por meio da submissão aos processos primários (condensação e deslocamento), esse desejo encontra meios de retornar à consciência e ao campo dos fenômenos, aos quais o sujeito tem acesso, sob a forma de um sintoma. O sintoma é para Freud (1916/1985), pois, aquilo que condensa em si tanto o desejo como a censura que lhe incide. E o tratamento analítico, por seu lado, é pensado como um trabalho de desfazer aquilo que foi feito pelo inconsciente, para que se tenha acesso ao desejo.

Notemos, contudo, que, da perspectiva lacaniana, um sintoma deve ser tomado como um real sobre o qual irá incidir tanto a palavra do analisando quanto a do analista. Na medida em que vai se queixar do seu sintoma e também associar livremente tomando-o como ponto de partida, o analisando cria as condições para que o analista intervenha



interpretando e nomeando o desejo recalçado que o sintoma oculta. Assim, a ação analítica, ou seja, a interpretação, faz aparecer tanto o desejo recalçado quanto os motivos que levaram a esse recalque. O que devemos ressaltar é que para Lacan (1985) seria um erro supor que essa ação da análise teria acesso a algo (o desejo recalçado) já dado no inconsciente.

Trata-se, pelo contrário, de ensinar o sujeito a nomear, a articular, a fazer passar para a existência, este desejo que está, literalmente, para além da existência, e por isto insiste. Se o desejo não ousa dizer seu nome, é porque, este nome, o sujeito ainda não o fez surgir.

Que o sujeito chegue a reconhecer e a nomear seu desejo, eis aí a ação eficaz da análise. Mas não se trata de reconhecer algo que estaria aí, já dado, pronto para ser cooptado. Ao nomeá-lo, o sujeito cria, faz surgir uma nova presença no mundo. Ele introduz a presença como tal e, da mesma feita, cava a ausência como tal. É apenas neste nível que a ação da interpretação é concebível. (Lacan, 1985, p. 287).

Na teoria freudiana, o desejo recalçado seria um dado causador do sintoma, mas para Lacan (1985) ele é, antes, uma criação resultante da ação nomeadora do significante sobre esse mesmo sintoma. Em outros termos, sintoma é a terra, o real, sobre o qual vem incidir “o arado do significante” fazendo surgir o desejo como algo inédito. Essa terra – pelo fato de estar estruturada pela mesma coisa que estrutura a fala do analisando, ou seja, o significante – é permeável ao arado da palavra. Nesse sentido, o sintoma se apresenta em Lacan (1985) como um real suscetível de ser simbolizado.

Assim, a partir do momento em que a linguagem incide no real ela o reinventa, ela o faz existir tal como ele existe para nós, ou seja, um real estruturado. É essa vinculação íntima entre o simbólico e o real que é ressaltada quando Lacan (1953/1998) afirma que “é o mundo das palavras que cria o mundo das coisas dando um ser concreto à essência delas e dando lugar, por toda parte, àquilo que é desde sempre: *Kthéma es aei*” (p. 277-278). Se supusermos o momento originário em que a palavra incide sobre o mundo das coisas nos defrontaremos com a questão paradoxal do que era esse mesmo mundo antes dessa incidência.

Nas elaborações anteriores ao *Seminário 7* (Lacan, 1991), essa noção de real prevalece tanto na abordagem dos objetos ou coisas do mundo externo, quanto no mais íntimo elemento que constitui a psique humana: a noção freudiana de Id (*Es*). No *Seminário 4* (Lacan, 1995), esses dois pólos do real, externo e interno, são abordados por Lacan (1995) por meio do “exemplo da usina hidrelétrica”. Trata-se inicialmente de compreender o real enquanto uma *Wirklichkeit*, ou seja, uma realidade externa formada pelo “conjunto daquilo que acontece efetivamente” (Lacan, 1995, p. 31). É nessa *Wirklichkeit* que se realiza a produção da eletricidade. Como sabemos, a eletricidade se produz pelo fato de que a diferença de nível de escoamento da água que flui por um rio gera uma pressão que é usada para girar as turbinas produtoras de eletricidade de uma usina. A força dessa pressão é considerada energia potencial, sempre calculada na construção de uma hidrelétrica. De fato, num certo sentido, essa energia é dada previamente no local onde a usina será instalada. No entanto, seria um “erro grosseiro” considerar que a energia potencial é um dado natural, pois, na verdade, foi preciso que o surgimento da física newtoniana (que por sua vez, tornou possível a existência de uma usina hidrelétrica) desse à realidade do fluxo de água que corre pelo rio o estatuto de energia potencial. A física dá, portanto, à realidade natural

um estatuto de realidade estruturada, o que a torna possível de ser, por exemplo, mensurada.

É preciso que, já na natureza, as matérias que vão entrar em jogo no uso da máquina se apresentem de uma certa maneira privilegiada e, para dizer tudo, de uma maneira significativa. Só se instala uma usina ali onde certas coisas privilegiadas se apresentam na natureza como utilizáveis, como significantes e, no caso, como mensuráveis. É preciso que já se esteja no caminho de um sistema tomado como significativo. (Lacan, 1995, p. 13).

A noção de Id (*Es*) encontra-se igualmente estruturada. Da mesma forma que o fluxo de água só é energia potencial por estar estruturado tal como o significativo, o Id, igualmente, só é suscetível de se tornar consciente, aceder ao ego e se articular por meio da palavra, por ser igualmente estruturado. Portanto, seria incorrer no mesmo erro tomar as noções freudianas ligadas às tendências, às pulsões, à libido, ao *Es*, como sendo um substrato material primitivo, dado anteriormente à incidência da linguagem e que seria o que supostamente há de natural no homem.

O *Es* é aquilo que no sujeito é suscetível, por intermédio da mensagem do Outro, de tornar-se *Eu*. Esta ainda é a melhor definição. Se a análise nos trouxe alguma coisa, é isso: o *Es* não é uma realidade bruta, nem simplesmente o que está antes, o *Es* já está organizado, articulado, como é organizado, articulado, o significativo. (Lacan, 1995, p. 45).

O *Es* de que se trata na análise é de que há significante e está já no real, há significante incompreendido. Ele já está lá, mas é do significante, não é uma propriedade primitiva e confusa qualquer... (Lacan, 1995, p. 48).

Assim o *Es* é estruturado pela linguagem, é um real incompreendido, mas, plenamente suscetível de tornar-se *Eu*, de tornar-se uma fala articulada. A noção de um real primitivo, de uma realidade bruta anterior ao significante, deve, pois, ser tomada como algo que foi definitivamente perdido com o surgimento mesmo do humano.

#### O REAL NA TEORIA DA FALTA DO OBJETO

Como veremos no capítulo seguinte, a noção de real como *das Ding* ocupará o lugar de um *mais-além* desse real organizado e articulado pelo significante. Mas, antes de abordarmos isso, devemos nos voltar para outro momento importante da elaboração lacaniana em que vemos aparecer o real como estruturado pelo simbólico. Trata-se do modo como o real é apresentado na teoria da falta de objeto.

No *Seminário 4* (Lacan, 1995) Lacan elabora sua teoria da falta do objeto nos três registros. No imaginário, a falta é *frustração*, é a perda de um objeto real: o seio. Essa frustração, como veremos, se dá por meio de uma dialética que introduz a linguagem no mundo da criança, fundando esta enquanto sujeito. No simbólico, a falta é entendida como *castração* ou dívida simbólica, e o objeto faltoso é o falo imaginário. A castração é um momento fundamental da estruturação subjetiva em que a criança percebe que a mãe não possui o órgão que supostamente todos os seres humanos possuem. Por fim, no registro do

real, Lacan (1995) define a falta como *privação*, “furo no real” (p. 38), e o objeto faltoso é o falo simbólico.

O que nos interessa nesse momento é colocar em evidência uma contradição que se revela no modo como Lacan (1995) constrói a noção de falta no real, a privação. Com base em sua teoria dessa época, não pode haver falta no real a não ser que o tomemos como estruturado pelo significante. Tanto isso é verdade que, para exemplificar um furo no real, Lacan (1995) recorre a um exemplo que é, se podemos dizê-lo, um real excessivamente simbolizado: a biblioteca. O livro que falta em seu lugar numa biblioteca é o exemplo lacaniano de objeto simbólico que faz falta no real. Ora, devemos admitir que este lugar da falta no real é construído e estruturado pelo simbólico. Ou seja, “a ausência de alguma coisa no real é puramente simbólica. É na medida em que definimos pela lei o que deveria estar ali que um objeto falta no lugar que é seu”. (Lacan, 1995, p. 38). Assim, só há falta no real se este for definido como estruturado pelo significante.

Um real que não estivesse estruturado pelo significante seria um real realista e pré-simbólico. Numa tal noção ingênua de real não haveria a falta porque também não haveria o lugar para as coisas existentes. Nada poderia faltar ou estar fora do lugar nesse real.

Como é que uma alguma coisa poderia não estar em seu lugar, não estar num lugar onde, justamente, não está? Do ponto de vista do real, isso não quer dizer absolutamente nada. Tudo o que é real está sempre e obrigatoriamente em seu lugar, mesmo quando se o perturba. O real tem por propriedade carregar seu lugar na sola dos sapatos. Podem desarrumar quanto quiserem o real, ainda assim nossos corpos vão continuar em seu lugar depois da explosão de uma bomba atômica, em seu lugar de pedaços. (Lacan, 1995, p. 38).

Assim, só podemos falar do lugar de uma coisa, e da possibilidade dela faltar, dela não ser encontrada nesse lugar, por meio da linguagem. Portanto, um real não estruturado pelo significante, puramente realista, é uma noção ingênua que foi recusada por Lacan (1995). A estrutura da linguagem, por meio de seus traços diferenciais e de oposição, está cravada no real, o que torna possível sua simbolização em palavras e sua captura pela ciência. A metáfora do significante como um arado é esclarecedora: “é por elas [as funções essenciais do significante] que o arado do significante sulca no real o significado, literalmente o evoca, o faz surgir, maneja-o, engendra-o.” (Lacan, 1999, p. 33).

Tomemos agora o modo como a noção de real se apresenta no *Seminário 5* (Lacan, 1999). É no mesmo sentido de um real estruturado que Lacan falará, neste seminário, das relações da necessidade com a demanda no *Seminário 5*. Essas relações são abordadas por Lacan em vários níveis, sobretudo no nível primordial e mítico das relações da criança com a mãe. Freud (1914/1980) postulou, em sua metapsicologia, a existência de duas formas de exigências pulsionais presentes no sujeito desde seu nascimento: as pulsões sexuais e as pulsões de autopreservação, chamadas de pulsões do eu. As pulsões sexuais se encontram, de início, ligadas às pulsões de autopreservação. Isso é confirmado pelo fato de que o primeiro objeto sexual da criança é o mesmo que lhe fornece alimentação, cuidado e proteção, ou seja, a mãe. Essas duas exigências pulsionais, consideradas nesse nível primitivo, são retomadas por Lacan (1999) como sendo da ordem das necessidades.

O nível mais primitivo da constituição subjetiva é esse em que a criança recém-chegada ao mundo humano realiza a entrada de suas necessidades no campo da linguagem. Nesse nível, ela experimenta a transformação de seu choro, seu grito vocalizado, num chamado, estabelecendo a comunicação mais primitiva entre dois sujeitos: ela e a mãe. Lacan (1995)

no *Seminário 4*, já havia demonstrado que a resposta da mãe aos chamados da criança estabelece uma regularidade de presença e ausência que introduz a linguagem no mundo infantil. A presença-ausência da mãe introduz a base mínima da linguagem no mundo infantil, introduzindo assim o par fundado na oposição significante mínima que lhe permite simbolizar o mundo. Lacan apontará como realmente essencial o fato de que, ao sofrer um processo de simbolização, isto é de criação de significante, essas necessidades pulsionais e de autopreservação sofrem uma transformação de modo que deixam de ser propriamente necessidades e passam a ser demandas.

Para melhor formular essa “primeira instauração da demanda” nesse “nível primordial e mítico” (Lacan, 1999, p. 95) da relação da criança com a mãe, Lacan (1999) se valeu de seu grafo, que na forma acabada ficará conhecido como “grafo do desejo”.

O vetor que parte no sentido da retroação representa, nesse uso do grafo, “a função da necessidade”. Esse vetor cruza com o outro vetor horizontal que representa a cadeia

significante e que parte da esquerda com setas em direção à direita. Essa cadeia, nesse esquema, pode ser pensada em sua forma reduzida da presença-ausência materna, já que “a referência ao caráter tateante da utilização primordial da língua da criança encontra aqui a plenitude de seu emprego” (Lacan, 1999, p. 95). Assim, “o que começou como necessidade irá chamar-se demanda” (p. 95), que se formula em A. O uso desse grafo permite a Lacan apontar a transformação que a necessidade sofre quando entra na linguagem.

Ora, o que devemos considerar aqui, pelo lado da demanda, não pode exatamente se confundir com a satisfação da necessidade, pois o próprio exercício de qualquer significante transforma a manifestação dessa necessidade. Mediante o concurso do significante, introduz-se nesta um mínimo de transformação – de metáfora, numa palavra – que faz com que aquilo que é significado seja algo para além da necessidade bruta, que seja remodelado pelo uso do significante. Por conseguinte, desde o começo, o que entra na criação do significado não é uma pura e simples tradução da necessidade, mas uma retomada, reassunção, remodelagem da necessidade, criação de um desejo outro que não a necessidade. (Lacan, 1999, p. 95).

Essa relação da necessidade que se perde ao se transformar em demanda não é a mesma do real que também se perde ao se transformar em significante? Lacan traz no próprio *Seminário 5* (Lacan, 1999) o caso da transformação que o real sofre ao se tentar dizê-lo, mesmo que seja da maneira mais precisa, por meio de palavras. Trata-se de seu comentário sobre o realismo literário de Maupassant e sobre as chamadas “Notícias em três linhas”, de



autoria de Félix Féneon e publicadas no jornal *Le Matin*. Tomemos essas “Notícias em três linhas”. A característica delas é que, ao narrar o real (os acontecimentos) da maneira mais precisa, ocorre, ao mesmo tempo, um deslizamento do sentido que gera uma ambiguidade capaz de perverter essa pura descrição desse real. Tomemos dois dos exemplos citados por Lacan (1999):

Uma moça estava sentada no chão em Choisy-le-Roi. Única palavra de identidade que sua amnésia lhe permitia dizer: “Modelo”.

Na praia de Sinte-Anne, duas banhistas iam se afogando. Um banhista atirou-se ao mar. De modo que o sr. Étienne teve que salvar três pessoas. (p. 84).

O que essas notícias evidenciam é que uma descrição reduzida e rigorosa dos fatos gera uma significação que vai do cômico à derrisório. Lacan vê nisso um exemplo da impossibilidade de se traduzir o real sem que este sofra qualquer modificação pelo significante. Além disso, ele observa esse efeito de perversão que ocorre na medida em que se pretende ser cada vez mais preciso na descrição desse real.

Para Lacan (1999), tanto essa realidade descrita pela palavra quanto a necessidade que irá se tornar demanda, expressa no grafo acima, não podem ser tomados como um dado bruto, pré-simbólico, porque, mesmo nesse nível original, já possuem relação com o significante e já estão estruturados pelo significante. Rigorosamente falando, a necessidade que será transformada em demanda já é algo articulado pelo significante, já é considerada, por antecipação, como desejo. Quando retoma o grafo do desejo para novamente apresentar essa relação primordial da criança com a mãe, Lacan retifica essa idéia mítica - expressa no

grafo que trouxemos acima - de que poderia existir uma necessidade pura, presente num suposto estado originário.

Aqui encontramos uma coisa que se pode chamar de necessidade, mas que desde logo chamo de desejo, porque *não existe estado originário nem estado de necessidade pura* [itálico nosso]. Desde a origem, a necessidade tem sua motivação no plano do desejo, isto é, de alguma coisa que se destina, no homem, a ter uma certa relação com o significante. (Lacan, 1999, p. 227).

Isso nos leva a concluir que o registro do real em Lacan, tal como foi teorizado até o *Seminário 7* (1991), se encontra sob o domínio do simbólico. Não há entre ambos uma oposição estrutural. A noção de uma realidade bruta, sem nenhuma relação com o significante, uma realidade dada anterior ao simbólico, não serve a Lacan para designar o real. Mas esse real estruturado pelo significante é apenas uma das maneiras possíveis de se dizer o real. Há pelo menos uma outra que não coincide com essa e que, como veremos no próximo capítulo, possui relações com o real como *das Ding*.

## CAPÍTULO II

### OS ANTECEDENTES DE *DAS DING*

Nos textos anteriores ao *Seminário 7* (Lacan, 1991), há um outro uso do termo real, uma outra noção que subsiste à margem, que apenas se esboça, e cujo destino, pensamos estar ligado ao real como *das Ding*. Trata-se dos esboços de um real não dominado pelo simbólico e que permanece, antes do advento do *Seminário 7*, como que desconectado dessa teoria cuja primazia pertence ao simbólico.

Inicialmente, nós o encontramos no “sonho da injeção de Irma” (Lacan, 1985, p. 187), abordado por Lacan em dois capítulos do *Seminário 2* (Lacan, 1985). O texto deste sonho, considerado por Freud (1900/1980) como tendo um valor exemplar, descreve o próprio Freud e sua esposa a receber convidados em um grande hall. Entre os convidados estava Irma, que é levada imediatamente para um lado reservado para receber de Freud uma repreensão por não ter aceitado a “solução” que este havia lhe recomendado para combater os males que lhe afligiam. Uma das significações que surgem quase que no nível manifesto na interpretação deste sonho, é a tentativa de Freud de se abster da culpa por não ter curado Irma: “Se você ainda sente dores, é realmente por sua culpa” (Freud, 1990/1980, p. 115).

Lacan acrescenta, contudo, que o sentido mais essencial desse sonho se encontra naquilo de que Freud realmente se culpa e do que deseja ser perdoado. Ou seja, ele transgrediu um certo limite e, por isso, se tornou “aquele que quer ser perdoado por ter ousado começar a sarar estes doentes, que até agora não se queria compreender e que se proibia a si mesmo de sarar” (Lacan, 1985, p. 216). Numa palavra, o sentido desse sonho é o tormento angustiante de Freud por ter criado a psicanálise.

O sonho prossegue e termina no surgimento da fórmula da trimetilamina, presentificada para Freud (1900/1980) com toda clareza. Essa fórmula é vista por Lacan como “a derradeira palavra daquilo de que se trata, a palavra de tudo. E esta palavra não quer dizer nada, senão que é uma palavra” (p. 216). Podemos ver aqui a interpretação lacaniana que identifica no surgimento dessa fórmula a estrutura mesma da articulação significante, ou seja, a primazia mesma do simbólico como estrutura do inconsciente.

Mas há ainda neste sonho um momento culminante que será valorizado por Lacan de outro modo. Trata-se de quando Freud (1900/1980), estando a sós com Irma, pede-lhe que esta lhe abra a boca:

Levei-a até a janela e examinei-lhe a garganta . . . ela abriu a boca como devia e no lado direito descobri uma grande placa branca; em outro lugar, localizei extensas crostas cinza-esbranquiçadas sobre algumas notáveis estruturas crespas que, evidentemente, estavam modeladas nos cornetos do nariz. – Imediatamente chamei o Dr. M. . . . (p. 115).

Este é um ponto de virada do sonho. No clímax dessa visão nada agradável, Freud (1900/1985) chama em seu socorro o Dr. M. Daí em diante o sonho muda de registro, e o que se passa, como aponta Lacan (1985), é da ordem do cômico e mesmo do bufão: como a idéia surgida nessa conferência de *experts*, ou seja, a idéia de que a toxina causadora dos males seria eliminada pela disenteria; e também a idéia de que a infecção tinha origem na aplicação de injeção contaminada.

Mas o que nos interessa aqui é justamente esse clímax angustiante diante do qual Freud só não acordou por ter se lançado para outro registro (do cômico). Lacan (1989) descreve

esse ponto limite em que Freud se depara com essa visão do interior da boca de Irma da seguinte maneira:

Eis aí uma descoberta horrível, a carne que jamais se vê, o fundo das coisas, o avesso da face, do rosto, os secretados por excelência, a carne da qual tudo sai, até mesmo o íntimo do mistério, a carne, dado que é sofredora, informe, que sua própria forma é algo que provoca angústia. Visão de angústia, identificação de angústia, última revelação do *és isto – és isto, que é o mais longínquo de ti, isto que é o mais informe*. (Lacan, 1989, p. 197-198).

É aqui que encontramos algo surpreendente neste Lacan (1989) que dava primazia ao simbólico, pois essa “última revelação do *és isto*”, ou seja, a identidade mais íntima do sujeito não é encontrada no simbólico, mas no mais longínquo deste, ou seja, no real que, por sua vez, também não é estruturado pelo simbólico. Trata-se, pois, do real que se revela no

aparecimento angustiante de uma imagem que resume o que podemos chamar de revelação do real naquilo que tem de menos penetrável, real sem nenhuma mediação possível, do real derradeiro, do objeto essencial que não é mais um objeto, porém este algo diante do que todas as palavras estacam e todas as categorias fracassam, o objeto de angústia por excelência. (Lacan, 1989, p. 208-209).

Ora, um real impenetrável, sem nenhuma mediação possível, não poderia estar estruturado tal como está o real que descrevemos no primeiro capítulo desta dissertação. O

real estruturado é o real penetrável ao arado do significante, é o real suscetível de todas as mediações significantes. Trata-se aqui, neste sonho de Freud, pois, de um outro real, de um real em relação ao qual temos todos os motivos para pensar que será recuperado no *Seminário 7* (1991) pelo nome de *das Ding*.

## A MÃE DEVORADORA

Voltemo-nos agora para os três tempos da chamada dialética da frustração, ou, mais exatamente, voltemo-nos para o segundo tempo dessa dialética apresentada por Lacan no *Seminário 4* (Lacan, 1995). No primeiro tempo, como já esboçamos, se estabelece uma comunicação intersubjetiva entre a mãe e a criança que podemos chamar de comunicação ideal, uma vez que essa comunicação se apóia na regularidade de um chamado que encontra sempre uma resposta. A mãe responde regularmente ao chamado da criança trazendo-lhe o objeto real de sua satisfação, o seio. Essa regularidade introduz a linguagem no mundo da criança. Contudo, esse momento é ideal e esquemático, pois, na experiência concreta da criança, ele ocorre ao mesmo tempo em que ocorre o segundo tempo da dialética da frustração, momento que subverte essa regularidade de presença-ausência da mãe. Esse segundo momento se define pelo fato de que eventualmente a mãe, o agente da frustração, não responde ao chamado da criança. A questão do que acontece quando a mãe *frustra* inevitavelmente o desejo da criança constitui o papel da frustração na constituição subjetiva tal como Lacan (1995) a elabora. O que acontece é o seguinte:

Ela decai. Quando, antes, estava inscrita na estruturação simbólica que a fazia objeto presente-ausente em função do apelo – ela se torna real. [...] Por quê? Até

então ela existia na estruturação como agente, distinta do objeto real que é o objeto de satisfação da criança. Quando ela não responde mais, quando, de certa forma, só responde a seu critério, ela sai da estruturação, e torna-se real, isto é, torna-se uma potência. Isso, vamos observar, é também o início da estruturação de toda realidade posterior. (Lacan, 1995, p.67-68).

