

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Instituto de Psicologia
Mestrado em Teoria Psicanalítica

Jorge Luís Gonçalves dos Santos

FUNÇÃO DO OBJETO E ANGÚSTIA

Rio de Janeiro

Fevereiro/2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

FUNÇÃO DO OBJETO E ANGÚSTIA

Jorge Luís Gonçalves dos Santos

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Orientadora: Profa. Dra. Fernanda T. Costa-Moura

Rio de Janeiro

Fevereiro/2009

FUNÇÃO DO OBJETO E ANGÚSTIA

Jorge Luís Gonçalves dos Santos

Orientadora: Fernanda Costa-Moura

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia - Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por

Profa. Dra. Fernanda T. Costa-Moura (Orientadora)

Profa. Dra. Anna Carolina Lo Bianco

Prof. Dr. Marco Antonio Coutinho Jorge

Rio de Janeiro

Fevereiro/2009

SANTOS, Jorge Luís Gonçalves dos.

Função do objeto e angústia/ Jorge Luís Gonçalves dos Santos. Rio de Janeiro:UFRJ/IP, 2009.

X, 144 fls.

Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) –

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, 2009.

Orientadora: Fernanda T. Costa-Moura

1. Angústia 2. Objeto *a* 3. Desejo - Teses

I. Costa-Moura, Fernanda T.(Orientadora). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

À meu pai e minha mãe, pela generosidade e o carinho com que me acolheram na queda e me apoiaram no destino de ter sido tocado pelo fazer psicanalítico.

Agradecimentos

À Fernanda Costa-Moura, pela orientação atenta. Por todas as vezes que possibilitou a inscrição de meu trabalho na psicanálise desde que cheguei ao Rio de Janeiro. Pelo rigor de suas observações diante da escrita da dissertação e pelas discussões que permitiram com que algo novo surgisse nas vezes que em mim atravancou-se o velho.

Às minhas irmãs, Ana Paula e Luciana, pelo amor e companheirismo de sempre.

À Jamille, que esteve ao meu lado nas particulares trilhas em que a dissertação foi escrita. Por nossas conversas e seu doce silêncio.

Aos amigos São João Del Rei, principalmente ao Roberto Calazans, de quem ouvi as primeiras notícias sobre a psicanálise e quem me permitiu o início de um trabalho.

À Tânia Marinho, pela amizade, delicadeza e atenção. Por ter propiciado lidar com as reverberações deste trabalho na clínica. Pela paixão com que segue na vida e na psicanálise.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica. À Anna Carolina Lo Bianco, pela posição modesta e forte com que busca transmitir a psicanálise. Suas intervenções foram fundamentais para as escansões na escrita deste trabalho.

Aos colegas da Associação Psicanalítica do Tempo Freudiano, com os quais iniciei um percurso.

Ao Vlamir Carvalho, que me auxiliou no resumo.

À Vera Bomfim, por ter recebido com cuidado e gentileza as palavras desta escrita.

À UFRJ, instituição em que este trabalho se inscreve.

Ao CNPQ, pela ajuda financeira que me possibilitou realizar a dissertação.

RESUMO

SANTOS, Jorge Luís Gonçalves dos. **Função do objeto e angústia**. Rio de Janeiro, 2009. Dissertação (Mestrado em Teoria Psicanalítica) - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

A concepção de angústia se mostra, em psicanálise, intimamente ligada à função do objeto. Ainda que a angústia seja o sinal afetivo que designa a incidência do objeto que causa o desejo, angústia e o desejo não se confundem. O desejo torna-se causado pela função do objeto, através de uma perda, a cada vez que a angústia é atravessada. A angústia está no tempo anterior ao desejo. É no ato denominado por Lacan de “cessão do objeto” que os objetos parciais da pulsão assumem a função de causa do desejo. Uma vez situado o momento da angústia, quando o objeto se torna perdido pelo ato da cessão, se produz o que, por ser irreduzível à linguagem, permite a constituição do sujeito como desejante. A dissertação realiza um exame do momento em que a angústia se localiza de maneira lógica em relação ao desejo. Para isso, aborda os termos que Freud dispôs como inerentes à angústia. Termos que, por outro lado, Lacan aponta como estruturantes do desejo: castração e perda do objeto. O trabalho também realiza a leitura das concepções de Freud sobre a angústia, para a partir delas encontrar o que o ensino de Lacan trouxe de mais preciso quanto à angústia, a função do objeto *a*. Uma vez demarcado o objeto sem o qual não há angústia, faz-se o caminho de sua gênese por pedaços cedidos do corpo do sujeito. O que resta ao sujeito frente à angústia é ceder o objeto para fazer deste ato a garantia do desejo.