Essa transformação do simbólico para o real, sofrida pelo agente, é plena de conseqüências uma vez que introduz na relação amorosa da criança com a mãe o valor do objeto e, ao mesmo tempo, a faz confrontar-se com a onipotência materna. Assim, o fato de a mãe não responder ao apelo tem uma conseqüência dupla, por um lado ela se torna para a criança uma potência, alguém que não precisa vir e que, portanto, em nada precisa da criança para se manter. Por outro lado, quando ela resolve vir trazendo consigo o seio pleno de leite, este se torna para a criança símbolo de um dom materno. O seio torna-se objeto simbólico que representa o ato de dar sem nada precisar receber em troca, dado que quem dá, ou seja, a mãe, tornou-se onipotente. Em outros termos, o objeto torna-se símbolo do amor materno.

Vale dizer, de passagem, que não há dúvida de que Lacan (1995) está aqui, dentre outras coisas, formulando sua própria concepção do que em Melanie Klein (1921-1945/1996) foi chamado de seio bom e seio mal. O que mais nos interessa nesse ponto, entretanto, é essa transposição do simbólico para o real, sofrida pelo agente da frustração: a mãe. No primeiro momento da dialética, a mãe está no simbólico, está “inscrita na estruturação” (Lacan, 1995, p.68) entendida como a regularidade presença-ausência. Digamos que aqui a cadeia significante possa ser representada por (+ -), (+ -), (+ -), na qual cada chamado é atendido com uma presença da mãe. É isso o que torna possível a

comunicação mínima, isto é, a significação mínima: o choro só significa um chamado porque a mãe responde regularmente com sua presença.

A presença-ausência também constitui o sujeito como sujeito do significante, na medida em que “não há sujeito se não houver um significante que o funde” (Lacan, 1999, p.195). Nisso já temos o sujeito entre dois significantes. O que acontece, então, quando se instala o segundo tempo dessa dialética? Compreendemos esse momento como uma desregulação da cadeia, a qual rompe a articulação do próprio par significante (+ -). Se, nesse segundo tempo, a mãe vem quando bem entende, é porque ela saiu do simbólico: campo regido pela regularidade e que mantém a articulação do par (+ -) a salvo. Essa desregulação de sua presença-ausência poderia ser representada por uma cadeia em que a seqüência é imprevisível (- - + - + + - - + - - - . . .). A criança não pode prever quando a mãe virá porque não há nenhuma regularidade em seu comportamento, ou melhor, porque a regularidade foi rompida. Propomos pensar essa ruptura do par fundado na oposição como uma *individualização ou uma elementarização do significante*, de modo que cada ‘mais’ e cada ‘menos’, cada presença e cada ausência, não são determinados por uma previsibilidade de ocorrências, mas por si mesmos. Cada ocorrência significante tem o valor para a criança, não de um par articulado, mas do *Um sozinho*, o qual tem, a nosso ver, relações com *das Ding*. Desse modo, a cadeia significante rompida torna-se um conjunto de *peças soltas*<sup>5</sup>.

Devemos manter em mente essa forma da ocorrência significante da mãe que sai da estruturação, da mãe real, para lhe acrescentar outra característica essencial. Trata-se do modo como essa mãe real se presentifica na relação com a criança no percurso de seu desenvolvimento. Ela se presentifica como a mãe insaciável e devoradora.

---

<sup>5</sup> Expressão valorizada e desenvolvida por Jaques-Alain Miller (inédito) em seu Seminário não publicado *Peças avulsas*.



Esta mãe insaciável, insatisfeita, em torno de quem se constrói toda a escalada da criança no caminho do narcisismo, é alguém real, ela está ali e, como todos os seres insaciados, ela procura o que devorar, *quaerens quem devoret*. O que a própria criança encontrou outrora para anular sua insaciedade simbólica, vai reencontrar possivelmente diante de si como uma boca escancarada. A imagem projetada da situação oral, vamos reencontrá-la também no nível da satisfação sexual imaginária. O furo na cabeça da Medusa é uma figura devoradora que a criança encontra como saída possível em sua busca da satisfação da mãe. (Lacan, 1995, p. 199).

Isso é fundamental: a experiência da criança com essa mãe que sai da estruturação é a de se confrontar com essas formas aterrorizadoras e angustiantes. Voltaremos a falar dessas aparições dessa mãe real<sup>6</sup> (furo na cabeça da Medusa, figura devoradora, etc.) como um modo da encarnação do real no campo da subjetividade, seja no simbólico, seja no imaginário.

No *Seminário 5* (Lacan, 1999), Lacan já não retoma essa relação mãe-criança em termos da dialética da frustração, mas sim no interior dos “três tempos do Édipo” (Lacan, 1999, p. 195). Os dois primeiros tempos da dialética da frustração são inseridos no primeiro tempo do Édipo. Neste, a criança entra na simbolização e se constitui enquanto sujeito demandante na relação com a presença-ausência da mãe, representada pelo jogo do *Fort-Da*. A criança é, então, confrontada com a “lei da mãe” (Lacan, 1999, p. 195), a qual demonstra sua paradoxalidade na medida em que se evidencia como “uma lei não controlada” (p. 195), “um capricho articulado” ao qual a criança como sujeito se encontra *assujeitado*. A referência kleiniana novamente aparece quando Lacan diz que “essa lei está,

---

<sup>6</sup> A forma que a Dama, no limite da experiência do amor cortês, recebe é uma dessas encarnações imaginárias do real no campo do simbólico e do imaginário. Ver capítulo IV.

toda ela, no sujeito que a sustenta, isto é, no bem-querer ou malquerer da mãe, na mãe boa ou má” (p. 195).

Mesmo que Lacan (1999) não faça menção no *Seminário 5* à mudança de estatuto da mãe, que passa do simbólico para o real, devemos considerar que ela está presente no Édipo. Essa mãe real que saiu da estruturação em direção a uma lei de capricho, a qual propomos acima nos referir como sendo uma ocorrência do *Um sozinho*, nos permitirá dar o passo a mais que gostaríamos: propomos vê-la como *uma antecipação do real como das Ding*. Esse será, como veremos com mais detalhes no próximo capítulo, inicialmente definido como sendo a mãe, o objeto do incesto determinado pela mesma lei de capricho. Como diz Lacan (1991) no *Seminário 7*:

*Das Ding* apresenta-se ao nível da experiência inconsciente como aquilo que desde logo constitui a lei. Todavia é preciso dar a este vocábulo, a lei, a inflexão que toma nos jogos mais brutais da sociedade elementar que um livro recente de Roger Vaillant evoca. Trata-se de uma lei de capricho, arbitrária, de oráculo também, uma lei de signos em que o sujeito não está garantido por nada, em relação a que ele não tem nenhuma *Sicherung*, para empregar ainda um termo kantiano. É por isso que esse *Gute* [Bem], no nível do inconsciente, é também, e no seu fundo, o mau objeto, do qual a articulação kleiniana também nos fala. ( p. 93).

Portanto, o real definido pela mãe caprichosa, que só responde ao seu próprio critério, implica numa ruptura com o simbólico, mas permanece vinculado ao significante individualizado. Um significante sozinho, como diz Miller (2005), é uma infração à noção

mesma de significante, noção que se define pelo par de opostos mínimos (+ -). Veremos<sup>7</sup> que é justamente quando um significante funciona como uma infração a si mesmo, isto é, funciona como um significante individualizado, que ele adquire a propriedade de representar, no próprio campo significante (campo do Outro), o real como *das Ding*.

Por enquanto, devemos dizer que o que está em questão no *Seminário 7* (Lacan, 1991) é a construção de uma noção de real que não é nem o real simbolizado, o real da *Wirklichkeit*, fundado na oposição mínima articulada pelo significante e que poderia ser expressado numa demanda, nem tampouco o real pré-simbólico, o dado bruto da necessidade, que existiria sem nenhuma relação com o significante. O real remodelado no *Seminário 7* é, sem dúvida, alguma coisa que não se deixa simbolizar, mas, ao mesmo tempo, é constituído pelo encontro com o significante. Trata-se, conseqüentemente, da construção de um real fora do simbólico, mas que, de algum modo, depende deste, e lhe é até mesmo interior. Como veremos, em relação ao simbólico, o lugar deste novo real, o real como *das Ding*, é a *extimidade*, termo usado por Lacan para representar um fora que está dentro, uma exterioridade íntima.

Ainda no que se refere aos antecedentes desse real como *das Ding* é necessário prosseguir em nossa referência às teorizações lacanianas a respeito da mãe, uma vez que ela aparece como ponto de partida, para Lacan (1991), no *Seminário 7*. Nas elaborações do *Seminário 5* (Lacan, 1999), a mãe é pensada sempre, na relação com o sujeito, como o Outro desejante. Na metáfora paterna, ela é reduzida a um desejo, representado por Lacan como Desejo da Mãe (DM). Esse desejo se constitui para a criança sob a forma de uma questão: o que quer essa mulher aí?

---

<sup>7</sup> No quarto capítulo desta dissertação.

A pergunta é: qual é o significado? O que quer essa mulher aí? Eu bem que gostaria que fosse a mim que ela quer, mas está muito claro que não é só a mim que ela quer. Há outra coisa que mexe com ela – é o  $x$ , o significado. E o significado das idas e vindas da mãe é o falo. (Lacan, 1999, p. 181).

A fórmula inicial da metáfora paterna é a seguinte:

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

A fórmula final é:

$$\frac{\text{Nome-do-Pai}}{\text{Desejo da Mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo da Mãe}}{X} \rightarrow \text{Nome-do-Pai} \frac{(\text{OUTRO})}{\phi}$$

A constatação de que a mãe deseja o falo, o qual se apresenta como uma outra coisa mais além da própria criança, leva esta, no primeiro tempo da dialética edipiana, à tentativa de se identificar com esse falo e de ser, em suma, tudo aquilo que poderia satisfazer o Desejo da Mãe. Essa identificação, todavia, é marcada por todas as incertezas, pois a mãe, na medida em que não atende aos chamados da criança, está sempre a lhe dizer que ela, a criança, não é o falo, que não é suficiente para dar conta de seu Desejo. Assim, o falo é um elemento que faz a mediação entre a criança e esse Desejo da Mãe. Digamos, então, que o sujeito não poderia se confrontar diretamente com esse Desejo da Mãe, a menos que o falo interviesse como o elemento mediador dessa relação.

Como vimos, a criança experimenta neste primeiro tempo do Édipo, a ambigüidade de ser ou não ser o falo. Fazer-se o falo, contudo, é a “via imaginária” (Lacan, 1999, p.181) de

que a criança faz uso para se confrontar ao Desejo da Mãe. Por essa via ela permanecerá sempre na posição de assujeitamento. É necessário, entretanto, que ela siga a “via simbólica”, isto é, a “via metafórica”, a qual constitui o segundo e terceiro tempo do Édipo tal como Lacan o apresenta no *Seminário 5* (1999). Seguindo essa via, ela poderá alcançar aquilo que constitui o resultado da metáfora paterna e que está representado na fórmula pelo lado direito posterior ao símbolo da implicação.

No segundo tempo do Édipo, a função paterna, ou seja, o Nome-do-Pai, se faz presente, seja pela intervenção do pai, seja através do próprio discurso da mãe. Trata-se do momento em que a dimensão da lei se impõe como proibidora do incesto. Todavia, Lacan (1999) enfatiza o fato de “que a castração exercida aí é a privação da mãe, e não a do filho” (Lacan, 1999, p. 200). Esquemáticamente, trata-se, na função paterna, de privar a mãe do objeto simbólico. Nesse tempo “a fala do pai intervém efetivamente no discurso da mãe” (Lacan, 1999, p. 209). Lacan distingue, também nesse segundo tempo, três aspectos de uma mesma função capazes de instaurar a lei na subjetividade:

O que importa é a função na qual intervém: primeiro, o Nome-do-Pai, o único significante do pai; segundo, a fala articulada do pai, e, terceiro, a lei, considerando que o pai está numa relação mais ou menos íntima com ela. O essencial é que a mãe funde o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho, ou seja, pura e simplesmente, a lei como tal. Trata-se do pai, portanto, como Nome-do-Pai, estreitamente ligado à enunciação da lei, como todo o desenvolvimento da doutrina freudiana no-lo anuncia e promove. (Lacan, 1999, p. 197).

Voltaremos a esse segundo tempo, mas antes devemos avançar até o terceiro tempo do Édipo, no qual

o pai se revela como aquele que tem. É a saída do complexo de Édipo. Essa saída é favorável na medida em que a identificação com o pai é feita nesse terceiro tempo, no qual ele intervém como aquele que tem o falo. Essa identificação chama-se *Ideal do eu*. (Lacan, 1999, p. 200).

No terceiro tempo do Édipo, não se trata mais de privar a mãe, mas, ao contrário, de satisfazê-la de algum modo. O pai se apresenta, nesse momento, como quem “pode dar à mãe o que ela deseja, e pode dar porque o possui.” (Lacan, 1999, p. 200). Também o sujeito (a criança), que atravessa esse terceiro tempo de modo bem-sucedido, recebe seu prêmio: o falo. Ele o recebe sob a forma de “um título de posse” (p. 212), o qual lhe permitirá no futuro assumir o lugar de macho na espécie humana.

Agora que expusemos os três tempos do Édipo, retornemos mais uma vez ao primeiro e ao segundo deles para reencontramos esse antecedente de *das Ding* ainda sob a forma da mãe devoradora. É preciso aqui considerarmos não apenas a perspectiva da criança para com a mãe, mas também a desta para com a criança e com o falo. Devemos notar que a relação da mãe com o falo deve ser pensada sempre nos três registros, tal como podemos inferir da seguinte passagem:

Esse objeto, nós postulamos que ele é o falo como eixo de toda a dialética subjetiva. Trata-se do falo como desejado pela mãe. Do ponto de vista da estrutura, *há diversos estados diferentes da relação da mãe com o falo* [itálico nosso]. Ele

desempenha um papel primordial na estruturação subjetiva da mãe e *pode achar-se em diferentes estados como objetos* [itálico nosso] – o que é justamente o que produzirá toda a complicação do que virá depois. (Lacan, 1999, p. 206)

Devemos lembrar que a estruturação subjetiva da mãe é aquela que é descrita por Freud (1931/1980) em seu artigo, *Sexualidade feminina*. A mãe é um sujeito que teve que atravessar um certo percurso subjetivo para tornar-se uma mulher. A dialética edipiana, se bem-sucedida, levará a menina a isso. Mas o que é, na retomada que Lacan faz de Freud, esse tornar-se uma mulher? No *Seminário 5* (Lacan, 1999), Lacan responde a essa questão retomando suas elaborações sobre o Édipo realizadas no *Seminário 4* (1995). Para tornar-se uma mulher e assumir o desejo propriamente feminino, a menina deve “se inscrever no ciclo das trocas da aliança e do parentesco, a título de ela mesma se tornar aí um objeto de troca.” (Lacan, 1999, p. 296). Isso quer dizer que “a mulher tem que se propor, ou, mais exatamente, tem de aceitar a si mesma como um elemento do circuito das trocas.” (p. 296). Essa posição depende de uma renúncia dos objetos edipianos:

Das duas, uma. Ou a criança [a menina] entra na dialética, faz-se objeto na corrente das trocas e, num dado momento, renuncia a seu pai e a sua mãe, isto é, aos objetos primitivos de seu desejo, ou então, ela conserva esses objetos. Ou seja, mantém neles alguma coisa que é muito mais do que o valor deles, pois o valor é justamente aquilo que pode ser trocado. A partir do momento em que ela reduz esses objetos a puros significantes, atendo-se a eles como objetos de seu desejo, é que o apego edipiano é conservado, ou seja, a relação infantil como os objetos parentais não passa. E, na medida em que ela não passa, e estritamente nessa medida, vemos

manifestarem-se – digamos, de uma forma muito geral – as inversões ou perversões do desejo que mostram que, no interior da relação imaginária com os objetos edipianos, não há normatização possível. (Lacan, 1999, p.206).

Todavia, o que mais nos interessa ressaltar é que, não apenas o sujeito feminino encontra uma série de dificuldades para entrar nessa posição de objeto, como também é possível dizer que ele jamais vem a se identificar inteiramente a essa posição. Ou seja, algum resquício do apego edipiano permanece na menina como algo que não se deixa normatizar. Permanece sempre aberta uma via de retorno, mesmo nos casos mais bem-sucedidos. Algo das exigências infantis primordiais, dirigidas à mãe, permanece na mulher, e na medida em que ela regride a essas fases primitivas “o que ela exige é tudo” (Lacan, 1999, p. 295). É por isso que, a nosso ver, quando Lacan (1999) retoma o desejo da mãe no *Seminário 5*, ele afirma que “a mãe é uma mulher que supomos haver chegado à plenitude de suas capacidades de voracidade feminina”. (p. 213). Ou seja, é próprio do feminino, não só a assunção de uma posição de objeto resultante de um Édipo levado ao seu termo, mas também uma permanência edipiana, marcada pela sustentação de um desejo voraz, que exige tudo.

Esse desejo voraz da mãe/mulher, como não poderia deixar de ser, é dirigido para a criança enquanto sujeito. Este responde ao desejo da mãe nos três registros. Como *objeto simbólico*, o sujeito é (ou tenta ser) para a mãe o substituto do falo do qual ela, a mãe, foi privada. Como *objeto imaginário*, o sujeito satisfaz (ou tenta satisfazer) a voracidade feminina no nível da fantasia, na qual ele torna-se objeto imaginário que supre o desejo feminino de ter um pênis. Ambas funções são descritas por Lacan (1999) como funções do *adjeto*:



Esse termo [adjeto] designa o pertencimento imaginário de alguma coisa que, no *nível imaginário* [itálico nosso], é-lhe dada ou não, que ela tem permissão de desejar como tal, e que lhe falta. O falo intervém então como falta, como objeto de que ela foi privada, como objeto da *Penisneid*, da privação sempre sentida cuja incidência conhecemos na psicologia feminina. Mas ele pode intervir como objeto que afinal lhe é dado, mas, de lá onde está, entrando em consideração de maneira muito *simbólica* [itálico nosso]. Essa é uma outra função do adjeto. (p. 213-214).

Onde o falo originalmente está sob seu aspecto simbólico e imaginário? De posse daquele que o tem simbolicamente: o pai. A criança dada à mãe, sob a forma do *adjeto*, encarna o falo imaginário e o simbólico. Mas há um outro nível, um outro registro, em que a voracidade feminina é exercida na relação com a criança, que vem ocupar a função fálica para mãe. Nesse nível, o falo é “uma coisa que cumpre sua função no nível instintivo, como instrumento normal do instinto. É o *injeto*” (Lacan, 1999, p. 213). Como Lacan descreve essa relação instintiva da mãe com a criança, relação que no decorrer do Édipo é interdita pela intervenção da mensagem do pai?

Essa mensagem não é simplesmente o *Não te deitarás com tua mãe*, já nessa época dirigido à criança, mas um *Não reintegrarás teu produto*, que é endereçado à mãe. Assim, são todas as conhecidas formas do chamado instinto materno que deparam aqui com um obstáculo. Com efeito, a forma primitiva do instinto materno, como todos sabem manifesta-se – talvez mais ainda em alguns animais do que nos

homens – pela reintegração oral, como dizemos elegantemente, daquilo que saiu por outro lado. (Lacan, 1999, p. 209-210).

Não nos parece simples localizar esse instinto materno num dos três registros. Notemos que ele não é colocado por Lacan (1999) no nível de um *desejo*, ou seja, não se trata de um *desejo* de reintegração do que saiu de si. Trata-se de um “instinto” que pertence ao nível de uma “*necessidade*” à qual a mulher parece ter todos os acessos:

Se ela tem todas as dificuldades implicadas no fato de ter que se introduzir na dialética do símbolo para conseguir integrar-se na família humana, a mulher tem, por outro lado, todos os acessos a algo de primitivo e instintivo, que a estabelece numa relação direta com o objeto não mais de seu desejo, mas de sua *necessidade* [itálico nosso]. (Lacan, 1999, p. 214).

Mas, dizê-lo desse modo não seria, rigorosamente falando, contradizer a citação acima, onde Lacan (1999) havia situado a noção de necessidade?

Aqui encontramos uma coisa que se pode chamar de necessidade, mas que desde logo chamo de desejo, porque não existe estado originário nem estado de necessidade pura. Desde a origem, a necessidade tem sua motivação no plano do desejo, isto é, de alguma coisa que se destina, no homem, a ter uma certa relação com o significante. (Lacan, 1999, p. 227).

Pensamos, todavia, que o que acima é descrito como instinto materno é uma necessidade que não tem relação com o significante, no sentido de ser algo que poderia ser articulado sob a forma de uma demanda. Ou seja, tal necessidade não pode ser articulada pelo simbólico fundado no par de oposição significante (+ -), fundado nas articulações metafóricas e metonímicas. O instinto materno é um resto que resiste à introdução do sujeito feminino na dialética do símbolo, um resto que, permanece fora do simbólico impedindo que ela se reduza a um objeto no ciclo das trocas. Esse resto permanece, enfim, imune aos efeitos de interdição do Nome-do-Pai, pois, é também aquilo que não pode ser metaforizado, já que a metaforização é uma articulação significante<sup>8</sup>.

Se assim é, estamos, pois, autorizados a relacioná-lo com o real como *das Ding*. Sua relação com o significante poderia ser aquela mesma que define a mãe no segundo tempo da dialética da frustração, ou seja, a mãe que sai da estruturação e se torna real, ou ainda a que se define como uma série de ocorrências significantes unárias.

Neste sentido, o *Seminário 7* (Lacan, 1991), sem fazer menção direta, reelabora essa noção de *necessidade* e de *instinto* fora do simbólico por meio da noção de *das Ding*. Assim, essas ocorrências da mãe devoradora e real sairão do segundo plano da teoria para ocupar um lugar central na subjetividade e na clínica.

Um ponto que se destaca nesse percurso que até aqui fizemos é a vinculação entre essas várias formas da mãe real com a sexualidade feminina. Sem dúvida, essa é uma linha de pesquisa que se abre. Seguindo um pouco essa linha, gostaríamos de fazer uma rápida referência, sem entrar em todos os detalhes, a um outro momento em que, justamente, a mãe surge como possível de encarnar, de modo antecipado, a função de *das Ding*, e também essa dimensão irreduzível da sexualidade feminina. Trata-se da mãe tal como é

---

<sup>8</sup> Voltaremos a falar dessa impossibilidade de se metaforizar o instinto materno (*das Ding*) na página 75.

pensada no *Seminário 6, o desejo e sua interpretação* (Lacan, 19858-1959, inédito), ou seja, a mãe cujo modelo é a mãe de Hamlet. A abordagem lacaniana da peça de Shakespeare, *Hamlet* (1997), é centrada na paralisia generalizada a que o herói Hamlet se vê capturado. Ele não consegue realizar a missão a que foi incumbido por seu pai, missão que encarna seu próprio desejo: matar o Rei Cláudio, assassino de seu pai. Por outro lado, ele é também destituído de sua virilidade diante do objeto feminino, a bela Ofélia. Para Lacan todo o drama de Hamlet está centrado no gozo de sua mãe. Neste sentido, a cena principal da peça é o diálogo dilacerante que ele tem com sua mãe logo após a apresentação teatral que lhe deu a certeza de que Cláudio matou seu pai. Enfim, o drama de Hamlet é o de se ver confrontado com o gozo sem limite de sua mãe. A leitura de Marie-Helène Brusse (2004), que vincula esse gozo à devastação feminina, resume bem o apontamos aqui:

Ele [Lacan] evoca ali o gozo sem limite paterno da mãe de Hamlet, que ele qualifica de “verdadeiramente genital”. Podemos ver, desde já, o surgimento de um gozo feminino, não redutível ao desejo, e refratário ao limite simbólico. A devastação pode então aparecer no ponto do gozo enigmático percebido na mãe pela menina, gozo não limitado pelo falo. Daí a afirmação recorrente dos sujeitos femininos da loucura materna, do desencadeamento da mãe contra a ordem do discurso. (p. 213).

Eis uma questão que surge e que, dado nossos objetivos, não pretendemos responder exaustivamente neste trabalho: qual é a relação de *das Ding*, definido por essas incidências de um gozo desmedido da mãe, com a sexualidade feminina? Vale mencionar, a este respeito, o fato de que no *Seminário 7* (1991) Lacan valoriza um artigo de Sperbe sobre o “simbolismo sexual” naquilo em que esse artigo permite insinuar uma relação entre as

técnicas humanas mais primitivas com a criação do vazio<sup>9</sup>. Lacan (1991) aponta que para Sperbe a significação das palavras era, originalmente, de caráter sexual (cópula) e que as atividades humanas de subsistência mais primitivas reproduziriam, igualmente, esse caráter sexual original. No entanto, Lacan refuta esse sentido sexual primitivo (entendido como a cópula sexual) e valoriza, nessas técnicas humanas primitivas, o fato delas fazerem referência, não ao ato sexual, mas ao órgão sexual feminino. Este, por sua vez, possui todas as afinidades com *das Ding*: ambos são definidos pelo vazio. Ou seja, na passagem que citaremos abaixo, *das Ding* corresponde ao órgão sexual feminino, permitindo pensar a sexualidade feminina como um dos nomes do real como *das Ding*.

O que mantém o seu [artigo de Sperbe] valor é o que se encontra em seu horizonte, que não é demonstrado, mas visado em sua intenção – a relação radical que existe entre as relações instrumentais primeiras, as técnicas primeiras, os atos mais importantes da agricultura, o de abrir o ventre da terra, ou ainda, os atos mais importantes da fabricação do vaso ao qual dei relevância, etc., e algo muito preciso que é menos o ato sexual do que o órgão sexual feminino. É na medida em que o órgão sexual feminino, ou mais exatamente a forma de abertura e de vazio, encontra-se no centro de todas essas metáforas, que o artigo ganha interesse, seu valor centralizador para a reflexão, pois, é claro que há aí uma hiância, um salto da referência suposta. (Lacan, 1991, p. 207).

Mas, deixemos essa questão nesse ponto para seguirmos em direção a *das Ding*.

---

<sup>9</sup> Como veremos nos próximos capítulos, o vazio constitui a estrutura mesma de *das Ding*.

## CAPÍTULO 3

### A REALIDADE OUTRA DE *DAS DING*

É a partir de uma problemática que envolve a oposição entre as noções freudianas de princípio de prazer e princípio de realidade que Lacan (1991) introduz a noção de *das Ding* no *Seminário 7* (1991). O termo *das Ding* é mencionado pela primeira vez no início do quarto capítulo: “Vou tentar falar-lhes hoje da Coisa – *das Ding*. Se introduzi esse termo é porque existem, em Freud, certas ambigüidades, certas insuficiências referentes ao verdadeiro sentido da oposição entre o princípio de realidade e o princípio do prazer” (Lacan, 1991, p. 21). Lacan se dedica, pois, a uma abordagem desses dois princípios se valendo dos artigos clássicos em que Freud os desenvolveu, como *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900/1980), *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* (Freud, 1911/1980), *Mal estar na civilização* (Freud, 1930/1980). Entretanto, os textos em que o rigor de sua análise incide de modo recorrente são: o artigo que Freud jamais publicou em vida, o *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1895/1980), e a *Carta 52* (Freud, 1896/1980).

Essa investigação leva Lacan (1991) a uma releitura do *Projeto* (Freud, 1895/1980) que visa, por um lado, reconhecer a estrutura significante como a estrutura fundamental do princípio do prazer, e, por outro (e esse é seu objetivo mais importante), apreender aquilo que nunca havia sido dito a respeito do princípio de realidade: o seu segredo. *Das Ding* é o que se revela quando as ambigüidades e insuficiências envolvendo os dois princípios fundamentais são levadas ao extremo.

Gostaríamos de introduzir essa problemática por meio de outra, que até certo ponto lhe é correspondente: a oposição construída por Freud (1915/1980) no artigo *O inconsciente*

entre a representação-coisa (*Sachvorstellungen*) e a representação-palavra (*Wortvorstellungen*). No terceiro capítulo do *Seminário 7* (Lacan, 1991), Lefèvre Pontalis, que a pedido de Lacan havia se incumbido de apresentar os pontos centrais do *Projeto* (Freud, 1895/1980), parece mencionar essa oposição como podendo servir de crítica à elaboração lacaniana centrada no significante, a de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. O que podemos ler nos três capítulos seguintes é a defesa de Lacan, a qual lhe permitirá ao mesmo tempo introduzir a noção de *das Ding*.

Vejamoss essa oposição do ponto de vista que se oporia à noção de um inconsciente estruturado pela linguagem. Na seção VII de *O Inconsciente* (Freud, 1915/1980), Freud se refere aos processos de pensamentos, ocorridos no inconsciente, como sendo constituídos por elementos chamados de representação-coisa (*sachvorstellung*), os quais não poderiam, segundo o que se pode deduzir da crítica de Pontalis à Lacan (1991), se equivaler a significantes. A representação-coisa, diz Freud, “consiste na catexia, se não das imagens diretas da memória da coisa, pelo menos de traços de memória mais remotos derivados dela” (p. 229). A crítica contra Lacan se baseia no fato de que aquilo que subsiste no sistema do inconsciente (*Ics.*) são elementos que têm afinidade estrutural com as coisas, com um certo real que não seria do mesmo registro da linguagem, e, por conseguinte, do significante. Assim, o significante só poderia ser relacionado com o sistema pré-consciente (*Pcs.*) e consciente (*Cs.*), e o inconsciente, nível do processo primário, ao que permaneceu não traduzido em palavras, ao que permaneceu no nível das coisas:

O sistema *Pcs.* ocorre quando essa representação-coisa é hipercatexizada através da ligação com as representações-palavra que lhe correspondem. São essas hipercatexias, podemos supor, que provocam uma organização psíquica mais

elevada, possibilitando que o processo primário seja sucedido pelo processo secundário, dominante no *Pcs*. Ora, também estamos em condições de declarar precisamente o que é que o recalque nega à representação rejeitada nas neuroses de transferência: o que ele nega à representação é a tradução em palavras que permanecerá ligada ao objeto. Uma representação que não seja posta em palavras, ou um ato psíquico que não seja hipercatexizado, permanece a partir de então no *Ics*. em estado de recalque. (Freud, 1915/1980, p. 229-230).

Dessa forma, permanecer em estado de recalque seria permanecer na dimensão da representação-coisa, não das palavras. As coisas permaneceriam num registro fora da linguagem. O que ocorreria na passagem do *Ics*. para o *Pcs*. seria uma espécie de tradução em palavras, uma conversão, ou uma ligação das coisas às palavras, necessária para que os conteúdos inconscientes pudessem se tornar compreensíveis, o que ocorre quando eles adentram ao *Pcs*. A necessidade dessa tradução evidenciaria a diferença de registros existente entre representação-coisa e representação-palavra. Eis a crítica que se poderia fazer à teoria lacaniana: a consequência da noção freudiana de um inconsciente fundado na representação-coisa é que este inconsciente não poderia estar estruturado como uma linguagem.

Inicialmente, a posição de Lacan (1991) é afirmar que a radicalização dessa oposição entre representação-coisa e representação-palavra seria contraditória com tudo que foi apresentado nos artigos anteriores a *O inconsciente* (Freud, 1915/1980), sobretudo o que Freud (1915/1980) desenvolveu em *O recalque* (*Die Verdrängung*), no qual a teoria do significante se mostra bastante adequada para traduzir o que há e o que se passa no inconsciente.



Tudo o que precede [o artigo O inconsciente (Freud, 1915/1980)] parece-me poder caminhar apenas num único sentido, ou seja, que tudo aquilo sobre o qual a *Verdrängung* opera são significantes. É em torno de uma relação do sujeito ao significante que a posição fundamental do recalque se organiza. É apenas a partir disso que Freud ressalta que é possível falar, no sentido analítico do termo, no sentido rigoroso, e diríamos operacional, de inconsciente e de consciente. (Lacan, 1991, p. 60).

Portanto, a abordagem de Lacan (1991) aponta para o fato de que não pode haver entre representação-coisa e representação-palavra uma oposição de registro. O argumento lacaniano se apóia num pressuposto: se no nível do inconsciente encontramos “traços de memória mais remotos derivados dela [coisa]” (Freud, 1915/1980, p. 229), então, o estatuto, ou o modo de existência das coisas presentes no inconsciente (sob a forma de traços de memória) é o mesmo das coisas que existem no mundo externo. Isso posto, deve-se concluir que o que vale para o estatuto das coisas presentes no mundo exterior, vale também para as presentes no mundo interno, ao nível do processo primário.

Todas as elaborações desenvolvidas nos seminários anteriores sobre o real simbolizado, as quais apresentamos no primeiro capítulo desta dissertação, retornarão nesses primeiros capítulos do *Seminário 7* (Lacan, 1991), ou seja, todas as coisas do mundo (interno e externo) humano são estruturadas pela linguagem. Isso só não foi levado em conta por Freud (1915/1980), neste capítulo de *O inconsciente*, devido ao estado incipiente da lingüística nessa época. Foram justamente os desenvolvimentos deste saber que permitiram a Lacan (1991) formular a estrutura subjacente das coisas e a relação de dominação e dependência existente entre estas e as palavras.

Não é em vão que as *Sachvorstellungen* estejam ligadas às *Wortvorstellungen*, mostrando-nos assim que há uma relação entre coisa e palavra. A palha das palavras nos aparece como palha na medida em que dela separamos o grão das coisas, e é inicialmente essa palha que carregou esse grão. Não quero aqui pôr-me a elaborar uma teoria do conhecimento, mas é bem evidente que as coisas do mundo humano são coisas de um universo estruturado em palavras, que a linguagem, que os processos simbólicos dominam, governam tudo. (Lacan, 1991, p. 60).

Uma teoria psicanalítica do conhecimento é, no entanto, justamente o que se esboça neste capítulo VI do *Seminário 7* (Lacan, 1991). As coisas que subsistem no *Ics.*, as representações-coisa (*Sachvortellungen*), constituem um real estruturado pela linguagem<sup>10</sup>, tal como Lacan mostrará em sua abordagem da *Carta 52* (Freud, 1896/1980), que retomaremos logo adiante. No *Ics.*, encontram-se os traços de memória mais próximos das coisas. Esses traços são estruturados pela linguagem, ou seja, eles constituem a cadeia significante fundada nos pares de oposição significante em sua dimensão de sincronia. Enquanto estrutura, é verdade que o *Ics.* não se constitui numa língua falada. É no *Pcs.* que temos a operação da fala articulada, a qual, mesmo sendo distinta, apresenta a mesma natureza existente no *Ics.*

Ele [Freud] compreendeu admiravelmente e formulou a distinção a ser feita entre a operação da linguagem como função, ou seja, no momento em que ela se articula e desempenha, com efeito, um papel essencial no pré-consciente, e a estrutura da

---

<sup>10</sup> Evidentemente, este real estruturado equivale a noção do inconsciente estruturado como uma linguagem.

linguagem, segundo a qual os elementos colocados em jogo no inconsciente se ordenam. (Lacan, 1991, p. 60)

A passagem para o *Pcs.*, ou seja, para o campo das representações-palavra (*Wortvorstellungen*), deve ser entendida como uma operação pela qual se dá, valendo-se da referida estrutura da linguagem, uma articulação em palavras, as quais são faladas sempre numa língua definida.

A noção de coisa como *Sache* deve ser estendida às coisas que compõem o mundo externo. Tais coisas não são algo já dado, mas sim “produto da indústria ou da ação humana enquanto governada pela linguagem” (Lacan, 1991, p. 61), a qual está apta a recriar as coisas tal como elas se apresentam no mundo humano. Desse modo, quando Freud (1895/1980) fala no *Projeto* de um aparelho sensorial (*phi*) presente na extremidade do organismo e que entra em contato com os objetos do mundo externo, Lacan sublinha o fato de que este aparelho desempenha “o papel de um crivo”.

A questão de saber se a escolha é feita de tal ou tal maneira no campo apto a provocar percepções visuais, auditivas ou outras, não é abordada de outro modo. Só que temos aqui, da mesma forma, a noção de uma profunda subjetivação do mundo exterior – alguma coisa tria, criva de tal maneira que a realidade só é entrevista pelo homem, pelo menos no estado natural, espontâneo, de uma forma profundamente escolhida. O homem lida com peças escolhidas da realidade. (Lacan, 1991, p. 63).

Mesmo que essa realidade exterior e interior não possa ser conhecida tal como ela é em si mesma, fato que gerou uma infinidade de elaborações filosóficas, o relevante é que

podemos ter acesso àquilo que nela é dotado de relações internas, e que, simplesmente por serem *relações*, já introduzem a dimensão da linguagem, posto que não há relação fora desse âmbito. Que essas relações internas, presentes nas coisas, possam ser traduzidas em palavras, ou em fórmulas matemáticas – como na física –, isso já é suficiente para confirmar a idéia de que a realidade (do inconsciente ou dos objetos do mundo da física) seja estruturada pela linguagem. Aqui vale nos referirmos a uma passagem de um texto tardio de Freud (1938/1980), o *Esboço de psicanálise*:

Em nossa ciência, tal como nas outras, o problema é o mesmo: por trás dos atributos (qualidades) do objeto em exame que se apresenta diretamente à nossa percepção, temos de descobrir algo que é mais independente da capacidade receptiva particular de nossos órgãos sensoriais e que se aproxima mais do que se poderia supor ser o estado real das coisas. Não temos esperança de poder atingir esse estado em si mesmo, visto ser evidente que tudo de novo que inferimos deve, não obstante, ser traduzido de volta para a linguagem das nossas percepções, da qual nos é simplesmente impossível libertar-nos. . . . A realidade sempre permanecerá sendo incognoscível. O rendimento trazido à luz pelo trabalho científico de nossas percepções sensoriais primárias consistirá numa compreensão interna (*insight*) das *ligações e relações de dependência presentes no mundo externo, que de algum modo podem ser fidedignamente reproduzidas ou refletidas no mundo interno* [itálico nosso] de nosso pensamento e cujo conhecimento nos capacita a “compreender” algo do mundo externo, prevê-lo e possivelmente alterá-lo. (p. 225-226).

Tudo isso, aliado ao que fora discutido no primeiro capítulo, está fundado na idéia de que o inconsciente é um real estruturado pela linguagem. Não há, pois, oposição entre o modo como ele se encontra estruturado e o modo como as coisas do mundo externo também se estruturam.

Nesse ponto, podemos fazer uma aproximação negativa de *das Ding*: ao contrário do real simbolizado, *das Ding* é um real que não é estruturado pela linguagem, pois não pertence ao campo do inconsciente, assim como também não pertence ao sistema Pré-consciente e Consciente, naquilo em que estes se definem pelo que se articula sob a forma da palavra (*Wortvorstellungen*). *Das Ding* é um real que não pode ser dito. Em relação ao mundo (interno e externo) humano das coisas, *das Ding* é Outra Coisa. Em relação ao real simbolizado, é um Outro Real. Como diz essa passagem essencial de Lacan (1991), “*Sache* e *Wort* estão estreitamente ligados, formam um par. *Das Ding* situa-se em outro lugar” (p. 61).

O que, no entanto, parece contraditório é o fato de que *das Ding*, tal como Lacan (1991) o define, pertence ao princípio de realidade, que se vincula aos processos secundários. Veremos que essa contradição se dissipa na medida em que não se trata do princípio de realidade naquilo em que este se define por um funcionamento que nos coloca ligados à realidade constituída pelas coisas encontradas no mundo e estruturadas pela linguagem. Sob este aspecto, *Das Ding* é o que permanece mais além, pois ele diz respeito ao que permanece sendo “o segredo do princípio de realidade” (Lacan, 1991, p. 61). O que está em questão, nos primeiros capítulos do *Seminário 7* (Lacan, 1991), é justamente uma abordagem do princípio de realidade que visa algo mais além daquilo que já é sabido a seu respeito.

O princípio de realidade não é simplesmente, tal como aparece no *Entwurf*, a amostragem que se produz, às vezes no nível do sistema, ou do sistema da *Wahrnehmungsbewusstsein*. Ele não funciona apenas no nível desse sistema pelo qual o sujeito, aferindo na realidade o que lhe dá o sinal de uma realidade presente, pode corrigir a adequação do surgimento engodador da *Vorstellung* tal como é provocada pela repetição no nível do princípio do prazer. Ele é algo mais. (Lacan, 1991, p. 95).

É necessário, pois, que retomemos a problemática das ambigüidades entre princípio do prazer e princípio de realidade, tal como Lacan as aborda na *Carta 52* (Freud, 1896/1980) e no *Projeto* (Freud, 1895/1980), para reencontrarmos esse *das Ding* no limite. O princípio de prazer, como diz Freud, governa o sistema do *Ics.*, e, por conseguinte, os destinos das representações-coisa. Já o princípio de realidade vigora ao lado das representações-palavras, ao lado do *Pcs.* e *Cs.*. Freud (Freud, 1911/1980) define o princípio do prazer como um mecanismo de funcionamento encarregado de eliminar as tensões que invadem o aparelho psíquico. A elaboração do princípio de prazer no *Projeto* (Freud, 1895/1980) corresponde ao princípio básico que rege a atividade neurônica: o princípio de “inércia neurônica”, segundo o qual os neurônios tendem a se desfazer da quantidade que adentra o sistema e a retornar ao estado inicial de repouso. Embora o princípio de realidade esteja comprometido em levar em consideração as imposições do mundo exterior e determinar uma *ação específica* que permita uma intervenção no real, sua finalidade última é também a de buscar a satisfação, a eliminação das tensões, mesmo que para isso essa eliminação tenha que ser adiada. Nesse sentido, portanto, há entre ambos uma relação de continuidade que faz lembrar aquela que encontramos entre representação-coisa e representação-palavra.

Essa relação de continuidade, de prolongamento, já havia sido sublinhada por Lacan (1995) em outros lugares, embora sempre observando uma hiância que permanece entre ambos:

Princípio de prazer e princípio de realidade não são destacáveis um do outro. Diria mais, eles se implicam e se incluem um ao outro, numa relação dialética. O princípio de realidade só é constituído por aquilo que é imposto para sua satisfação ao princípio do prazer, ele não passa de seu *prolongamento* [itálico nosso] e, inversamente, implica, em sua dinâmica e procura fundamental, a tensão fundamental do princípio do prazer. Ainda assim, entre os dois, e isso é o essencial da contribuição da teoria freudiana, existe uma hiância que não se poderia distinguir se um fosse simplesmente a continuação do outro. (Lacan, 1995, p. 14).

O ponto que distingue a especificidade do princípio do prazer, é que este vigora no nível em que a memória se inscreve na subjetividade humana. A *Carta 52* (Freud, 1896/1980) é tomada por Lacan (1991) no *Seminário 7* como uma referência fundamental que lhe permite vincular a noção de significante à de memória, numa época em que a elaboração freudiana realizava seus primeiros esboços. Na *Carta 52*, Freud trabalha com a idéia de que a memória não se faz presente de uma só vez, mas se forma por um “processo de estratificação: o material presente em forma de traços de memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um rearranjo segundo novas circunstâncias – a uma retranscrição”. (Freud, 1896/1980, p. 317) A teoria da memória freudiana gira em torno da sucessão das *Niederschriften*, que são as inscrições dos traços de memória no aparelho neurônico, inscrições que formam o inconsciente. Essas inscrições, como sublinha Lacan (1991), são “algo que se propõe não simplesmente em termos de *Prägung* e de impressão, mas no

sentido de algo que constitui signo e que é da ordem da escrita” (p. 67). Esses traços de memória constituem o registro do inconsciente no modelo da *Carta 52*.

Além dele, há também o registro das percepções (*Wahrnehmungen*), que “são os neurônios nos quais as percepções se originam, a que se liga a consciência, mas que em si não conservam nenhum traço do que aconteceu. Pois *a consciência e a memória se excluem mutuamente*” (Freud, 1896/1980, p. 318), sendo o inconsciente o único sistema neurônico capaz de preservar as informações das experiências vividas. A interpretação de Lacan (1991) visa mostrar que as inscrições mais primitivas que são registradas na memória e a forma mais articulada da fala, são processos afins que ocorrem entre a percepção e a consciência, ou seja, “a cadeia que vai do mais arcaico inconsciente à forma articulada da fala no sujeito, tudo isso ocorre entre *Wahrnehmung* e *Bewusstsein*, como se diz entre dentes” (Lacan, 1991, p. 67). Trata-se de interpretar o que Freud isolou como o grupo neurônico que constitui o inconsciente (*Unbewusstsein*) como sendo correspondente à estrutura significante, ou seja, o registro do simbólico. Com isso, podemos retomar a noção de princípio de prazer localizando o sistema preciso em que ele incide.