Palavras-chave: angústia, objeto *a*, desejo, cessão do objeto.

ABSTRACT

SANTOS, Jorge Luis Gonçalves dos. *Function of the object and angst*. Rio de Janeiro, 2009. Dissertação (Mestrado in Psicanalítica Theory) - Institute of Psychology, Federal University of Rio De Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

The conception of angst shows, in psychoanalysis, strongly linked to the function of the object. Although angst is the affective signal that assigns the incidence of the object that causes the desire, angst and desire cannot be confused. The desire is caused by the function of the object, due to a loss, every time that the angst is gone through. The angst precedes the desire. It is in the act called by Lacan of “cession of the object” that the partial objects of the drive take the function of cause of the desire. Once the moment of angst is situated, when the object becomes lost by the act from cession, which produces, for being irreducible to the language, allows the development of the subject that desires. The dissertation performs an exam at the moment the angst is shown in a logic way relating to the desire. And for that, the terms that Freud introduced as inherent to the angst are mentioned. Terms that, on the other hand, Lacan indicated as the desire formation: castration and loss of the object. The search also performs the literature of the conceptions of Freud about the angst, so from this point, finds what Lacan’s studies brought of most precious about angst, the function of the object *a*. Once the object is determined, without it there is no angst, the path of the genesis is built using pieces of the body disposed by the subject. And what remains to the subject facing the angst is to cede the object and, this way, guarantee the desire.

Keywords: angst, object *a*, desire, cession of the object.

O buraco do espelho

Arnaldo Antunes / 1996

O buraco do espelho está fechado
agora eu tenho que ficar aqui
com um olho aberto, outro acordado
no lado de lá onde eu caí

pro lado de cá não tem acesso
mesmo que me chamem pelo nome
mesmo que admitam meu regresso
toda vez que eu vou a porta some

a janela some na parede
a palavra de água se dissolve
na palavra sede, a boca cede
antes de falar, e não se ouve

já tentei dormir a noite inteira
quatro, cinco, seis da madrugada
vou ficar ali nessa cadeira
uma orelha alerta, outra ligada

o buraco do espelho está fechado
agora eu tenho que ficar agora
fui pelo abandono abandonado
aqui dentro do lado de fora

Rosa Celeste (UMPG Brasil) / Warner Chappell

Bicho de sete cabeças, 2001.

Pedaço de mim

Chico Buarque/1977-78

Para a peça *Ópera do malandro*, de Chico Buarque

Oh, pedaço de mim
Oh, metade afastada de mim
Leva o teu olhar
Que a saudade é o pior tormento
É pior do que o esquecimento
É pior do que se entrevar

Oh, pedaço de mim
Oh, metade exilada de mim
Leva os teus sinais
Que a saudade dói como um barco
Que aos poucos descreve um arco
E evita atracar no cais

Oh, pedaço de mim
Oh, metade arrancada de mim
Leva o vulto teu
Que a saudade é o revés de um parto
A saudade é arrumar o quarto
Do filho que já morreu

Oh, pedaço de mim
Oh, metade amputada de mim
Leva o que há de ti
Que a saudade dói latejada
É assim como uma fisgada
No membro que já perdi

Oh, pedaço de mim
Oh, metade adorada de mim
Leva os olhos meus
Que a saudade é o pior castigo
E eu não quero levar comigo
A mortalha do amor
Adeus

[Marola Edições Musicais](#)

Ópera do malandro, 1979

Sumário

Resumo	p. vii
Abstract	p. viii
1 – Introdução	p. 1
2 - As diferentes definições de angústia em Freud	p. 8
2.1 - Neurose de angústia	p. 10
2.2 – Um sujeito afetado pelo desejo	p. 17
2.3 – Inibição, sintoma e angústia	p. 23
3- A angústia da castração	p.35
3.1 – Uma introdução ao objeto <i>a</i> pela via imaginária	p. 36
3.2 – <i>Vorlust</i> e <i>Verlust</i>	p. 42
3.3 – O significante fálico	p. 48
3.4 – O desejo da castração	p. 51
4 – O angustiante objeto na sustentação da linguagem	p.59
4.1 – A função do significante	p. 60
4.2 – A cessão do objeto	p. 65
4.3 – A angústia entre o gozo e o desejo	p. 70
4.4 – Kant e a função do objeto <i>a</i>	p. 74

5 – A ciranda dos objetos	p. 88
5.1 – O objeto como corte	p. 89
5.2 – A mama	p. 92
5.3 – As fezes	p. 96
5.4 – A fase fálica	p. 100
5.5 – O olho	p. 106
5.6 – A voz	p.111
5.7 – O homem dos lobos	p. 119
5.7 – Um ciclo	p. 123
6 – Considerações finais	p. 125
Referências bibliográficas	p. 140