O que ocorre entre *Wahrnehmung* e *Bewusstsein* deve, contudo, ter a ver, pois é assim que Freud o representa para nós, com o inconsciente – desta vez não apenas em função, mas em *Aufbau*, em estrutura, como ele próprio se expressa fazendo a oposição. Em outros termos, é na medida em que a estrutura significante interpõe-se entre a percepção e a consciência que o inconsciente intervém, que o princípio do prazer intervém, não mais enquanto *Gleichbesetzung*, função da manutenção de um certo investimento, mas na medida em que ele concerne as *Banlungen*. A estrutura da experiência acumulada reside aí e permanece aí inscrita. (Lacan, 1991, p. 67).



Voltaremos à noção de *Banlungen*, tal como Freud (1895/1980) a desenvolve em *Projeto*. É preciso, porém, permanecer nas noções da *carta 52* (Freud, 1896/1980) para pormos em relevo o funcionamento do princípio do prazer. A idéia central presente na *carta 52* é a de que as inscrições que são registradas na memória ocorrem em épocas sucessivas da vida, sendo que cada inscrição atual pode provocar uma modificação na anterior. Originalmente, as experiências inscritas podem produzir prazer ou desprazer. Se uma experiência original produziu desprazer, ela é, naturalmente, registrada mnêmicamente como uma experiência de desprazer. No entanto, quando ela for rememorada, o aparelho psíquico possui um meio de inibir essa produção de desprazer. Esse mecanismo de inibição do desprazer é o que Freud chama de “ajustamento quantitativo”, noção equivalente ao princípio de prazer. Tal ajustamento se dá pelo fato de que os traços mnêmicos das experiências originais sofrem alterações de tempos em tempos. Quando uma nova experiência faz o sujeito se lembrar da anterior, desprazerosa, a inibição produz uma modificação, um “rearranjo” da primeira. Assim, “cada transcrição subsequente inibe a anterior e lhe retira o processo de excitação” (Freud, 1896/1980, p. 319). Portanto, “na fronteira entre essas épocas [entre a primeira e a segunda experiência] deve ocorrer uma tradução do material psíquico [mnêmico]” (p. 319). Quando, todavia, a experiência em questão é de desprazer, sua inscrição não é traduzida na fase posterior, ficando, assim, perdida no passado. Esse fato gera “um anacronismo: numa determina região ainda vigoram determinados *fueros*, estamos em presença de sobreviências” (p. 319). Nesses *fueros*, o princípio do prazer governa. Assim, a teorização da *Carta 52* constitui o inconsciente por meio de falhas na tradução do material mnêmico.

Uma falha na tradução – isto é o que se conhece clinicamente como recalçamento. Seu motivo é sempre a produção de desprazer, que seria gerado por uma tradução; é como se esse desprazer provocasse um distúrbio do pensamento que não permitisse o trabalho de tradução. (Freud, 1896/1980, p. 319).

Freud (1896/1980) acrescenta que o fator determinante do recalque é o fato de a experiência vivida ter sido de ordem sexual. “O que determina a defesa patológica (recalçamento), portanto, é a natureza sexual do evento e sua ocorrência numa fase anterior” (p.320). Assim, na origem da teoria freudiana sobre a estruturação da subjetividade, encontramos a sexualidade como central no processo de defesa. Mas esses rearranjos pelos quais a sexualidade encontra seu destino no modelo da *Carta 52* (Freud, 1896/1980) se organizam, essa é a tese de Lacan (1991), tal como a linguagem está organizada.

O que no *Projeto* (Freud, 1895/1980) ganha relevo é o fato de que as primeiras experiências de prazer ou desprazer, de satisfação ou de dor, sejam fundamentais na estruturação da subjetividade. É quase desnecessário apontar a perspectiva em que o aparelho neuronal descrito no *Projeto* é lido por Lacan (1991):

É preciso observar bem que esse aparelho nos é apresentado como isolado no ser vivo. É o aparelho nervoso que é estudado e não a totalidade do organismo (. . .) Para nós é óbvio que esse aparelho é essencialmente uma topologia da subjetividade – da subjetividade uma vez que ela é edificada e construída na superfície de um organismo. (p. 55).

No *Projeto* (Freud, 1895/1980) encontramos um aparelho neurônico subdividido em sistema *psi*, que corresponde ao inconsciente, localizado no interior do organismo, lugar em que se depositam os traços de memória organizados por caminhos e trilhamentos específicos, e o sistema *phi*, localizado na extremidade do organismo, com a função de receber as Quantidades *Qn* que provém do mundo exterior. O sistema *phi* é composto por neurônios que são permeáveis à passagem de quantidade que adentram o aparelho e também se encarregam da percepção.

As experiências são registradas em *psi*, na memória, e permanecem em seu caráter de jamais poderem ser apagadas, ao mesmo tempo em que fundam o desejo como indestrutível. O fato mesmo de elas não serem eventualmente “traduzidas” nas sucessivas épocas, ou seja, de serem inibidas tal como a *Carta 52* (Freud, 1896/1980) descreve, faz com que elas subsistam resguardadas no nível desses *fueros* que constituem o inconsciente. Esse desejo se inscreve por meio dos caminhos, trilhamentos (*Bahnungen*), deixados pelas experiências primitivas, os quais tendem a ser repetidos compulsivamente, mesmo que para isso seja necessário alucinar essa relação primitiva com o objeto de satisfação ou de dor.

O sistema *psi* é governado pelo princípio de prazer, ou seja, funciona escoando as quantidades que provocam estimulações. Este escoamento, ou descarga, tende a percorrer os caminhos, as trilhas deixadas pelas experiências primitivas de satisfação e dor. Essas trilhas se formaram devido às quantidades de magnitude elevada que adentraram o sistema *psi* e romperam as barreiras de contato entre os neurônios, produzindo, assim, uma passagem. A noção de trilhamento, facilitação (*Bahnung*), provém do fato de que essas rupturas das barreiras de contato existentes entre os neurônios não se dão de modo homogêneo, sendo exatamente essas diferenças de facilitação, aquelas que imprimem um caminho específico, singular, a ser percorrido pelas quantidades. Esses caminhos são a

própria essência da noção freudiana de memória, tal como Freud (1895/1980) a conceitua no *Projeto*:

Pois, em relação à passagem de uma excitação, a memória é evidentemente uma das forças determinantes e orientadoras em relação à via que adotam as excitações, e, se a facilitação fosse idêntica em todos os sentidos, não seria possível explicar por que motivo uma via teria preferência sobre outra. Por isso, pode-se dizer de maneira ainda mais correta que a memória está representada pelas diferenças de facilitação entre os neurônios *psi*. (p. 401).

O que determina a singularidade desses trilhamentos são as experiências primitivas de satisfação e dor. Tomemos a primeira. Trata-se do sujeito criança que é inteiramente dependente da mãe para satisfazer-se. Sob o efeito das estimulações endógenas, que se constituem em necessidades fundamentais (fome e sexualidade), a criança não consegue fazer outra coisa senão chorar para que a mãe lhe traga aquilo que lhe satisfaz. Nesse sentido, o choro funciona como uma ação específica que modifica a realidade e faz cessar os estímulos na medida em que a mãe vem trazer-lhe o seio. Todo esse processo é registrado na memória. Em um primeiro momento, o registro do choro vem acompanhado de inervação muscular e é responsável por realizar duas funções: é um modo de responder às tensões produzidas pelos estímulos endógenos e funciona também como um chamado. O segundo registro mnêmico, que ocorre no processo de satisfação, é o do objeto (que se faz presente) pelo qual o estímulo é cessado. E, por fim, há o registro do próprio ato de sugar que realiza a eliminação do estímulo. Toda essa sucessão de registros mnêmicos constitui os trajetos da satisfação, os caminhos percorridos pelas quantidades. (Freud, 1895/1980).

Quando o organismo se encontra em estado de desejo, esse percurso tende a ser reinvestido e o sujeito tende a revivê-lo de forma alucinada, caso o objeto (a mãe e o seio) não esteja presente na realidade. Essa é a tendência que o princípio do prazer impõe: a tendência de satisfazer alucinadamente o desejo. Nesse sentido, o princípio de realidade torna-se necessário para assegurar ao sujeito suas relações com o mundo externo.

Para Lacan (1991), toda essa estrutura de *Bahnungen* (habitualmente traduzido por “facilitações”) que acabamos de descrever e que constitui o sistema *psi* regulado pelo princípio de prazer, deve ser entendida por meio da noção de cadeia significante. Numa palavra, o sistema *psi* do *Projeto* (Freud, 1895/1980) corresponde ao registro lacaniano do simbólico.

Aqui há um exemplo no qual bati os olhos por acaso, *Bahnung* é traduzido em inglês por *facilitation*. É óbvio que essa palavra tem um alcance estritamente oposto, *Bahnung* evoca a constituição de uma via de continuidade, uma cadeia, e penso até que isso pode ser aproximado da cadeia significante, uma vez que Freud diz que a evolução do aparelho *psi* substitui a quantidade simples pela quantidade mais a *Bahnung*, ou seja, sua articulação (Lacan, 1991, p. 53).

O princípio de realidade, por seu lado, no *Projeto* (Freud, 1895/1980), faz entrar em ação o teste de realidade, mecanismo que permite ao sujeito assegurar-se de que ele lida com objetos reais e não alucinados. Seu objetivo é servir de freio à satisfação alucinatória do desejo. Dito desse modo, tudo indica que a função essencial do chamado teste de realidade, função essencial do princípio de realidade, visa possibilitar a distinção entre o mundo interno e o mundo externo. Como observa Porchat (2005):

Existe algo que é possibilitado pelo teste de realidade. Este algo é precisamente aquela divisão entre um “dentro” e um “fora”, entre “interno” e “externo”. E esse algo também nos permite viver de acordo com o que acontece fora, em caso contrário, não sobreviveríamos. (p. 156).

O trabalho de Porchat (2005), ao qual fazemos uma breve referência, visa demonstrar – em sua investigação do teste de realidade – que para Freud *há mundo externo*, com o qual nos relacionamos. De fato, mesmo que todas as funções essenciais ao funcionamento do princípio de realidade descritas no *Projeto* (Freud, 1895/1980) (inibição, atenção, julgamento, pensamento e ação motora) possam falhar, inviabilizando a relação com a realidade, essa possibilidade não é suficiente para desmentir a função que caracteriza o teste de realidade: a função de estabelecer contato com o mundo externo real. Em outros termos, nada em Freud nos permite concluir que o freudismo seja uma teoria idealista. Mesmo que o princípio de realidade só predomine eventualmente na vida do sujeito, não se trata em Freud (1895/1980) – e esse é o sentido mais valorizado que lemos no trabalho de Porchat – de uma elaboração teórica idealista. Isso é correto também sob o ponto de vista lacaniano.

Na perspectiva freudiana, o princípio de realidade apresenta-se como que se exercendo de uma maneira que é essencialmente precária. Nenhuma filosofia, até então, levou as coisas tão longe nesse sentido. Não que a realidade seja aí colocada em questão – não é certamente colocada em questão no sentido em que os idealistas puderam fazê-lo. Ao lado de Freud, os idealistas da tradição filosófica não são mais que bagatela, pois, no fim das contas, essa famosa realidade, eles não a contestam

seriamente, eles a domam. O idealismo consiste em dizer que somos nós que damos a medida da realidade, e que não se deve buscar para além disso. É uma posição reconfortante. A de Freud, aliás como a de todo homem sensato, é coisa bem diferente. (Lacan, 1991, p. 43).

A precariedade do estabelecimento da realidade para o sujeito decorre justamente da tendência do poderoso princípio de prazer em substituir tudo o que causaria desprazer (a dura realidade) por um cenário alucinatório de satisfação. Ou seja, há certas situações em que o princípio de realidade não prevalece e a satisfação alucinatória domina, tal como afirma Porchat (2005) corretamente. No entanto, dizer que em Freud (1895/1980) a subjetividade dispõe de mecanismos que permitem estabelecer uma relação concreta com a realidade do mundo externo e não apenas, se assim podemos dizer, com nossos próprios botões, é muito pouco para dar conta da função em jogo no princípio de realidade, ou, mais especificamente, no teste de realidade. Restringir-se a essa função tende a reduzir esse conceito psicanalítico a uma noção puramente filosófica. Na verdade, perde-se assim a noção da clivagem irreduzível que há entre psicanálise e filosofia e, também, deixa-se de ver que há algo mais nesse princípio de realidade. Mais ainda, se não nos restringimos a vê-lo apenas como um dispositivo capaz de permitir ao sujeito a distinção entre realidade e alucinação, teremos acesso ao seu segredo.

É aqui que a referência de Lacan (1991) ao artigo *A negativa* (Freud, 1925/2007) mostra todo seu valor e nos coloca no rastro desse segredo do princípio de realidade. Nesse artigo, Freud afirma que originalmente na vida do sujeito as representações mentais correspondem sempre ao objeto real, ou seja, “a própria existência de uma representação já é, na sua origem, uma garantia da realidade do representado” (Freud, 1925/2007, p. 149) e

que “a oposição entre o subjetivo e o objetivo não existe desde o início” (p. 149). É nossa capacidade de imaginar o objeto, sem que ele precise estar presente no mundo externo, que vem opor posteriormente subjetivo e objetivo. Guardemos essa idéia de que na origem não há distinção entre mundo externo e interno, pois ela é essencial à compreensão da noção de extimidade de *das Ding*. Devemos salientar, impreterivelmente, nesse ponto, aquilo que representa a idéia central acerca do teste de realidade:

O primeiro e mais imediato objetivo do teste de realidade não é, então encontrar na percepção real um objeto correspondente ao que foi imaginado mas *reencontrá-lo*, certificar-se de que ele ainda permanece presente. . . . Cabe ainda acrescentar que, ao longo do desenvolvimento, o teste de realidade só entrará em cena quando e se os objetos, que outrora trouxeram satisfação, já tiverem sido perdidos. (Freud, 1925/2007, p. 149).

É a perda do objeto que leva o aparelho psíquico lançar mão da alucinação como uma forma de recuperação, fundando com isso a divisão entre o subjetivo e o objetivo. Essas duas características do teste de realidade (perda e procura) evidenciam que a subjetividade humana não se relaciona com o mundo externo de maneira neutra. Jamais o objetivo do teste de realidade se restringe a “encontrar na percepção real um objeto correspondente ao que foi imaginado” (Freud, 1925/2007, p. 149). A relação com a realidade é fundada numa busca de reencontro com o objeto perdido, ou seja, é fundada num desejo. O essencial é ver que esse objeto perdido e esse desejo que lhe corresponde participam da constituição da realidade exterior. Eis o que não é formulado pelo trabalho de Porchat (2005) e por nenhuma teoria filosófica do conhecimento: a dependência do desejo ligado ao objeto



perdido e incestuoso na constituição do mundo objetivo humano. É no contexto dessa questão do princípio de realidade que Lacan (1991) valoriza como essencial o desejo de incesto.

É esse desejo do incesto que é o grande achado de Freud. Podem dizer-nos que o vemos a uma certa altura em Platão, ou que Diderot falou dele em *O sobrinho de Rameau no Suplemento à viagem de Bougainville* – isto me é indiferente. É importante que tenha havido um homem que, num momento dado da história, tenha-se levantado para dizer – Eis o essencial (p. 86).

Por outro lado, o objeto perdido está também na base da constituição do mundo interno que está estruturado para recuperá-lo seja alucinatoriamente, seja reencontrando-o na realidade externa. O paradoxal do realismo freudiano é que ele se define pelo fato de o ser humano só se relacionar com o mundo exterior por meio de uma alucinação, pois o trabalho do teste de realidade é sempre o de verificar se o objeto encontrado no mundo externo corresponde não a um objeto qualquer imaginado, mas ao objeto perdido. Nesse sentido, não há para o ser humano realidade sem alucinação, ou seja, o objeto perdido é mantido no nível da alucinação e a realidade se organiza em função da sua busca. Ou seja, a alucinação participa da realidade externa. Como diz Lacan (1991):

No final das contas, sem algo que o alucine enquanto sistema de referência, nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira válida, a constituir-se de maneira humana. O mundo da percepção nos é dado por Freud como que

dependendo dessa alucinação fundamental sem a qual não haveria nenhuma atenção disponível. (p. 69)

A colocação do objeto alucinado como o ponto essencial do princípio de realidade já havia sido apresentada por Lacan (1985) no *Seminário 2: as psicoses* como aquilo que diferencia a satisfação humana do que seria a adaptação instintiva do animal ao seu objeto:

Toda apreensão humana da realidade está submetida a essa condição primordial – o sujeito está na busca do objeto de seu desejo, mas nada o conduz a ele. A realidade, na medida em que ela está subtendida pelo desejo, é no início alucinada. A teoria freudiana do nascimento do mundo objetal . . . implica que o sujeito fique em suspensão com respeito ao que constitui seu objeto fundamental, o objeto de sua satisfação essencial. . . . Esse princípio de realidade, desconhecem-no em sua essência. Ele exprime exatamente isto: o sujeito não tem de encontrar o objeto de seu desejo, ele não é levado a isso por canais, trilhos naturais de uma adaptação instintiva mais ou menos preestabelecida, e, aliás, mais ou menos tropeçante, tal como a vemos no reino animal, ele deve ao contrário reencontrar o objeto, cujo aparecimento é fundamentalmente alucinado. É claro, jamais o reencontra e é precisamente nisso que consiste o princípio de realidade. O sujeito não reencontra jamais, escreve Freud, senão um outro objeto, que corresponderá de maneira mais ou menos satisfatória às necessidades de que se trata. Jamais encontra senão um objeto distinto, pois que deve por definição reencontrar alguma coisa que é de empréstimo. Aí é o ponto essencial em torno do qual gira a introdução, na dialética freudiana, do princípio de realidade. (Lacan, 1985, p. 101-102).

Vejamos agora o nível preciso em que *das Ding* incide. A incidência de *das Ding*, diz Lacan (1991), se dá “no ponto inicial, logicamente e, da mesma feita, cronologicamente, da organização do mundo no psiquismo” (p. 76). Citaremos todo o trecho do *Projeto* (Freud, 1895/1980), no qual Lacan encontra esse ponto inicial e de onde ele retira a noção de *das Ding*:

Suponhamos que o objeto apresentado pela percepção se pareça com o próprio sujeito – *com um outro ser humano*. Nesse caso, o interesse teórico que se lhe dedica fica explicado também pelo fato de que um objeto *semelhante* foi, ao mesmo tempo, *o primeiro objeto satisfatório do sujeito, seu primeiro objeto hostil* [itálico nosso] e também sua única força auxiliar. É por esse motivo que é em seus semelhantes que o ser humano aprende a (re)conhecer. Os complexos preceptivos emanados desses seus semelhantes serão, então, em parte novos e incomparáveis – como, por exemplo, seus *traços*, na esfera visual; mas outras percepções visuais – o movimento das mãos, por exemplo, coincidirão no sujeito com a lembrança de impressões visuais muito semelhantes, emanadas de seu próprio corpo, lembranças que estão associadas a lembranças de movimentos experimentados por ele mesmo. Outras percepções do objeto também – se, por exemplo, ele der um grito – evocarão a lembrança do próprio grito do sujeito e, com isso, de suas próprias experiências de dor. Desse modo, o complexo do ser humano semelhante se divide em duas partes, das quais uma dá impressão de ser uma estrutura que persiste coerente como uma coisa (*als Ding*), enquanto que a outra pode ser *compreendida* por meio da atividade

da memória – isto é, pode ser reduzida a uma informação sobre o próprio corpo do sujeito. (p. 438).

Essa divisão em duas partes do complexo do ser humano (*Nebenmensch*) é essencial. Ela indica que nessa experiência primitiva com o objeto semelhante, há “uma divisão original da experiência da realidade” (Lacan, 1991, p. 68). Essa divisão separa de um lado a memória – (que representa toda a dimensão do inconsciente no aparelho psíquico, submetido ao princípio de prazer), ou seja, aquilo que o sujeito possui registrado sobre si mesmo e que ele reconhece no outro (o movimento das mãos, os traços visuais e até mesmo o grito, e podemos acrescentar as experiências de satisfação e dor que mencionamos acima) – e de outro lado *das Ding* como absolutamente outra coisa. Como afirma Lacan (1991):

Tudo aquilo que é qualidade do objeto, que pode ser formulado como atributo, entra no investimento do sistema *psi* e constitui as *Vorstellungen* primitivas em torno das quais estará em jogo o destino do que é regulado segundo as leis do *Lust* e do *Unlust*, do prazer e do desprazer, naquilo que se pode chamar de as entradas primitivas do sujeito. *Das Ding* é absolutamente outra coisa. (p. 68).

*Das Ding* é o que persiste do outro lado, ou seja, essa estrutura, esse aparelho, que permanece coeso e coerente com uma coisa. Uma parte dessa experiência, portanto, se inscreve na dimensão da memória, constituindo o inconsciente formado pelos trilhamentos das representações, a outra, permanece separada. Neste nível fora da memória, fora do princípio do prazer, algo subsiste “coeso como coisa” (Lacan, 1991, p. 68). O que é isso? O

que é essa estrutura que permanece coesa como uma coisa e cujo nome lacaniano é *das Ding*?

Devemos nos lembrar que o organismo, tal como é descrito por Freud (1895/1980) no *Projeto*, só não permanece inteiramente submetido à sua tendência fundamental de satisfazer-se alucinatoriamente (princípio de prazer) devido à incidência da função do princípio de realidade. Este princípio está, no *Projeto* (Freud, 1895/1980), fundado nisso que Freud (1895/1980) chama de *die Not des Lebens*, geralmente traduzido por “as necessidades da vida”, que são as quantidades endógenas.

Desde o início, o princípio de inércia é rompido por outra circunstância. À proporção que aumenta a complexidade interior do organismo, o sistema nervoso recebe estímulos do próprio elemento somático – estímulos endógenos – que também têm que ser descarregados. Esses estímulos se originam nas células do organismo e criam as grandes necessidades: fome, respiração, sexualidade. Destes, o organismo, ao contrário do que faz com os estímulos externos, não pode esquivar-se; isto é, ele não pode empregar a  $Q$  deles para aplicá-la na fuga do estímulo. Cessam apenas mediante certas condições, que precisam realizar-se no mundo externo. Para efetuar essa ação que merece ser qualificada de ‘específica’ requer-se um esforço que seja independente das quantidades endógenas ( $Qn$ ) e que, de modo geral, seja maior do que elas, já que o indivíduo se acha sujeito a condições que podem ser descritas como as *exigências da vida*. (Freud, 1895/1980, p. 397).

Lacan (1991) observa que traduzir *die Not des Lebens* por “as necessidades da vida” é um erro que tende a esconder o mais essencial em jogo no princípio de realidade:

Se Freud fala de princípio de realidade é para nos mostrá-lo, por um certo lado, sempre em fracasso e não chegando a valorizar-se senão de forma marginal, e [por outro lado] por uma espécie de pressão da qual poder-se-ia dizer . . . que é o que Freud chama não de necessidades vitais, como se diz freqüentemente para ressaltar o papel do processo secundário, mas, no texto alemão, de *die Not des Lebens*. Fórmula infinitamente mais forte. Alguma coisa que quer. A necessidade (*Not*) e não as necessidades (*Nöte*). A pressão, a urgência. O estado de *Not* é o estado de urgência da vida. Essa *Not des Lebens* intervém no nível do processo secundário. . . (p. 61-62).

*Pressão, urgência, necessidade* (no sentido ressaltado aqui por Lacan (1991)), *alguma coisa que quer* são, certamente, termos que antecipam o que Freud chamará mais tarde de pulsão (*Trieb*). Trata-se dos estímulos endógenos, que partem do interior do organismo e dos quais o aparelho psíquico não pode esquivar-se. Referem-se, essencialmente, à dimensão da sexualidade muito mais que a da fome, pois é a primeira que se apresenta como estruturante e formadora do aparelho psíquico tal como Freud (1895/1980) o concebe: são as pressões da sexualidade, enfim, que deverão sofrer os processos estruturantes de defesa e recalque. É fundamental a observação de Lacan (1991) segundo a qual “o *Entwurf* (*Projeto*) é a teoria de um aparelho neurônico em relação ao qual o organismo permanece exterior, assim como o mundo exterior” (p. 62). Isso quer dizer que aquilo que provém do interior do organismo (os estímulos endógenos) é também algo exterior. Um exterior invasivo do qual não se pode fugir e que é preciso dele se defender, um exterior que vem de dentro, um *êximo*. Esse é o ponto em que algo que pertence às

exigências mais íntimas do sujeito, uma espécie de *eu* mais íntimo (a fonte de todos seus desejos mais íntimos), é também sua Coisa mais Outra.

É por serem exterior, que esses estímulos endógenos, que impõem esse estado de urgência (*die Not des Lebens*), intervêm no nível do processo secundário, no nível do princípio de realidade. Esse estado de urgência não diz respeito meramente à função de sobrevivência do organismo, função também exercida pelo princípio de realidade; não se trata simplesmente de uma função que se certifica que o que se come e bebe é algo real e não uma mera alucinação. O mais fundamental é que esse estado de urgência visa essencialmente à recuperação do objeto perdido. Voltaremos a isso.

Retomemos nossa questão: o que é essa estrutura que permanece coesa como uma coisa e cujo nome lacaniano é *das Ding*? A coesão de que se trata – essa é a interpretação que fazemos do texto lacaniano – é a que se estabelece entre essa pressão que parte do interior do organismo (que constitui o seu *eu* mais íntimo) e o Outro materno, que constitui “a primeira apreensão da realidade pelo sujeito (...) essa realidade que tem relação com o sujeito da maneira mais íntima – o *Nebenmensch*. Fórmula (...) que articula energicamente o à-parte e a similitude, a separação e a identidade” (Lacan, 1991, p. 68). A coesão que forma *das Ding* é a que encontramos entre a pulsão e o objeto de satisfação ao qual ela é fixada no início do desenvolvimento subjetivo: o objeto materno. Essa coesão é decorrente do fato de que “a experiência de satisfação do sujeito é inteiramente suspensa ao outro [materno]” (Lacan, 1991, p. 53).

Aqui podemos lembrar o que as elaborações lacanianas sobre a mãe que apresentamos nos capítulos anteriores. A mãe enquanto esse Outro que constitui “o primeiro exterior” (Lacan, 1991, p. 69), não se confunde com a mãe descrita por Lacan no primeiro tempo da dialética da frustração. Como vimos, essa mãe institui a linguagem em sua regularidade de

presença e ausência. Além disso, é, por assim dizer, apaziguadora, encontrando-se no nível de qualquer objeto da realidade exterior na medida em que, como esse, participa igualmente da estruturação. Já a mãe como *das Ding* está do lado da mãe real, que entra em cena no segundo tempo da dialética da frustração, pois a mesma não responde mais na regularidade do chamado, só responde a seu critério. Ela sai, assim, da estruturação e torna-se uma potência, uma peça solta que não estabelece uma regularidade comunicativa. Essa mãe real tem todas as afinidades com esse *das Ding* que, por sua vez, também subsiste fora da estruturação. Não é uma coisa, como as outras, que pertencem ao mundo externo, já que não está estruturada pela presença-ausência, ou seja, pelo par de oposição significante. *Das Ding* está ligado ao significante sozinho, isto é, desarticulado da cadeia, e suas incidências são da ordem do traumático. “O *das Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*” (Lacan, 1991, p. 68), e também “hostil”, o que, no limite, nos remete ao aspecto devorador do instinto materno. A mãe como *das Ding* é essencialmente traumatizante. No nível do real, nível desse primeiro exterior, a mãe é aquilo a que o sujeito se encontra mais intimamente ligado, identificado, já que ela é o objeto ao qual se dirige suas exigências de satisfação. Porém, ao mesmo tempo, é aquilo que é apreendido originalmente como estranho e hostil, ou seja, como o que se mostra alheio, separado do sujeito.

O essencial na leitura que aqui fazemos é entender esse primeiro encontro, encontro estruturante para subjetividade, como sendo um encontro com a linguagem, mas a linguagem entendida como traumatizante, enlouquecida e enlouquecedora, que não permite que nenhuma significação apaziguadora possa vir ao auxílio do sujeito. Mais adiante tentaremos mostrar que, nesse nível, não há a lei do pai, não há os efeitos do Nome-do-Pai, mas apenas a lei arbitrária que Lacan (1999) em tantos lugares atribuí à mãe.



Essa “coesão” entre a pulsão e o objeto materno, coesão que encontramos em *das Ding* é o que se define em Lacan (1991) como um Gozo, com maiúscula. É o Gozo suposto na origem do sujeito, Gozo do qual ele é separado, Gozo perdido que permanece visado na vida do sujeito. Como diz Lacan (1991), “é claro que o que se trata de reencontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado” (p. 69). Trata-se de um paradoxo,

Pois, esse objeto, não nos é dito que ele tenha sido realmente perdido. O objeto é, por sua natureza, um objeto reencontrado. Que ele tenha sido perdido é a consequência disso – mas só-depois. E, portanto, ele é reencontrado, sendo que a única maneira de saber que foi perdido é por meio desses reencontros, desses reachados. (Lacan, 1991, p. 149).

É a partir dos reencontros com os objetos da realidade, encontros sempre marcados por uma insatisfação, que o sujeito é levado a formular o objeto originalmente perdido, a satisfação plena, e também a organizar suas estratégias de recuperação do mesmo<sup>11</sup>. Aqui nos deparamos com o caráter mítico desse Gozo originário, o Gozo de *das Ding*: ele é suposto retroativamente como tendo existido sob o modo de uma coesão que forma uma mônada primitiva do Gozo. É o que devemos concluir se seguimos a leitura que faz Jaques-Alain Miller (2003):

No Seminário da Angústia há uma referência à mônada mítica do Gozo e fórmulas ambíguas, que Lacan esclarecerá em seu escrito do *Trieb* de Freud, dizendo: ‘O

---

<sup>11</sup> Como veremos, aquilo que foi chamado historicamente de amor cortês é visto por Lacan como uma dessas estratégias de reencontrar *das Ding* num objeto da realidade exterior, a Dama.

Gozo está do lado da Coisa, enquanto o desejo é do Outro'. . . . Esta mônada é mítica, mas ela é, no entanto, necessária para correlacionar o gozo a uma totalidade unitária, um corpo de gozo, e isso significa que o Outro não entra em jogo logo de início<sup>12</sup>.

O Gozo apresenta-se sob a forma de uma unidade entre o corpo do sujeito com o corpo da mãe, unidade que persiste separada do Outro. É justamente por ser uma totalidade unitária, que não se trata propriamente, em *das Ding*, das partes do corpo, das zonas erógenas e dos objetos parciais. Podemos dizer, então, que o *das Ding* é um Gozo mítico (no sentido de ser uma construção destinada a explicar as origens) justamente por ser totalizante, por ser do corpo como um todo. Já o gozo definido pela noção lacaniana de objeto *a* é um gozo parcial, formado pelos restos deixados por *das Ding*: o gozo das partes do corpo do próprio sujeito e do outro (boca e seio, etc.)<sup>13</sup>.

Assim, em *das Ding* trata-se da mãe e não apenas do seio e dos demais objetos que possam estar aí, incluídos nesse grande mundo que constitui o corpo materno. Os objetos parciais são, na teoria do *Seminário 7* (Lacan, 1991), objetos imaginários que preenchem esse lugar que é *das Ding*. Lacan não omite, certamente, a referência à elaboração kleiniana. Digamos que *das Ding* refere-se a um lugar no qual as pulsões serão encenadas, sendo, portanto, a base destas. De todo modo, para o Lacan (1991) do *Seminário 7* tudo o que ocorre e que compõe a dimensão propriamente pulsional, corporal, da relação mãe-criança é sustentado pela noção de *das Ding*.

---

<sup>12</sup> Trata-se aqui de um Seminário de 2003 não publicado de J.-A. Miller.

<sup>13</sup> Essa idéia é extraída da construção de Jacques-Alain Miller (2003) intitulada 'os paradigmas do gozo'. *Das Ding* é o paradigma do gozo impossível, do gozo que forma essa totalidade unitária de que falamos. Já o gozo em jogo na noção de objeto pequeno *a* é o gozo resultante da fragmentação, da elementarização de *das Ding*, é o gozo parcial, próprio das zonas erógenas. Comentaremos esse gozo do objeto *a* mais adiante, nas páginas 94-95-96.

Quero dizer que tudo o que se desenvolve no nível da interpsicologia criança-mãe e que expressamos mal nas categorias ditas de frustração, da gratificação e da dependência não é senão um imenso desenvolvimento da coisa materna, da mãe na medida em que ela ocupa o lugar dessa coisa, de *das Ding* (Lacan, 1991, p. 86). . . . Rogo-lhes reconsiderar toda a articulação kleiniana com a chave que lhes forneço. A articulação kleiniana consiste nisto – ter colocado no lugar central de *das Ding* o corpo mítico da mãe (Lacan, 1991, p. 133).

Por outro lado, é certo que a noção de *das Ding* é construída para dar conta da satisfação pulsional freudiana. Como coloca Miller (2003):

Mas, o que significa *das Ding*, a Coisa? Significa que a satisfação, a verdadeira, a pulsional, a *Befriedigung*, não se encontra nem no imaginário nem no simbólico, está fora do simbolizado e é da ordem do real. (p. 230).

Mas essa satisfação pulsional própria à Coisa implica, diz Miller (2003), “a redução do gozo a um lugar vazio” (232). Como veremos mais adiante, o Gozo de *das Ding* carece da substância viva.

## OS EFEITOS DE DAS DING PARA O INCONSCIENTE

Retomemos agora o momento original da primeira apreensão dessa realidade exterior: o da constituição do mundo no psiquismo. Como diz Freud (1895/1980), esse é o momento

em que “o complexo do ser humano semelhante se divide em duas partes” (p. 438). De um lado *das Ding* e, de outro, o campo da memória, formado pelo sistema *psi*, com suas redes neuronais pelas quais escoam as quantidades que adentram a este mesmo sistema. Tais redes, vale ressaltar, constituem a memória enquanto um sistema de representações (*Vorstellungen*).

O sistema *psi* corresponde em Lacan ao campo do Outro, lugar da cadeia significante definida pelo registro do simbólico, que é o nome lacaniano do conceito de inconsciente freudiano. Assim, o que inicialmente se destaca é a separação entre esses dois campos, a qual não é outra a não ser àquela existente entre o simbólico e o real (o real não suscetível de ser simbolizado). Embora persista separado, o fato da existência (ou da suposição) do Gozo mítico de *das Ding* na origem, implica em conseqüências estruturantes e paradoxais na própria constituição do campo do inconsciente.

A primeira delas é que o inconsciente se estrutura visando *das Ding*, ou seja, visando algo do qual ele se encontra separado desde a origem. O campo representacional do inconsciente está orientado para reencontrar *das Ding* mesmo que este tenha sido definitivamente perdido e jamais possa ser reencontrado. Isso não impede, todavia, que aquilo mesmo que fundamenta o inconsciente seja constituído por algo da ordem de uma *espera*: a espera do reencontro com esse *das Ding*.

Alguma coisa está aí esperando algo melhor, ou esperando algo pior, mas 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, 1991, p. 69).

Eis a conseqüência que se destaca imediatamente na estruturação do inconsciente decorrente do surgimento da noção de *das Ding*: a noção psicanalítica central do *desejo*, fundamento da noção de inconsciente, está fundada nessa espera pelo reencontro com *das Ding*.

Antes de prosseguirmos nas demais conseqüências em jogo, cabe lembrar o ponto que esta dissertação visa colocar em relevo: a inovação, a reestruturação que o campo teórico lacaniano recebe com a introdução da noção de *das Ding*. Em primeiro lugar, a partir de *das Ding* temos uma teoria da subjetividade fundada numa divisão constitutiva: de um lado temos o campo do Outro, lugar de todo um arsenal conceitual como a noção de sujeito, de memória, de desejo, de significante, do inconsciente, etc.; de outro, temos o campo de *das Ding*. Em segundo lugar, é esse *das Ding* – que traduz a noção de um real mais além do simbólico – que recebe a primazia teórica. Pois, é nesse campo do real, situado fora do inconsciente, que encontramos aquilo que Lacan (1985) havia sublinhado no “sonho da injeção de Irma”, aquilo que, como dissemos, não dispunha de um lugar na teoria, ou seja, esse “real derradeiro” ao qual o sujeito é levado a se reconhecer: “última revelação do *és isto – és isto, que é o mais longínquo de ti, isto que é o mais informe*” (Lacan, 1985, p. 198). A noção de *Das Ding* é, pois, formulada por meio de uma revolução teórica que faz girar os termos, colocando o que é da ordem do gozo e do real no lugar das determinações mais essenciais na estruturação da subjetividade, no lugar da causa.

É isso que pode ser visto por meio das relações constitutivas do campo do inconsciente com esse real. Retornemos, pois, às conseqüências da introdução de *das Ding* no centro da teoria psicanalítica lacaniana. O que Lacan (1991) destaca de início é que a constituição da subjetividade se efetiva agora por meio da relação do sujeito com o real, esse *das Ding*

original. Isso já é notado pelo fato de que a primeira escolha, certamente insondável, que constitui o sujeito, ou seja, a escolha da neurose, se dá na relação com *das Ding*.

Pois bem, é em relação a esse *das Ding* original que é feita a primeira orientação, a primeira escolha, o primeiro assento da orientação subjetiva que chamaremos, no caso, de *Neurosenwahl*, a escolha da neurose. Essa primeira moagem regulará doravante toda a função do princípio do prazer. (Lacan, 1991, p. 72).

Essa escolha não é outra coisa senão o modo inaugural como o inconsciente se estrutura em cada sujeito, isto é, o modo como as redes significantes se organizaram na ocasião mítica do encontro com *das Ding*, pois esse é o acontecimento que produz as primeiras marcas no psiquismo, os primeiros trilhamentos da memória governados pelo princípio do prazer. São esses trilhamentos, devemos agora acrescentar, que constituem o núcleo da “compulsão à repetição” (Freud, 1920/1980) a qual o sujeito está submetido, pois, é a estrutura significante que constitui a estrutura mesma da compulsão à repetição. Essa compulsão, no *Projeto* (1895/1980), se alimenta pela reativação libidinal dos trajetos originais, o que tende sempre a promover uma satisfação alucinatória do desejo. No entanto, a satisfação daí decorrente não se reduz apenas à geração de uma satisfação alucinatória, já que a compulsão à repetição também se liga aos objetos da realidade na medida em que ela também participa do estado da busca pelo reencontro com *das Ding*. A compulsão à repetição visa, pois, o reencontro com o objeto da realidade que poderia ser a encarnação do objeto mítico perdido.

A compulsão à repetição, então, por ser a própria estrutura significante que constitui o inconsciente, impõe sua própria coesão entre alucinação e realidade na medida em que ela é

a incansável tentativa de reencontrar o objeto alucinado no mundo exterior. Mas essa compulsão deve ser vista também como a resultante do modo particular pelo qual se estrutura a orientação do sujeito em direção a *das Ding*. Se “*das Ding* deve ser identificado com o *Wiederzufinden*, a tendência a reencontrar, que, para Freud, funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto” (Lacan, 1991, p.76) é na medida em que a compulsão à repetição resulta das primeiras marcas e trilhamentos deixados pela experiência com esse *das Ding*.

É aqui que devemos retomar a noção freudiana de “ação específica” (Freud, 1895/1980), tal como ela é interpretada por Lacan (1991), e articulá-la à compulsão à repetição enquanto estrutura do inconsciente. Essa articulação não é explicitada no *Seminário 7* (Lacan, 1991), mas pensamos que ela lhe é perfeitamente coerente. A ação específica é fundada não apenas na simples busca daquilo que impediria que o organismo percesse, ou seja, ela não visa apenas a satisfação da fome: “o fim da ação específica que visa à experiência de satisfação é o de *reproduzir o estado inicial* [itálico nosso], de reencontrar *das Ding*” (Lacan, 1991, p.70). A ação específica, dessa forma, é a tentativa do sujeito de realizar aquilo que no inconsciente permanece em estado de espera. As vias pelas quais essa busca é realizada pela ação específica são determinadas pela estrutura da compulsão à repetição.

Mas, essa tentativa de reproduzir o estado inicial que define o fim da ação específica é, todavia, marcada pelo fracasso, na medida em que o estado inicial é irreproduzível. Assim, o sujeito está condenado a reencontrar sempre uma discrepância entre o que ele esperava encontrar e o que efetivamente reencontra. Mas, por outro lado, algo da relação primitiva se reproduz no encontro com o objeto da realidade, esse objeto capturado pela ação específica e eleito para representar e recuperar o que fora perdido. O que se reproduz é o modo de

gozo que caracterizou a relação do sujeito com o objeto materno<sup>14</sup>. A ação específica parece ser o modo pelo qual a compulsão à repetição se realiza na vida do sujeito. Assim, tudo aquilo que caracterizou a relação primitiva do sujeito com a mãe no nível do gozo, todos os modos singulares pelos quais se deu essa relação – modos sempre marcados por toda sorte de frustrações, insatisfações e excessos – vão estruturar os modos de relação do sujeito com os seus parceiros, objetos da realidade.

Como diz Freud (1925/1980) em *Além do princípio de prazer*, o que o sujeito repete com seu parceiro, e até mesmo com o analista na transferência são as situações indesejadas e emoções penosas vividas com o objeto materno, como a perda do amor e o fracasso, os quais levam comumente a um sentimento de inferioridade. Repete-se insistentemente aquele laço de afeição com a mãe, o qual sucumbiu ao desapontamento e ao desdém. Postular tal repetição, todavia, nos leva a distingui-la nos dois registros que se encontram agora separados na teoria lacaniana: a repetição tal como ocorre no campo do simbólico e a repetição ao nível do real. No real, tratar-se-ia da repetição do modo de gozo, a qual se inscreve na conduta do sujeito segundo a especificidade da estrutura clínica a que ele pertence. Mas como conceber uma repetição que se daria no nível do real sem os elementos significantes? Eis o paradoxo que começa a se delinear com a introdução da teoria do real como separado do simbólico.

Lacan (1991) retoma o Freud (1896/1980) da *Carta 52*, para colher os exemplos que caracterizam as especificidades das seguintes estruturas clínicas: histeria, neurose obsessiva e paranóia. A conduta histérica, ou mais exatamente, o chamado “ataque histérico” é “um meio de reprodução de prazer” (*Mittel zur Reproduktion von Lust*). Devemos entender que

---

<sup>14</sup> Voltaremos a esse aspecto duplo, de fracasso e sucesso da reprodução do estado inicial com *das Ding*. Aqui também devemos observar que não está explicitado no texto do *Seminário 7* (1991) a idéia de que o que se reproduz é o modo de gozo que caracterizou a relação com o objeto materno. Contudo, como veremos no caso da histeria, parece ser esse o sentido da elaboração lacaniana de *das Ding*. Veremos os paradoxos que ela acarreta.



aqui não se trata de prazer (*Lust*) no sentido do princípio de prazer, pois se estamos na dimensão de *das Ding*, estamos no mais além do princípio de prazer. Trata-se, na conduta histérica, mais precisamente, de meio de reprodução do gozo próprio à *das Ding*.

No caso da histeria, da crise de choro, tudo é calculado, regulado, como que apoiado em *dem Anderen*, no Outro, o Outro pré-histórico, inesquecível que ninguém mais tarde atingirá nunca mais . . . . A conduta histérica tem como objetivo recriar um estado centrado pelo objeto, na medida em que esse objeto, *das Ding*, é, como Freud escreve em algum canto, o suporte de uma aversão. É na medida em que o objeto primeiro é objeto de insatisfação que o *Erlebnis* [vivência] específico da histérica se ordena (Lacan, 1991, p.70).

Assim, o fato de que a aversão e a insatisfação que a histérica sempre experimenta na relação com o objeto da realidade, isto é, o parceiro (mas também com todos aqueles que se aproximam do lugar do objeto materno), constitui o seu modo de gozo, o seu sintoma, no sentido de ser o modo pelo qual ela “recria”, em tal relação, “esse estado centrado no objeto”, o modo propriamente insatisfatório pelo qual se deu a relação com o objeto materno. Eis, então, a repetição propriamente histérica: a repetição do modo de gozo. Já a neurose obsessiva estrutura a repetição de um modo oposto ao da histeria.

Na neurose obsessiva o objeto em relação a que a experiência de fundo se organiza, a experiência de prazer, é um objeto que, literalmente, traz prazer demais. O que nos diversos andamentos do obsessivo e em todos os seus arroiozinhos, indica e significa o comportamento do obsessivo é que ele sempre se regula para evitar

aquilo que o sujeito vê, frequentemente de modo bastante claro, como sendo a meta e o fim de seu desejo. A motivação desse evitamento é extraordinariamente radical, pois o princípio do prazer nos é efetivamente dado como tendo um modo de funcionamento que é justamente de evitar o excesso, o prazer em demasia. (Lacan, 1991, p. 70-71).

Notemos que duas dimensões do gozo se destacam nitidamente na neurose obsessiva. A primeira é constituída pelo prazer que deve ser evitado porque seria excessivo. Aqui, nesse prazer suposto como excessivo, se encontra o lugar do Gozo de *das Ding* para o sujeito obsessivo, pois trata-se justamente do Gozo que teria sido proporcionado pelo objeto materno, mas que foi perdido. Diante de alguma possibilidade de recuperação desse Gozo, o obsessivo foge. Mas, por outro lado, vemos que um outro gozo se delinea claramente. Todos os seus rituais de evitamento, todos os seus arroiozinhos, não são outra coisa senão o seu modo de gozo efetivo, o modo de gozo que não é exterior e nem impossível, mas que é, se podemos dizer, cotidiano, recorrente. Mas, ainda assim, esse modo de gozo do obsessivo constitui, tal como na histeria, *a reprodução do estado inicial* (a relação com *das Ding*) valorizada por Lacan por meio da ação específica.

O paradoxo envolvendo o gozo, de que falávamos acima, já se mostra mais claro nessa noção de repetição como reprodução do estado inicial. Poderíamos formulá-lo da seguinte maneira: Como pode o inconsciente, por meio da compulsão à repetição, reproduzir a relação original se dele tal relação permaneceu sempre separada, e se, de certa forma, essa relação original nunca penetrou no inconsciente? De fato, essa é uma questão a ser levada em conta, porque o que está em jogo são os problemas que surgem quando se postula tal separação entre o simbólico e o real, quando se afirma que “O Gozo está do lado da Coisa,

enquanto o desejo é do Outro” (Lacan, 1964/1998), quando se postula, enfim, que o Gozo é impossível. A consequência dessa separação é apontada por Lacan (1991) quando este sublinha que tudo o que pertence à relação com *das Ding* não pode, rigorosamente falando, ser inscrito no inconsciente. Por exemplo, o que há de mal ou o que há bem nesse objeto primordial – isso (seio bom e seio mau) que constitui referências fundamentais da elaboração kleiniana – o sujeito não tem acesso.

Mas, dizer o *bem* já é uma metáfora, um atributo. Tudo o que qualifica as representações na ordem do bem encontra-se tomado na refração, no sistema de decomposição que lhe impõe a estrutura dos trilhamentos inconscientes, a complexificação no sistema significante dos elementos. É somente por meio disso que o sujeito se relaciona com o que, para ele, se apresenta em seu horizonte como seu bem [*das Ding*] (Lacan, 1991, p. 92). . . . É preciso dizer que *das Ding*, nesse nível [do inconsciente], não é diferenciado como mau. O sujeito não tem o menor acesso ao mau objeto. Desde logo, em relação ao bom objeto ele se mantém à distância. Ele já não pode suportar o extremo bem que *das Ding* lhe pode trazer, quanto mais se situar em relação ao mau objeto. Ele pode gemer, explodir, amaldiçoar, ele não entende – *nada aqui se articula, nem mesmo pela metáfora* [itálico nosso]. Ele faz sintomas, como diz, e esses sintomas são, originalmente, sintomas de defesa. (Lacan, 1991, p. 93-94).

Que nada a respeito de *das Ding* se articula no inconsciente, nem mesmo pela metáfora, é algo que deve ser levado em conta quando abordarmos a relação de *das Ding* com a lei e com o significante, que (conforme a teoria anterior ao *Seminário 7* (Lacan, 1991) a instaura

no inconsciente, o Nome-do-Pai. A exterioridade de *das Ding* aponta para a impossibilidade desse significante vir recobri-lo e submetê-lo à substituição que define a metáfora paterna. Em outras palavras, *das Ding* não equivale a Desejo da Mãe (DM), tal como este é apresentado na famosa fórmula lacaniana da metáfora paterna. Digamos que o Lacan (1999) que dava a primazia ao simbólico era levado a dar a esse DM o estatuto de um significante suscetível de ser metaforizado. Como significante que sofre a substituição metafórica, o Desejo da Mãe é levado a adquirir significado, e esse, no caso do desejo da mãe, é o falo. Assim, a metáfora paterna é uma operação significante que atribui significação fálica ao Desejo da Mãe.

Como fora exposto no capítulo dois, o falo, como resultante da metáfora paterna, é o ponto de orientação do Desejo da Mãe, é o significante em função ao qual a sexualidade humana encontrará sua normatização no campo da cultura. No entanto, a noção de *das Ding* é a consolidação da idéia de que há algo no Desejo da Mãe que não se articula “*nem mesmo pela metáfora*” (Lacan, 1991, p. 93-94), há algo que não se deixa submeter aos efeitos do Nome-do-Pai, tal como essa idéia já havia sido apontada em vários momentos marginais do percurso lacaniano. Ademais, essa é a primeira vez no ensino de Lacan que essa dimensão subversiva do real é elevada ao lugar de primazia teórica.

É necessário, todavia, admitir que essa inacessibilidade da função paterna à *das Ding* não está formulada de modo explícito *Seminário 7* (Lacan, 1991). Isso pode ser notado pelo silêncio de Lacan (1991), no decorrer desse Seminário, em relação às relações do Nome-do-Pai com *das Ding*. Aliás, esse silêncio também está presente quanto à relação de *das Ding* com todos os matemas desenvolvidos exaustivamente desde o *Seminário 5* (Lacan, 1999) em seu grafo do desejo. Isso decorre, como observou Jacques-Alain Miller (2003), do fato de que *das Ding* é aquilo que restou do processo de significantização e de

formalização de todos os aspectos imaginários que a prática analítica apresenta. Essa significantização generalizada fracassa diante de *das Ding*. Uma outra questão intimamente ligada a esta também não está, na leitura que fizemos, muito clara no *Seminário 7* (Lacan, 1991): é o Nome-do-Pai que constitui a Lei que vem interditar e proibir o acesso à Coisa? Voltaremos, mais adiante, a essa questão da Lei e do Nome-do-Pai.

Retomemos, então, o já aludido paradoxo: como pode o inconsciente, estruturado pelo simbólico, por meio da compulsão à repetição, reproduzir a relação materna original se esta permaneceu sempre separada dele? É certo que tudo o que é da ordem da experiência mítica com *das Ding* é irreproduzível, pelo fato da relação com o real não poder ser apreendida pelo simbólico. Pois, quanto à *das Ding* “nada se articula, nem mesmo pela metáfora” (p.93-94). Assim, tudo o que o simbólico disser sobre essa relação não é mais que uma “mentira”. Devemos, dessa maneira, dizer que a estrutura significante que se repete de modo particular em cada estrutura clínica (o ataque histérico, o evitamento obsessivo), os sintomas neuróticos, são elucubrações a respeito da relação primitiva. Aquilo que do real não foi apreendido originalmente pelo simbólico é recriado, reinventado, por esse mesmo simbólico. Dado a exterioridade do real em relação ao simbólico, este só poderia mentir a respeito daquele, pois o simbólico funciona sempre pela articulação. Frente à *das Ding* o simbólico é a articulação daquilo que não se articula. Veremos que à medida que a articulação significante fracassa e vem, por algum motivo, se romper, o significante torna-se mais adequado para representar *das Ding*. No campo do inconsciente, a mentira do simbólico é, dizendo de modo preciso, a mentira do sujeito do inconsciente.

No nível do inconsciente o sujeito mente. E essa mentira é sua maneira de dizer a verdade acerca disso [do bem ou do mal que *das Ding* pode lhe trazer]. O *orthos*

*logos* do inconsciente, nesse nível, articula-se – Freud o escreve no *Entwurf* a propósito da histeria – *próton pseudos*, a primeira mentira. (Lacan, 1991, p.94).

O *logos* constituído pela articulação, pela estrutura significante registrada originalmente no inconsciente é, pois, *próton pseudos*. O que temos aqui senão uma primeira aproximação daquilo que na teoria lacaniana se consolidará por meio da noção de semblante? O sintoma do sujeito, a manifestação de seu modo singular de recriar o estado originário da relação com o Outro primitivo, é uma construção mentirosa que lhe serve sob dois aspectos: para se manter a distância, ou seja, como uma defesa frente a *das Ding*, e também como um modo de aproximação, pois a mentira formulada sobre a Coisa diz algo de verdadeiro a seu respeito. Na medida em que o sintoma é interpretado e temos acesso à estrutura significante que subsiste por detrás do sintoma nos aproximamos da sua verdade.

E qual é a verdade mais derradeira que se esconde por trás do sintoma? Não apenas a de que o que é da ordem da experiência mítica com *das Ding* não pode ser recuperado, mas que, no simbólico, ela nunca existiu. Se a experiência com *das Ding* não pôde ser registrada no simbólico, tudo o que dela há nesse mesmo simbólico é, rigorosamente falando, apenas um lugar vazio, o lugar vazio de sua ausência. Essa é a definição essencial e rigorosa de *das Ding*: “no nível das *Vorstellungen* a Coisa não é nada, porém, literalmente não é – ela se distingue como ausente, alheia” (Lacan, 1991, p.82). É apenas enquanto ausência que *das Ding* é interno ao campo do simbólico. Podemos perceber, de passagem, que essa noção se aproxima do matema lacaniano S (A) barrado, que se refere ao significante que falta no Outro, no simbólico. Mas, rigorosamente falando, podemos dizer que este matema não serve para representar *das Ding* justamente pelo fato da Coisa não ser um significante

faltoso. O que falta no campo do Outro, a ausência em questão, é algo da ordem de uma substância de Gozo, é algo da ordem do corpo vivo, entendido como uma mônada de gozo.

Portanto, tudo o que se diz de *das Ding*, todo levantamento que fizemos nessa dissertação é elucubração, seja simbólica, seja imaginária. Assim, tudo o que Lacan (1991) colheu da boca de Freud (1895/1980) a respeito da Coisa, isto é, todas as imagens da mãe como uma boca devoradora que reintroduz seu produto, ou como uma boca cujo fundo se encontra uma protuberância horrorosa, ou como um símbolo de potência, ou ainda como uma vagina aberta (em Hamlet), a sua maldade ou o seu bem, não passam de representações daquilo que não pode ser representado. Essas imagens são certamente distorcidas, postas ao avesso, e são, de certo modo, infrações ao campo visual, mas que, por isso mesmo, são mais adequadas para dizer a verdade a respeito desse real, para representá-lo. Igualmente, um significante isolado da cadeia, desarticulado, por infringir a própria definição do significante, também servirá a Lacan (1991) para representar *das Ding*.

Aqui devemos fazer um breve apontamento dessa questão que constituirá para nós objeto de uma pesquisa futura<sup>15</sup> que se define inicialmente da seguinte forma: é esse paradoxo que descrevemos nos parágrafos acima que, pensamos, tornará necessária a elaboração da teoria do objeto pequeno *a*. A teoria lacaniana do objeto *a*, inaugurada no *Seminário 10* (Lacan, 2005) e consolidada no *Seminário 11* (1988), se insere na lacuna teórica que a noção central de *das Ding* abre. Essa lacuna teórica consiste na ausência do gozo no interior do simbólico, é isso que leva Lacan a postular, no *Seminário 10*, um gozo realmente interno ao campo do simbólico: o gozo do objeto *a*. No *Seminário 7* (1991), o gozo permanece sempre Gozo (com maiúscula), ou seja, exterior, apesar de todos os

---

<sup>15</sup> A lacuna que a teoria (da qual falamos neste parágrafo) que *das Ding* abre será o ponto de partida para um projeto de doutorado nosso que visa reconstituir a teoria lacaniana do objeto *a*. Tentaremos demonstrar que é preciso partir da teoria de *das Ding* e dos impasses que esta inaugura para se compreender a necessidade daquela.

artifícios de apreensão que veremos Lacan fazer, sobretudo através da noção de sublimação. A relação com o Gozo assim definido se dará obrigatoriamente pela via da transgressão. Eis o que explica a importância da transgressão no *Seminário 7*: se o Gozo é exterior, é preciso transgredir, sair do simbólico, para atingi-lo. Já a teoria do objeto pequeno *a* postula um gozo interior ao campo do simbólico, pois o objeto pequeno *a* possui afinidades estruturais com o significante que permitem articular o gozo ao significante<sup>16</sup>. Isso permite pensar a estrutura significante em que se baseia a compulsão à repetição como sendo o modo de gozo do sujeito. Ou seja, com a teoria do objeto *a*, a estrutura mais reduzida da repetição não é mais uma simples mentira sobre o Gozo, nem uma pura articulação significante esvaziada de todo gozo, mas sim um modo particular pelo qual o sujeito o recupera.

Mas, para que haja, como a teoria do objeto *a* postula, uma verdadeira recuperação de algo do gozo perdido, é necessário que este gozo não se defina apenas como um vazio, mas que ele se sustente em algo do corpo vivo, algo que não é significante, algo que funciona como um pedaço retirado da unidade da mônada que é *das Ding*, e que, ao mesmo tempo, pode funcionar no campo interno ao campo do significante. Numa palavra, se o Gozo de *das Ding* se funda num vazio, o gozo do objeto *a*, por seu lado, se funda numa *substância* viva. O objeto *a* definido como zona erógena é um resto, um fragmento de vida resultante da operação significante que matou o Gozo mítico. Ou seja, o Gozo é definitivamente perdido na origem, mas o modo pelo qual ele é recuperado (um pedaço de substância do corpo vivo) possui afinidades com esse mesmo Gozo e com o significante. De todo modo, é um gozo diferente de *das Ding*, pois é o gozo das partes do corpo vivo (as zonas erógenas).

---

<sup>16</sup> Seguimos aqui a interpretação de Jacques Alain Miller (2003) do objeto *a*, que pode ser encontrada, dentre outros lugares, em *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* (Miller, 2003), onde Miller leu o trajeto das elaborações sobre o gozo em Lacan sob a forma de paradigmas do gozo. Se *das Ding* é o paradigma do gozo impossível (o terceiro paradigma), a teoria do objeto *a* (quarto paradigma) constitui o paradigma do gozo fragmentado, possível, recorrente e conectado ao simbólico.



O objeto *a* possui afinidades com o significante, pois é um elemento, um fragmento que permite ser articulado aos elementos significantes. O objeto *a*, portanto, é um elemento que se articula ao significante mesmo não sendo significante.

A teoria do objeto *a* permite ainda postular, como fazemos aqui por nossa conta e risco, o ataque histérico ou a conduta histérica, por exemplo, não apenas como uma recriação mentirosa da relação primitiva com o Outro pré-histórico (a mentira do inconsciente a respeito do Gozo), mas também como um gozo real do corpo vivo. A insatisfação frente ao objeto pode agora ser entendida como um modo de gozo específico da histérica, como uma fixação não apenas significante ou imaginária, mas de gozo. Em suma, a teoria de *das Ding* ainda não dá lugar para o corpo vivo do sujeito (a não ser de uma forma mítica), para o corpo vivo entendido como zonas erógenas, como pulsão parcial (a não ser como manifestações imaginárias). É a teoria do objeto *a* que dá esse passo a frente. Na teoria de *das Ding*, o real é somente um vazio; na teoria do objeto *a*, o real é também uma substância gozante.

Com essas considerações a respeito da teoria do objeto *a*, enriquecemos nossa compreensão sobre a noção de *das Ding*, já que nos ajuda a desvelar seus pontos de abertura, de falta, os quais remetem Lacan adiante em seu trabalho de elaboração teórica.

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE DAS DING E A LEI

Para finalizar este capítulo gostaríamos de fazer algumas considerações a respeito das relações entre esse *das Ding* e a dimensão da lei com o único objetivo de retomarmos a problemática a que já nos referimos acima das relações do Nome-do-Pai com *das Ding*.

Em sua reflexão sobre a ética, Lacan aborda a origem da moral e da lei na subjetividade humana. Quanto a isso, a psicanálise foi fecunda ao lançar luz sobre a gênese da dimensão moral. Ela foi levada a isso uma vez que teve que se confrontar com o sentimento de culpa, que se apresenta sob uma forma avassaladora na clínica dos sujeitos obsessivos. A elaboração freudiana crucial a este respeito é *Totem e tabu* (Freud, 1913/1980), construção sobre a origem do desenvolvimento da cultura – interpretada por Lacan como um mito. O que Freud postula na origem é o assassinato do pai. Temido e invejado, o pai da horda primitiva foi assassinado pelos irmãos que dela haviam sido expulsos. Este ato, contudo, ao invés de liberá-los para a realização das satisfações mais desejadas, fez surgir as duas interdições humanas mais fundamentais: a de matar o pai e a de possuir suas mulheres. O fato desse pai não ser apenas odiado, mas também amado e admirado, gerou no grupo fraterno um sentimento de culpa fundado no remorso pelo ato cometido. Esse sentimento de culpa constitui, para Freud, a base da instalação, na subjetividade, da lei que interditará os desejos que se manifestarão no complexo de Édipo.

O que até então fora interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos, de acordo com o procedimento psicológico que nos é tão familiar nas psicanálises, sob o nome de ‘obediência adiada’. Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas. Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, corresponderam inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. (Freud, 1913/1980, p.171-172).

Mas, não haveria entre o mito de totem e tabu e o complexo de Édipo (que também tem a função de instaurar a lei na subjetividade humana) um hiato, uma clivagem que as elaborações do *Seminário 7* (1991) já começariam a colocar em relevo? Para Lacan (1991), “Freud designa na interdição do incesto o princípio da lei primordial da qual todos os desenvolvimentos culturais são apenas as conseqüências e as ramificações – e, ao mesmo tempo, ele identifica o incesto com o desejo mais fundamental” (p. 86-87). Mas esse desejo fundamental não pode ser o que é fora de sua relação com a Lei primordial que o proíbe. Lacan sublinha de modo recorrente a correlação propriamente dialética, de constituição recíproca, entre a instauração da Lei e o desejo incestuoso que ela vem proibir, de modo que não podemos pensar um sem o outro, muito menos excluir o desejo dessa gênese. A mesma Lei que interdita, cria, no mesmo ato, o campo interditado, o fruto proibido. Dito em termos lacanianos, trata-se, nesse momento fundador, da incidência do significante na vida biológica do sujeito, isto é, do significante que vem barrar o Gozo (o gozo de matar o pai e possuir a mãe) por meio da instituição da dimensão da Lei. Mas ao barrar esse Gozo, no mesmo gesto, o faz nascer sob a forma do que se mantém mais além, sempre desejado. É a Lei que instaura a dimensão do pecado e tudo o que é da ordem da punição para aquele que ousar transgredir essa barreira proibida. Numa palavra: se a lei visa à interdição do objeto incestuoso, o seu resultado, o desejo, visa à transgressão. *O Seminário 7* (Lacan, 1991) se dedica, dentre outras coisas, a investigar as formas humanas que permitiram (ou fracassaram em sua promessa) o acesso a esse mais além, ao qual só se pode aceder por meio de uma transgressão.

A relação entre a Coisa e a Lei não poderia ser melhor definida do que nesses termos. É aqui que a retomaremos. A relação dialética do desejo com a Lei faz

nosso desejo não arder senão numa relação com a Lei, pela qual ele se torna desejo de morte. É somente pelo fato da Lei que o pecado, *hamartia*, o que em grego quer dizer falta (*manque*), e não-participação à Coisa, adquire um caráter desmesurado, hiperbólico. A descoberta freudiana, a ética psicanalítica deixam-nos suspensos a essa dialética? Temos que explorar o que o ser humano, ao longo dos tempos, foi capaz de elaborar que transgredisse essa Lei, colocando-o numa relação com o desejo que ultrapassasse esse vínculo de interdição, e introduzisse, por cima da moral uma erótica (Lacan, 1986/1991, p. 106).

Já mencionamos<sup>17</sup> a impossibilidade de o Nome-do-pai metaforizar *das Ding*, dado a natureza exterior deste. Isso, podemos supor, é o que explicaria o fato de Lacan (1991) não se referir (na citação acima) ao Nome-do-Pai para nomear essa Lei que vem proibir o incesto. Retomemos essa diferença entre a Lei proibidora do incesto e o Nome-do-Pai. Este constitui a função significante essencial do complexo de Édipo, função de metáfora que incide sobre o Desejo da Mãe. A metáfora paterna é uma operação significante. Já a Lei que interdita *das Ding* tem de ser de uma outra natureza, pois, *das Ding* não pode ser metaforizado.

Essa Lei que interdita *das Ding* deve ser pensada como uma função absolutamente primitiva da fala, ela é, enfim, a própria “lei da fala”: “*das Ding* é o próprio correlato da lei da fala em sua mais primitiva origem, nesse sentido que esse *das Ding* estava lá no início, que é a primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular” (Lacan, 1991, p. 105-106). Portanto, podemos concluir – essa é nossa hipótese – que se Lacan não menciona o conceito fundamental do Nome-do-Pai é porque a Lei de que

---

<sup>17</sup> Na pág. 77.

se trata na interdição do incesto, postulada em *Totem e tabu* (1930/1980), é uma lei mais primitiva, uma função da fala anterior à função paterna. A Lei correlacionada a *das Ding* é a própria função da fala enquanto castradora do Gozo. O ser humano está submetido a essa Lei, justamente pelo fato de ser dotado da capacidade de fala. Desse modo, podemos pensar a operação da metáfora paterna como uma elucubração<sup>18</sup> a respeito dessa interdição constitutiva e original de *das Ding*.

Pensar assim nos permite perceber que até mesmo o sujeito cuja estrutura clínica pertence à psicose – de onde o significante do Nome-do-Pai encontra-se foracluído – é afetado por essa Lei que castra o Gozo. O psicótico não possui o Nome-do-Pai em sua estrutura, mas esta se encontra, igualmente, separada da Coisa. Isso demonstra que a função da Lei correlata à *das Ding* pode ser pensada como anterior, lógica e cronologicamente, à função paterna.

De todo modo, se essa Lei não é um significante que faz metáfora, ela é qualquer coisa que, mesmo pertencendo ao simbólico, tem afinidade com o real, ou pelo menos é algo que serve de meio através do qual se presentifica o real de *das Ding*.

Indiquei-lhes que minha tese . . . é de que 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 – real como tal, o peso do real (Lacan, 1991, p. 30-31). . . . Minha tese é de que 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, 1991, p. 97).

---

<sup>18</sup> Essa é a observação feita por Miller (2003) quanto a relação entre o objeto *a* e o Édipo.

Pensamos a Lei moral como aquilo que faz mediação com esse real, como algo que se articula a ele. Vemos que, em seu nível mais primitivo, a Lei está relacionada com o real. Como podemos compreender essa relação? Não podemos entendê-la de modo simples, como uma articulação significativa que se liga ao real, pois, o real é o que não se deixa articular. É preciso que esse elemento simbólico, que constitui essa lei, não seja, portanto, uma articulação significativa, um par significativo. É preciso que este elemento simbólico seja uma infração ao próprio simbólico, este é, pensamos, o recurso que o tornará apto a representar o que não pode ser representado, fazendo da Lei um meio de presentificação do real. Em outras palavras, essa Lei fundamental deve ser um significante desarticulado da cadeia, portanto, infrator, para poder estar ligado ao real exterior. A lei moral presentifica o real pelo fato dela mesma ser exterior e, ao mesmo tempo, interior ao simbólico. A lei moral é êxtimo ao simbólico.

Essa explicação do significante da lei como *um sozinho* infrator não se encontra explicitada no *Seminário 7* (1991), todavia, pensamos que ela é coerente com tudo o que Lacan (1991) articula sobre a sublimação. Veremos que a extensa elaboração sobre a sublimação serve a Lacan como um modo de dar conta teoricamente da questão: como *das Ding* pode subsistir no campo das representações significantes, no campo do simbólico? Ou seja, como e por qual artifício o impossível de ser representado, o vazio, pode vir a sê-lo?

### CAPÍTULO III

“NAS PAREDES DE UMA CAVIDADE”:

#### A SUBLIMAÇÃO COMO A REPRESENTAÇÃO DA COISA NO SIMBÓLICO

Não será nosso interesse aqui discutir a sublimação em toda sua abrangência. Visaremos apenas o que pensamos ser a problemática que a noção do real como *das Ding*, um real fundado na exterioridade, inaugura. Dito de modo preciso, pensamos que Lacan (1991) se serve da sublimação por ver neste conceito uma possibilidade de pensar o real como algo interno ao simbólico. A exterioridade do real já havia ficado evidente no curso do *Seminário 7* (1991), até o capítulo VI. Embora Lacan diga desde o início desse seminário que a topologia da Coisa é a de uma exterioridade interior, é preciso reconhecer que seu caráter de interioridade, de intimidade, ainda não havia sido explicado com precisão. Pensamos que é com esse objetivo de mostrar como aquilo que não pode estar no simbólico se faz presente aí, que Lacan se lança à problemática da sublimação. Eis o que nos interessa quanto ao problema da sublimação.

É preciso partir da idéia de que a sublimação é uma das vicissitudes da pulsão. Em seu artigo *A pulsão e suas vicissitudes* (Freud, 1915/1980) Freud estabelece a sublimação como uma vicissitude da pulsão que se diferencia do recalque. É preciso ter isso em mente para podermos destacar o que está em jogo na produção estética. O artista não é o neurótico, pelo menos no fazer que o distingue enquanto artista. Diferentemente do neurótico o artista, diz Freud, é aquele sujeito que não renunciou aos seus anseios por satisfações de todas as ordens, mesmo que estas lhe tenham sido negadas por toda sorte de impedimentos. “Um artista. . . deseja conquistar honras, poder, riqueza, fama e o amor das mulheres; mas faltam-lhe os meios de conquistar essas satisfações” (Freud, 1916/1980, p. 439). Dado que

essas satisfações lhe são negadas em sua relação com o mundo externo, ele é levado a retirar sua libido dos objetos do mundo e “introjetá-la”. O que está em jogo, assim, é o destino específico da pulsão quando ela é sublimada. Tal como no neurótico, essa libido frustrada será agora investida em suas construções mentais plenas de desejos, ou seja, em suas fantasias sexuais. No entanto, a semelhança com a neurose vai apenas até aqui, pois, no caso do artista, essa libido investida na fantasia não será submetida aos processos de condensação e deslocamento. Esses processos ocorrem na neurose, sua finalidade é a de deformar ou modificar esse material fantasístico criando as condições para ele franquear as barreiras da censura, e retornar à consciência, ao mundo externo, levando consigo os anseios mais íntimos do sujeito. Contudo, esse retorno terá um preço, a formação de um “sintoma” (Freud, 1916/1980), formação que sempre representa uma tentativa de conciliar as exigências pulsionais com as exigências impostas pela censura. No caso do artista, essa libido investida na fantasia será *sublimada*, o que implica que seu destino não é o recalque e o seu retorno não será uma formação do inconsciente.

Vale dizer, entretanto, que a sublimação, tal como o recalque, implica um percurso da libido que inclui a passagem pelo recalque originário. O recalque originário é o significante que originalmente ficou encarregado de representar a pulsão no psiquismo e jamais teve acesso à consciência. A própria noção de fantasia está ligada ao desenvolvimento desse recalque originário. A fantasia é, diz Freud (1915/1980), o resultado da “proliferação no escuro”, por parte do recalque originário, ela tem, portanto, todas as afinidades com este. Quando a libido retorna do mundo externo devido às frustrações, ela vem alimentar essas estruturas articuladas em torno do recalque originário. No caso das formações do inconsciente o recalque age como uma força que atrai os conteúdos da consciência para o inconsciente, conectando-se a eles.



Assim, quando Freud diz que na sublimação o destino da libido não passa pelo recalçamento, devemos ter em mente que trata-se aqui do recalçamento secundário, e não do primário. No artista, as fantasias articuladas em torno do recalçado originário, que sofrerão o investimento da libido introjetada, terão acesso ao mundo externo sem ter sofrido as alterações e deformações típicas da neurose. É por isso que, do ponto de vista do neurótico, o artista realiza uma transgressão que não lhe é permitida, realiza uma suspensão do recalque. Como diz Freud (1916/1980):

Um homem que é um verdadeiro artista... possui o misterioso poder de *moldar* [itálico nosso] determinado material até que se torne *imagem fiel de sua fantasia*; e sabe pôr em conexão uma tão vasta produção de prazer com essa representação de sua fantasia inconsciente, que, pelo menos no momento considerado, as repressões são sobrepujadas e suspensas. Se o artista é capaz de realizar tudo isso, possibilita a outras pessoas, novamente, obter consolo e alívio a partir de suas próprias fontes de prazer em seu inconsciente, que para elas se tornaram inacessíveis; granjeia a gratidão e a admiração delas, e, dessa forma, *através de* sua fantasia conseguiu o que originalmente alcançara apenas *em* sua fantasia – honras, poder e o amor das mulheres” (p. 439).

Se na sublimação a fantasia, que se imprime com fidelidade no objeto estético, vem à luz neste estado bruto, ou seja, por uma via que evita os arranjos produzidos pelo recalque, então, ela [a sublimação] trás consigo aquilo que se liga ao recalçado originário e que se alimenta dessas mesmas fantasias: as pulsões (*Triebe*). Neste sentido, os objetos artísticos,

sendo “imagem fiel de fantasias” (Freud, 1916/1980, p. 439), são manifestações do recalçado originário e da pulsão que originalmente foi dirigida ao objeto materno.

Se tomarmos a pulsão em seu estado de fixação ao objeto primitivo materno – fixação primitiva e originalmente recalçada – poderemos concluir que a fórmula lacaniana segundo a qual a sublimação “eleva um objeto. . . à dignidade da Coisa” (Lacan, 1991, p. 140-141) visa ser um correspondente rigoroso da idéia freudiana de que sublimar é *moldar* um objeto conforme as pulsões. Digamos que moldar o objeto é, na sublimação, imprimir nele aquilo que marcou a relação com a primeira realidade exterior, aquilo que de traumático marcou esse encontro. Desse modo, Lacan articula a sublimação com o que há de mais primitivo, cronológica e logicamente, na estruturação da subjetividade humana. Veremos que a sublimação está ligada à própria instalação da dimensão humana no mundo.

Convém, no entanto, não esquecer que a sublimação não é perversão. A sublimação é uma vicissitude da pulsão que “consiste no fato de a pulsão se dirigir no sentido de uma finalidade (*ziel*) diferente e afastada da finalidade da satisfação sexual” (Freud, 1914/2004). Lacan (1991) valoriza o fato de a sublimação ser essencialmente uma forma de satisfação pulsional mesmo que ela se caracterize por um desvio de sua finalidade, de sua meta, ou de seu “alvo”, termo que Lacan prefere para traduzir o termo alemão *ziel*. Como diz Freud (1915/2004), “a meta (*ziel*) da pulsão é sempre a satisfação, que só pode ser obtida quando o estado de estimulação presente na fonte pulsional é suspenso” (p.148). Ele resume dizendo que “a meta que cada uma delas persegue é obter o *prazer do órgão*” (p.151). Ora, é preciso reconhecer, contudo, que um dos problemas fundamentais que envolvem a sublimação refere-se a como entender uma satisfação pulsional modificada, desviada, quanto à sua meta. Um dos equívocos possíveis seria o de dessexualizar a sublimação, o que nos levaria a postular uma libido sexual dessexualizada. Como diz Lacan (1991):

A satisfação do *Trieb* [na sublimação] é, portanto, paradoxal, posto que ela parece produzir-se fora do lugar em que está seu alvo [*ziel*]. Vamo-nos contentar em dizer, com Sterba por exemplo, que efetivamente o alvo mudou, que era sexual antes e que agora não é mais? Aliás, é assim que Freud o articula. Daí é preciso concluir que a libido sexual tornou-se dessexualizada. E eis porque vossa filha é muda. (p.140).

Dessexualizar essa vicissitude da pulsão seria evitar compreender o verdadeiro sentido de toda pulsão. Lacan (1991) realiza neste ponto uma inversão pela qual aquilo que é problemático na questão de uma satisfação pulsional paradoxal, desviada de sua meta, vem revelar a natureza própria das pulsões. O que a idéia de uma satisfação sublimada evidencia é que a própria satisfação pulsional não é jamais uma pura satisfação instintual, pelo fato, diz Lacan, dela estar sempre relacionada com *das Ding*.

A sublimação, que confere ao *Trieb* uma satisfação diferente de seu alvo – sempre definido como seu alvo natural – é precisamente o que revela a natureza própria ao *Trieb* uma vez que ele não é puramente o instinto, mas que tem relação com *das Ding* como tal, com a Coisa dado que ela é distinta do objeto. (Lacan, 1991, p.140).

“Distinta do objeto” significa aqui que a Coisa diz respeito a um objeto que é distinto do objeto imaginário.

Entre o objeto, tal com é estruturado pela relação narcísica, e *das Ding* há uma diferença, e é justamente na vertente dessa diferença que se situa, para nós, o problema da sublimação. (Lacan, 1991, p. 124).

Manter a dimensão propriamente sexual da sublimação é admitir o caráter substitutivo da satisfação sexual humana, que busca sempre reproduzir a relação original com a Coisa. Podemos supor que o problema da sublimação serve para colocar em evidência o fato de que a satisfação sexual humana não é uma satisfação do instinto, uma satisfação natural. A noção de sublimação mostra que a satisfação no homem é algo sempre desviado, sempre ligado a substitutos e jamais uma relação natural entre a pulsão e seu pretense objeto natural. Numa palavra, a pulsão não é o instinto.

Portanto, ‘sublimar’, no entendimento lacaniano, significa essencialmente imprimir num certo objeto apropriado algo que concerne ao encontro traumático com a primeira realidade exterior – encontro capaz de produzir fixação das pulsões – e com isso elevá-lo ao estatuto da Coisa. Esse objeto apropriado é, como veremos no exemplo das caixinhas de fósforo de Jacques Prévert, em princípio, um objeto que pode pertencer à realidade exterior, e enquanto tal, é estruturado pelo simbólico, regulado pelo princípio de prazer. Mas na sublimação esse objeto é submetido a uma certa manipulação que não é outra coisa senão uma ação criadora; ele se torna, assim, uma outra coisa, um objeto criado. Ele pode ser também um objeto *moldado* a partir de uma matéria encontrada, a argila por exemplo, com a qual o oleiro cria o vaso modelando-o. De todo modo, na visão lacaniana o objeto sublimado, enquanto um objeto criado, é sempre resultado de uma certa moldagem, que é um procedimento que veremos em que consiste.

De todo modo, esse objeto (ou essa matéria dada; exemplo da argila) só pode ser submetido a uma modelagem – e com isso “pode preencher essa função que lhe permite não evitar a Coisa como significante, mas representá-la na medida em que esse objeto é criado” (Lacan, 1991, p.151) – na medida em que ele deixe de ser um objeto qualquer, e seja tomado de um modo diferente. Isso fica claro no primeiro exemplo lacaniano de um objeto sublimado, o exemplo das caixinhas de fósforo vazias que um amigo de Lacan, o famoso poeta Jacques Prévert, dispôs de um modo absolutamente inovador.

Todas eram as mesmas e dispostas de uma maneira extremamente graciosa que consistia no fato de que, cada uma tendo sido aproximada da outra por um ligeiro deslocamento da gaveta interior se encaixam umas nas outras, formando uma fita coerente que corria sobre o rebordo da lareira, subia na murada, passava de ponta a ponta pelas cimalthas e descia de novo ao longo de uma porta . . . Creio que o choque, a novidade, do efeito realizado por esse ajuntamento de caixas de fósforos vazias – esse ponto é essencial – era de fazer aparecer isto, no qual talvez nos detenhamos demasiadamente pouco, é que uma caixa de fósforos não é de modo algum simplesmente um objeto, mas pode, sob a forma, *Erscheinung*, em que estava proposta em sua multiplicidade verdadeiramente imponente, ser uma Coisa. (p.143)

O que se destaca aqui é o caráter gratuito, supérfluo e “quase absurdo” em que subsiste essa formação enfileirada de caixinhas. Numa palavra, essa criação só foi possível pelo fato de se ter abandonado a utilidade recorrente da caixa de fósforos, ou, como diz Lacan (1991) “seu emprego de utensílio” (p.151). Portanto, um objeto pode vir a preencher a função de representar *das Ding* se ele for despojado de seu valor de uso (para nos remetermos ao

termo marxista), da função para qual ele foi criado. Trata-se de um esvaziamento de todos seus atributos de utensílio e de toda significação que ele recebe do código da linguagem. Assim esvaziado, só lhe resta a cavidade que o constitui, e essa cavidade das caixinhas, como veremos, reproduz a pura “função significante”.

Um objeto assim despojado é reduzido, diz Lacan (1991) à sua “função significante” que se distingue essencialmente de seu emprego de utensílio. Mas não se trata aqui da função clássica do significante, função que é sempre de articulação, seja via metafórica, seja via metonímica, ambas estando sempre ligadas a um efeito de significado. Trata-se da função pela qual o significante “não é significante, em sua essência de significante, de outra coisa senão de tudo o que é significante – em outros termos, de nada particularmente significado” (p.151). Aqui estamos diante de um uso do significante enquanto fora de todo efeito de significação.

É preciso, pois, tomar o significante (que aqui corresponde a um objeto do mundo, uma simples caixa de fósforo, por exemplo) de um modo diferente se pretendemos atingir *das Ding*. E isso é o que ocorre na sublimação. Para escapar do engodo que a especulação a respeito de *das Ding* está fadada, se essa especulação se mantiver nos limites do simbólico (correlato do princípio de prazer) é preciso tomar o significante de um modo que ele possa colocar o homem em relação com um objeto que, por meio da sublimação, venha representar a Coisa. Reduzir um objeto pertencente ao campo da realidade estruturada pela linguagem à sua função significante é uma operação que coincide com a própria sublimação. Essa é a questão que explicitamente guia Lacan (1991).

Como é que a relação do homem com o significante, na medida em que ele pode ser o seu manipulador, pode colocá-lo em relação com um objeto que representa a

Coisa? É aqui que intervém a questão de saber o que o homem faz quando modela um significante. (Lacan, 1991, p.150).

O modo pelo qual compreendemos a resposta lacaniana a essa questão constitui o fio vermelho que perpassa por toda essa dissertação: quando o homem modela um significante esvaziando-o de todas as suas significações possíveis ele o desarticula da cadeia significante, ele o toma em sua *individualidade*.

Durante longos anos fiz vocês se dobrarem à noção, que deve permanecer primeira e prevalente, do que constitui o significante como tal, ou seja, as estruturas de oposição cuja emergência modifica profundamente o mundo humano. Só que esses significantes são, *em sua individualidade* [itálico nosso], modelados pelo homem, e provavelmente ainda mais com suas mãos do que com sua alma. (Lacan, 1991, p.150)

Quando o homem modela um significante ele não o faz sem motivo. Será que enquanto *um sozinho*, enquanto *unidade*, ele não estaria mais apto para representar a Coisa? O caráter de exterioridade da Coisa é algo que a deixa, para nós que a abordamos como sujeitos, que a abordamos do interior do simbólico, velada. Mas trata-se de um véu que não pode ser levantado, podemos apenas, por meio dessa modelagem significante, por meio do um sozinho, apalpar aquilo que subsiste por detrás, o seu vazio, e, assim, nós o delineamos.

A Coisa, se no fundo ela não estivesse velada, não estaríamos nesse modo de relação com ela que nos obriga – como todo psiquismo é obrigado – a cingi-la, ou

até mesmo a contorná-la, para concebê-la. . . É justamente por isso que os campos são assim definidos – ela se apresenta sempre como *unidade velada* [itálico nosso]. (Lacan, 1991, p. 148).

Nos encontramos no cerne da definição da Coisa como aquilo que é representado por um significante isolado da cadeia. A Coisa é isso que é cernido pelo significante: o vazio, o nada enquanto a essência mesma de *das Ding*. Esse nada é, se podemos dizer, um algo a mais presente no centro do mundo pleno de coisas, o mundo da realidade interna e externa. A referência lacaniana da feitura do vaso enquanto o que contorna e cerne o vazio é, pois, fundamental na sublimação.

Ora, se vocês considerarem o vaso, na perspectiva que inicialmente promovi, como um objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real que se chama a Coisa, esse vazio, tal como ele se apresenta na representação, apresenta-se, efetivamente, como um *nihil*, como nada. E é por isso que o oleiro, assim como vocês para quem eu falo, cria o vaso em torno desse vazio com sua mão, o cria assim como o criador mítico, *ex nihilo*, a partir do furo. (Lacan, 1991, p. 153).

Aqui está em jogo o caráter paradoxal dessa representação: o acesso a *das Ding* por meio de sua representação, é a mesma coisa que sua criação. O oleiro contorna o nada ao mesmo tempo que o cria. O nada é ponto de partida e o resultado de sua criação, eis o que o exemplo do vaso valoriza de forma inequivocamente poética. O que se revela na abordagem lacaniana da sublimação é o caráter mais essencial da função significante: a introdução no real do vazio, do furo. O que de mais essencial está presente na sublimação é



isso: que “há uma identidade entre a modelagem do significante e a introdução no real de uma hiância, de um furo” (Lacan, 1991, p.153).

Mas é preciso acrescentar que o exemplo da modelagem do vaso é caro a Lacan pelo fato desse vaso, tal com o significante, ser o índice da presença humana no mundo. O vaso “é talvez o elemento mais primordial da indústria humana. É seguramente um instrumento, um utensílio que nos permite, sem ambigüidade, afirmar a presença humana lá onde o encontramos” (Lacan, 1991, p. 151). A modelagem do vaso é uma figuração, se assim podemos nos expressar, que reproduz a introdução do humano no mundo pelo significante. A incidência do significante enquanto unidade desarticulada, incidência representada pela criação do vaso, instaura no real a dimensão do humano, a presença do humano. E o que define a presença humana?

Ela [a Coisa] mantém a presença do humano. Trata-se, com efeito, da Coisa, ela dado ser definida por isto – ela define o humano, embora, justamente, o humano nos escape. Neste ponto, o que chamamos de humano não poderia ser definido de outra maneira senão por aquela com a qual defini, há pouco, a Coisa, ou seja, o que do real padece do significante. (Lacan, 1991, p.157).

A sublimação é, pois, de tal modo essencial para Lacan que podemos dizer que, quando um artista sublima, ou seja, cria um objeto, ele repete a criação daquilo que introduziu a dimensão do humano no mundo. O humano é essencialmente aquilo que do real padece do significante, é o que é marcado pela introdução do furo, do vazio. Em outras palavras, o *és isto* que vimos no sonho da injeção de Irma e que define a identidade derradeira do sujeito encontra seu lugar estrutural num real constituído por um furo, por uma hiância aberta pelo

significante no campo da exterioridade. É em função deste real, é numa relação íntima com ele, que a subjetividade encontra agora, neste momento da elaboração lacaniana, a sua determinação mais essencial. O real é posto no centro da teoria e, por conseqüência, no horizonte da orientação da clínica como sendo o ponto a ser atingido no tratamento. Veremos, num exemplo paradigmático de sublimação, o exemplo do amor cortês, que é com este real que o sujeito é convocado a se colocar frente a frente, mesmo que as condições sociais lhe permitam todas as formas de proteção.

Como se vê, a sublimação é, para Lacan, uma função absolutamente fundamental que coincide com a própria instalação do humano no mundo. É através da sublimação que a Coisa é evidenciada como a essência da subjetividade. O sujeito não é outra coisa senão esse furo no real. Assim, os humanos mais primitivos, como aqueles que pintaram nas paredes da caverna de Altamira, faziam, assim, existir o espaço vazio em seu centro. Uma caverna, certamente, pode ser habitada por humanos ou por outros animais, pode ser inundada, pode ser preenchida de alguma forma ou permanecer vazia, do mesmo modo que podemos encher ou esvaziar um vaso ou qualquer cavidade, mas antes disso é necessário que a função significante criadora do vazio construa, por assim dizer, suas paredes. As pinturas primitivas feitas nas paredes de cavidades subterrâneas realizavam a mesma função do oleiro, elas reproduziam a introdução do humano “num mundo que, por si mesmo, não conhece semelhante. É a partir desse significante modelado que é o vaso, que o vazio e o pleno entram como tais no mundo, nem mais nem menos, e com o mesmo sentido” (Lacan, 1991, p.152).

É neste lugar vazio inaugurado pela pura função significante que o ser humano colocará as religiões e os mitos, ou seja, tudo o que possa lhe servir de defesa frente ao real. Mas antes que qualquer coisa seja aí colocada, ou para-além de qualquer coisa aí colocada, é

neste puro vazio, como centro originário, traumatizante e constitutivo da subjetividade que o sujeito encontrará a sua essência mais íntima. Mas é preciso dizer que, se por um lado o homem está sempre empenhado em construir suas defesas na relação com seu *das Ding*, por outro, alguma coisa o arrasta em direção a esse real. Poderíamos chamar de um certa forma de aproximação do real, o que gostaríamos de encontrar no amor cortês, que Lacan (1991) chamou de “uma forma exemplar, um paradigma de sublimação” (p. 160).

### O AMOR CORTÊS COMO UMA FORMA DE APROXIMAÇÃO DO REAL

Gostaríamos de articular nossa compreensão do amor cortês em torno do que Lacan (1991) notou de contraditório e paradoxal na ocorrência desse fenômeno. Ou seja, as condições históricas, políticas e sociais parecem não comportarem, e mesmo não permitirem, a ocorrência de tal forma de poesia e de laço social. Retornaremos a isso.

O fenômeno do amor cortês foi, antes de tudo, uma prática significativa, uma prática de poesia, ou seja, um “certo emprego sistemático e deliberado do significante como tal” (Lacan, 1991, p.185). Trata-se inicialmente de poemas criados pelos trovadores, cantores, troveiros (na França) e *Minnesänger* (na Alemanha) dos séculos XI, XII e XIII. Contudo, os modos de fazer a corte para uma dama descritos nessa poesia, modos idealizados, acabaram por influenciar as relações homem-mulher até os tempos contemporâneos.

O amor cortês era em suma um exercício poético, uma maneira de jogar com um certo número de temas de convenção, idealizantes, que não podiam ter nenhum correspondente concreto real. Não obstante, esses ideais, em cujo primeiro plano está a Dama, se encontram em épocas posteriores e até na nossa. Suas incidências são

totalmente concretas na organização sentimental do homem contemporâneo, e aí perpetuam sua marcha. (Lacan, 1991, p.184).

O amor cortês comporta toda uma série de comportamentos, de lealdades, de medidas, de serviços, de ações exemplares e de conduta frente à Dama. Isso acaba por construir um certo modo pelo qual a relação homem-mulher deve se dar. Ou seja, o amor cortês define uma erótica, um conjunto de procedimentos que coloca o objeto feminino numa posição de valorização e devoção.

Contudo, dois fatos que definem a situação social, política e histórica da chamada Idade Média levam a impasses e contradições na compreensão do fenômeno do amor cortês. Primeiro é o fato de que a maioria dos poetas do amor cortês desfrutava nessa época de uma situação social bastante elevada (encontramos entre os poetas imperador, rei, príncipe, conde). Isso não deixa de ser contraditório com o fato de, segundo a visão de Freud (1916/1980), o artista ser desprovido de poder, de mulheres e de dinheiro, e ter acesso a esses bens somente pela via do reconhecimento social proporcionado por sua produção estética. Em segundo lugar, a situação social das mulheres era o extremo oposto à daqueles que faziam a corte, ou seja, elas eram reduzidas à sua função social de objetos de troca no jogo político medieval. Isso é exemplificado por Lacan (1991) com o caso da condessa de Comminges, perseguida por Pedro de Aragão. Essa condessa é forçada a deixar o marido e casar-se com Pedro Aragão, que não teve outra conduta com ela senão a de maltratá-la. No fim ela só encontra refugio fugindo para viver sob a proteção do papa.

Pois bem, é neste contexto – em que os homens em questão possuem todas as condições de subjugar as mulheres e estas nenhuma condição de escaparem desse julgo – que, paradoxalmente, surge uma poesia que delineia uma relação homem-mulher na qual esta é

elevada ao nível máximo de valorização e os homens, por sua vez, são reduzidos a pedintes de clemência. Eis o fenômeno paradoxal que a historiografia não consegue explicar: a relação entre homens poderosos e mulheres desprovidas se inverte na poesia. E esta relação invertida parece estender seus efeitos para o campo das relações reais. Para Lacan, contudo, a psicanálise pode suprir essa carência da historiografia fornecendo os motivos da ocorrência do amor cortês.

Lacan (1991) observa que a prática do amor cortês implica em colocar a mulher como um objeto inacessível.

O objeto, nomeadamente aqui o objeto feminino, se introduz pela porta mui singular da privação, da inacessibilidade. . . . A inacessibilidade do objeto é aí colocada desde o início. Não há possibilidade de cantar a Dama, em sua posição poética, sem o pressuposto de uma barreira que a cerque e a isole. (p.185).

Colocar a Dama como inacessível é colocá-la num mais-além, que é também o lugar da Coisa. Essa é uma das fontes de que se alimenta a idealização da Dama. O inacessível é o que pode ser facilmente idealizado. Contudo, pensamos que é preciso ver também que esse distanciamento é uma maneira, ao mesmo tempo, de aproximação e presentificação da Coisa.

A essa característica da inacessibilidade, que coloca a Dama no lugar da Coisa, se acrescenta outra igualmente essencial: “nesse campo poético, o objeto feminino é esvaziado de toda substância real” (Lacan, 1991, p.186). A começar pela substância de seu próprio corpo, as partes do corpo que poderiam causar o desejo masculino, ou mesmo a figura imaginária do corpo como um todo, tudo isso é posto de lado quando a Dama é tomada

como objeto desejado. A sublimação do objeto feminino implica, no *Seminário 7* (Lacan, 1991), num esvaziamento do corpo feminino. Esse o processo de dessubstancialização também se refere aos atributos efetivos da Dama. Eles não entram em consideração.

Jamais a Dama é qualificada por tais de suas virtudes reais e concretas, por sua sabedoria, sua prudência, ou até sua pertinência. Se é qualificada de sábia, não é por participar de uma sabedoria imaterial, a qual ela representa mais do que exerce funções. (p.187).

É esse esvaziamento que permitiu a Dante, por exemplo, tomar uma jovem de nove anos de idade, a pequena Beatriz, por quem se apaixonou, e fazê-la equivaler à filosofia e à ciência. Temos aqui a mesma redução de que falamos acima, a redução de um objeto a sua pura função simbólica, é isso que permite as utilizações mais inusitadas. Trata-se, nesse esvaziamento de todos os atributos que definem o objeto, de uma anulação de toda significação atribuída pelo código da linguagem. A mulher é, pois, reduzida à mesma forma esvaziada do vaso, forma que lhe permite presentificar o vazio real que o significante instaurou no coração do simbólico.

A sublimação do objeto feminino – objeto sempre velado pelas vestes – permite que o vazio da Coisa seja cingido, contornado, e, desse modo, presentificado para o sujeito. Podemos dizer, numa certa perspectiva, que contornar o vazio é uma forma de mantê-lo ainda a uma certa distância. Nesse sentido, poderíamos ler o amor cortês como faz Holck (2008) num excelente trabalho:

A Mulher ou a Dama é isolada por uma barreira que a circunda, protegendo o sujeito do encontro com o inominável. . . . apesar de a ideologia do amor cortês visar expressamente o lado de exaltação ideal, ele desempenha um outro papel, o de limite, pois sua função é precisamente contornar o objeto tornando-o inacessível, uma vez que o encontro com a Coisa acarretaria um gozo insuportável, além do princípio de prazer. (p. 30).

Neste sentido de manutenção de uma barreira protetora frente ao inominável, Holck (2008) aponta que a sublimação não é propriamente uma transgressão. Esta pode ser encontrada no ato transgressivo de Antígona, que ao final de seu destino, é levada a adentrar o *Hades* ainda com vida. A sublimação do objeto feminino implica sempre, no amor cortês, a necessidade de uma demora, de um tempo, de contornos com as palavras, enfim, implica sempre um adiamento do ato sexual.

Gostaríamos, todavia, de pensar a sublimação vendo nela uma face dupla que fornece ao objeto sublimado tanto os meios de defesa frente ao real – defesa que se manifesta por meio desse rodeios, dessa distância mantida – quanto aquilo que presentifica esse real para o sujeito. Ou seja, na sublimação o sujeito se encontra como que perto demais da Coisa. Digamos que há algo na própria sublimação que faz com que os dispositivos defensivos fracassem e sujeito se veja frente a frente com o mais além do princípio do prazer, com um gozo insuportável. É essa dimensão de proximidade excessiva com a Coisa que o sujeito encontra nessa mesma Dama tão exaltada e idealizada. E o que encontramos por detrás dessa idealização exaltada ao extremo? Encontramos o extremo da crueldade, do arbitrário, etc.

A criação da poesia [do amor cortês] consiste em colocar, segundo o modo da sublimação própria à arte, um objeto que eu chamaria de *enlouquecedor, um parceiro desumano*. [itálico nosso] . . . ela é tão *arbitraria* quanto possível nas exigências da prova que impõe a seu servidor.

A Dama é essencialmente o que se chamou mais tarde, no momento das ressonâncias infantis dessa ideologia, de *cruel – e semelhante às tigresas de Ircania*. Mas em nenhum outro lugar melhor do que nos autores da época, Chrétien de Troyes por exemplo, vocês encontrarão expresso o extremo desse arbitrário. (Lacan, 1991, p.187).

Assim, a colocação do objeto num lugar de inacessibilidade pode ser vista como uma estratégia para se chegar o mais perto possível da Coisa, como um modo de presentificá-la no simbólico. Em outras palavras, para se ter um encontro com *das Ding* é preciso ir mais além de toda substância, de toda qualidade, de toda significação do objeto, é preciso desnudá-lo de todas as suas particularidades e reduzi-lo a sua pura função significante. A estratégia do amor cortês consiste, assim, em afastar a dimensão patológica<sup>19</sup> para se ter acesso ao vazio do real. E quando estamos perto de mais do real o que vemos senão as suas formas extremas de encarnação, como a crueldade, a maldade, a dor, a arbitrariedade e todas as formas de deformações que podem ser usadas? O amor cortês é, pois, um artifício forjado para que o sujeito encontre no limite dessa prática a face cruel, arbitrária e desumana do real, o real que aparece aqui sob a forma explícita do “*Nebenmensch*” (Lacan, 1991, p. 188).

---

<sup>19</sup> ‘Patológica’ no sentido daquilo que a moral kantiana exige para que uma ação qualquer corresponda ao imperativo imposto pela razão. Ou seja, a moral kantiana “se destaca expressamente de toda referência a um objeto, qualquer que seja, da afeição, de toda referência ao que Kant chama de *pathologisches Objekt*, um objeto patológico, o que quer apenas dizer um objeto de uma paixão, qualquer que seja ela.” (Lacan, 1991, p. 98).



É neste sentido que Lacan (1991) cita um poema singular de Arnaud Daniel no qual o objeto feminino, “Dama Ena”, é reduzido a uma “trombeta [vagina] fedorenta, rugosa, feia e peluda” (p. 199-200) da qual transbordam as secreções mais nojentas e repugnantes, e que só poderia causar naquele que tivesse intenção de “abocanhá-la” “medo e pavor”. Ora, como não ver nesses termos escabrosos (essa vagina rugosa, nojenta, etc.) a mesma coisa que encontramos no fundo da boca de Irmã? Ou seja, o

aparecimento angustiante de uma imagem que resume o que podemos chamar de revelação do real naquilo que tem de menos penetrável, real sem nenhuma mediação possível, do real derradeiro, do objeto essencial que não é mais um objeto, porém este algo diante do que todas as palavras estacam e todas as categorias fracassam, o objeto de angústia por excelência. (Lacan, 1989, p. 208-209).

E os termos que caracterizam a Dama, *objeto enlouquecedor, parceiro desumano, arbitrária, cruel* não são os mesmos termos lacanianos utilizados para caracterizar a mãe no segundo tempo da dialética da frustração, a mãe que se torna real por sair da estrutura, ou a mãe caprichosa e devoradora? Eis o que nos permite reencontrar o fio vermelho de nossa articulação. Todas as manifestações do real que descrevemos no segundo capítulo desta dissertação possuem profundas afinidades com a mulher como objeto do amor cortês. Ou seja, o que ocorre no amor cortês é da ordem de um encontro com o real, encontro a que o homem é, de certa forma, convocado mesmo que todas as condições históricas lhe façam oposição.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eis que as coordenadas fundamentais da noção de real como *das Ding* foram, pensamos, suficientemente traçadas. Poderíamos seguir adiante e mostrá-las em todos os meandros do *Seminário 7* (Lacan, 1991): na sua relação com Kant, com Sade, com Antígona, mas, além de tornar esse trabalho por demais extenso, isso também fugiria de nosso objetivo, que foi apenas o de refazer um percurso que fornecesse, com rigor e detalhe, as bases para a compreensão da Coisa e de sua relação com o conjunto da teoria que a antecede. Visamos, justamente, abrir a possibilidade de, uma vez estabelecida essa base de compreensão, nos lançarmos, em trabalhos posteriores, aos desdobramentos e aos destinos que o real sofrerá nisso que constitui uma verdadeira e singular aventura humana: a enorme e complexa produção de Jaques Lacan.

Gostaríamos, para finalizar, de retomar nosso ponto de partida, a situação em que se encontra o personagem Tonho em *Abril despedaçado* (2001). Nós o deixamos nesse ponto limite em que surge uma visão angustiante das ondas que se insinuam em sua direção ameaçadoramente. Como havíamos dito, essa cena pode ser vista como uma imagem que traduz o que se passa na subjetividade de Tonho, que foi obrigado a abandonar a proteção familiar e a se deparar com uma situação de desamparo, de "desarvoramento absoluto" (Lacan, 1991, p.364). Seu mundo desabou e isso o obriga a ficar face a face com o vazio que há por detrás do que parecia inabalável e eterno. Sozinho e destituído das defesas típicas que a ordem edípica fornece, ele se põe face a face com seu *das Ding*. É isso que traduz, em nossa leitura, o caráter angustiante dessa cena derradeira. É em momentos como esse, de confronto com o real derradeiro, com o vazio, que surgem essas imagens deformadas, aterrorizadoras, que se delineiam seja sob a forma das feridas horrendas no

fundo da boca de Irma, seja sob a forma de uma boca feminina devoradora, ou da vagina da Sra. Ena, seja, enfim, como essas ondas diante das quais Tonho se coloca. Digamos que nesse momento, *das Ding* encontra-se do lado do sujeito. Pois, não há diferença relevante entre a situação de Tonho e aquela imaginada por Lacan (1991) em que uma arma absoluta, uma bomba atômica, seria arremessada sobre nós.

Todas as época acreditaram ter chegado ao máximo do ponto de acuidade de uma confrontação com não sei que terminal, para além do mundo, pelo qual o mundo se sentiria ameaçado. Mas o ruído do mundo e da sociedade fornece-nos justamente a sombra de uma certa arma incrível, absoluta, que é manejada diante de nossos olhos de uma maneira verdadeiramente digna das musas. . . essa arma suspensa em cima de nossas cabeças, cem mil vezes mais destrutiva do que aquela que já é centenas de mil vezes mais destrutiva do que aquelas que precederam, imaginem-na sendo arremessada contra nós, do fundo dos espaços, num satélite portador.

Apliquem-se a essa coisa, talvez um pouco mais presentificada para nós pelo progresso do saber do que ela jamais foi na imaginação dos homens, a qual, entretanto, não deixou de com ela se divertir – apliquem-se, portanto, a essa confrontação com o momento em que um homem, um grupo de homens, pode fazer com que a questão da existência fique suspensa para a totalidade da espécie humana, e verão, então, no interior de vocês mesmos, que nesse momento *das Ding* encontra-se do lado do sujeito. (Lacan, 1991, p. 131-132).

Esse momento de encontro com o real é também um momento de morte. O tema da morte percorre o *Seminário 7* (Lacan, 1991) como um dos nomes da Coisa. Vemos a morte

em Sade sob a forma da segunda morte – necessária pela insuficiência da primeira – vemos a morte, sobretudo, na abordagem lacaniana de Antígona. E, por fim, vemos a morte como uma experiência presente no final do tratamento analítico.

Como creio ter-lhes mostrado aqui na região que delinee para vocês este ano, a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte. Coloco a questão – o término da análise, o verdadeiro, quero dizer aquele que prepara a tornar analista, não deve ela em seu termo *confrontar aquele que a ela se submeteu à realidade da condição humana?* [itálico nosso] É propriamente isso o que Freud, falando de angústia, designou como o fundo onde se produz seu sinal, ou seja, o *Hilflosigkeit*, a desolação, onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte – mas no sentido que lhes ensinei a abordar esse ano – não deve esperar a ajuda de ninguém. (Lacan, 1991, p. 364).

Na história de Tonho podemos localizar de modo claro a morte. Trata-se não apenas do medo angustiante de estar sob a mira da espingarda do filho do fazendeiro vizinho, mas também do fato de que, com a morte de seu irmão, o “menino”, é o próprio Tonho que morre. Morre o Tonho que era o suporte do desejo do pai, e que, enquanto tal, encarnava a continuação das gerações que se consumiam em matar e morrer por vingança. Na parede da velha casa de Tonho estavam as fotografias de seu avô, bisavô, etc. No futuro a foto de Tonho provavelmente também estaria dependurada aí, representando a continuação em série dessa lógica mortífera que atravessa os tempos. Sair dessa série é também morrer. Podemos dizer que é isso que um sujeito experimenta no seu final de análise: uma morte

subjetiva da mesma ordem. O sujeito, enquanto o suporte de sua neurose, deve também morrer.

Mas não é só a morte que está presente tanto na história de Tonho quanto no final de análise, há também uma *liberdade* que começa. Lacan (1991) retoma *O Rei Lear* (1997) de Shakespeare para colocar em evidência isso: ao renunciar ao serviço dos bens, aos deveres reais, colocando-os sob o controle dos filhos “é a liberdade que começa” (p. 366). A ingenuidade de *Lear*, todavia, foi a de acreditar que os filhos lhe garantiriam aquilo de que ele se desfazia. E o trágico da peça é o fato dele se descobrir nessa situação de desamparo e de desarvoreamento que o nosso Tonho também experimenta. No entanto, avançando em direção ao vazio, Lear estava livre, “é a liberdade que começa, a vida de festa com cinqüenta cavaleiros, a farra, enquanto é recebido alternadamente por uma ou por outra das duas megeras às quais acreditou poder entregar os encargos do poder” (Lacan, 1991, p. 366).

Tonho, igualmente, está livre agora. Podemos formular que, em função dessa liberdade, ele deve – agora que rompeu com o mundo que o sustentava e que também era sustentado por ele – inventar *ex nihilo*. Quase que por divertimento, podemos também nós inventar uma continuação para sua história. Digamos que ele vá para cidade com sua Clara e lá construa uma nova vida, quem sabe construa uma família diferente daquela zelada por seu pai. Terá então se tornado senhor de suas escolhas. Terá também restabelecido as defesas frente ao real. Contudo, a experiência anteriormente vivida poderá lhe permitir estar advertido de que essas novas defesas não podem ter a pretensão de recalcar a dimensão determinante do real. De todo modo, devemos concluir que, se por um lado o encontro com o real derruba as defesas e leva o sujeito a sua situação constitutiva de desamparo, por outro, o deixa livre para, tal como um artista, criar a partir do vazio.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRUSSE, M-H. *Uma dificuldade na análise das mulheres: a devastação com mãe*. Revista Latusa: A política do medo e o dizer do psicanalista. Rio de Janeiro, n. 9, outubro de 2004.
- FREUD, S. (1895/1980). *Projeto para uma psicologia científica*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1896/1980). *Carta 52*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1900/1980). *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1905/1980). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1911/2004). *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico*. Tradução: Luis Alberto Hans. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1912/1980) *A dinâmica da transferência*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1913/1980). *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1914/2004). *Á guisa de introdução ao narcisismo*. Tradução: Luis Alberto Hans. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1915/1980). *O inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1915/2004). *Pulsões e destino da pulsão*. Tradução: Luis Alberto Hans. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1915/2004). *O recalque*. Tradução: Luis Alberto Hans. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1919/1980). *O estranho*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1920/1980). *Além do princípio de prazer*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1922-1940/1980). *A cabeça de medusa*. Rio de Janeiro: Imago.

- FREUD, S. (1923/1980). *A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1923/2004). *O eu e o id*. Tradução: Luis Alberto Hans. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1924/1980). *A dissolução do complexo de Édipo*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1925/2004). *A negativa*. Tradução: Luis Alberto Hans. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1925/1980) *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1930/1980). *O mal estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1927/1980). *Fetichismo*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1926/1980). *Inibição, sintoma e ansiedade*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1931/1980). *Sexualidade feminina*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1939/1980). *Moisés e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1940-1938/1980). *Esboço de psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, S. (1940-1938/2004). *A cisão do eu no processo de defesa*. Tradução: Luis Alberto Hans. Rio de Janeiro: Imago.
- HOLCK, A-L-L. (2008). *Patu: a mulher abismada*. Rio de Janeiro: Subversos.
- KLEIN, M. (1921-1945/1996). *Amor, culpa e reparação e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago.
- LACAN, J. (1953-1954/1985), *O Seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LACAN, J. (1954-1955/1985), *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LACAN, J. (1955-1956/1985), *O seminário, livro 3: As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LACAN, J. (1956-1958/1995), *O seminário, livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LACAN, J. (1957-1958/1999), *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LACAN, J. (1958-1959), *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Inédito.

LACAN, J. (1959-1960/1988), *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LACAN, J. (1962-1963/2005), *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LACAN, J. (1963-1963/1988), *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

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

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

LACAN, J. (1954/1998), Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. *In Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

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

LACAN, J. (1956/1998), A carta roubada. *In Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LACAN, J. (1956/1998), A coisa freudiana. *In Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar



Editor.

LACAN, J. (1958/1998), A direção do tratamento e os princípios de seu poder. *In Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LACAN, J. (1958/1998), A significação do falo. *In Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LACAN, J. (1960/1998), Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: psicanálise e estrutura da personalidade. *In Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

LACAN, J. (1964/1998), Do “Trieb” de Freud e do desejo do psicanalista. *In Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Marx, K. (1988) *O capital: crítica da economia política*. Vol I. São Paulo: Nova Cultural.

MILLER, J.-A. (1987). *Lacan elucidado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

MILLER, J.-A. (2005). *Los usos del lapso*. Buenos Aires: Paidós.

MILLER, J.-A. (2003). *La experiencia de lo real em la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

MILLER, J.-A. (2005). *Silet: Os Paradoxos da Pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

ROUGEMONT, D. (2003). *História do Amor no Ocidente*. São Paulo: Ediouro.

PORCHAT, P. (2005). *Freud e o teste de realidade*. São Paulo: Casa do Psicólogo: FAPESPE.

SHAKESPEARE, W. (1997). *Hamlet*. Porto Alegre: L&PM.

SHAKESPEARE, W. (1997). *O rei lear*. Porto Alegre: L&PM.

SÓFOCLES (1991). *A trilogia tebana; Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*.

Tradução: Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

ZIZEK, S. (1991). *O mais sublime dos históricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

WALTER, S. (2001) *Abril Despedaçado* [filme-vídeo]. Co-produção: Brasil, Suíça e França. Baseado no romance *Prilli i Thyer* de Ismail Kadare, adaptado por Karim Ainouz.