1 – Introdução

“Trata-se efetivamente de concepções, isto é, de trazer à luz as representações abstratas corretas, e de aplicá-las à matéria bruta da observação, que permitirá fazer com que delas saiam a ordem e a transparência” (FREUD, (1933[1932]/1996), p.85). É com essas palavras que Sigmund Freud abre a trigésima segunda das novas conferências introdutórias à psicanálise, anunciando que irá falar de angústia e vida pulsional. E há um motivo especial para ele utilizar o termo “concepção”. É preciso *conceber*, produzir uma maneira de se tratar a angústia, já que, segundo Freud, ela aponta para o que não se revela abertamente na experiência nem em representações que tentem abrangê-la.

De um lado, o que irrompe na angústia não se torna mais claro quando ela é observada em ataques fóbicos, nem quando surge concomitante aos sintomas, ou ainda quando o sujeito traz notícias dela por atos ou através da fala. Freud sublinha que o problema levantado pela angústia de modo algum reside em “alguma insuficiência das observações” (ibid.), já que, para essas se tornarem compreensíveis, devem ser estruturadas por concepções. De outro lado, tampouco as especulações que têm origem na angústia podem ser de qualquer valia para a formalização do que ela demarca, uma vez que, nessa esfera, “a reflexão especulativa desempenha uma parte insignificante” (ibid). Pelos caminhos dos artificios teóricos e pela implicação lógica estabelecida entre representações, a angústia revela-se irreduzível. Por si mesmas, as representações não representam nada, sendo também preciso que elas sejam organizadas pelas concepções.

O que permite a consolidação da concepção de angústia, se nem há realidade que esteja a princípio pronta para apreender aquilo que a angústia invoca, nem a mera articulação especulativa de representações é capaz de o fazer? Os limites que a angústia impõe são estreitos. Jacques Lacan se depara com o mesmo problema ao dedicar o trabalho de um ano de seu ensino ao tema da angústia. Depois de ter-se preocupado, nos anos anteriores, em mostrar a prevalência da incidência significativa no campo do sujeito, Lacan empenha-se, no seminário *A angústia* (1962-63/2005), em dar forma àquilo que precisa ser concebido para “(...) devolver ao simbólico o lugar exato que lhe

cabe na constituição e na tradução da experiência (...)” (p.99). Por mais que Lacan reconheça o papel da estrutura simbólica na constituição da experiência, ainda assim, o campo do significante revela-se insuficiente para dizer algo acerca do que engendra a angústia.

Se Freud diz que, quanto à angústia, se trata “efetivamente de concepções”, a questão a ser formulada não é como definir a angústia por meio do significante ou da experiência de cuja sustentação ele participa, mas, ao contrário, a problemática que se coloca é sobre a maneira da concepção de angústia permitir ao campo simbólico ter a função que lhe é devida. O que Freud aponta, na *Interpretação dos sonhos* (1900/1996), quando ele diz que os pensamentos inconscientes são peculiares tanto à vida onírica quanto à formação dos sintomas neuróticos¹, e que Lacan postula, ao colocar o inconsciente estruturado como uma linguagem (LACAN, 1953a/1998), é que o significante se coloca anteriormente ao sujeito. Pensamentos inconscientes mostram a incidência significativa como prévia à constituição do sujeito, de maneira que esse não pode ser admitido como estando “exaustivamente na consciência” (LACAN, 1962-63/2005, p. 100) por haver nele algo que fala. Se existem significantes estruturando a experiência do sujeito, sua vida cotidiana, as ações mais banais, eles não são capazes de serem abordados por nenhuma intuição que tenha origem na consciência (LACAN, 1962-63/2005, p. 100).

Por mais que o campo simbólico se apresente numa anterioridade, ele não é um dado natural, como uma determinação que estrutura espontaneamente o campo da experiência do sujeito. Para que o próprio sujeito surja, tem de haver um trabalho para ele chegar a sustentar-se na cadeia significativa. Algo deve garantir as representações simbólicas que determinam o sujeito, ainda que essas não lhe sejam conscientes. É, então, no trabalho de dar sustentação ao simbólico, que a concepção de angústia se apresenta, pois, tal como ocorre na própria elaboração da concepção de angústia, trata-se de um posicionamento a ser tomado para que a função da dimensão significativa seja assegurada.

A angústia é esse corte – esse corte nítido sem o qual a presença do significante, seu funcionamento, seu sulco no real, é impensável; é

¹ “Pode ser demonstrado que tudo de que podemos libertar-nos são idéias intencionais que nos são conhecidas; assim que houvermos feito isso, idéias intencionais desconhecidas, inconscientes, tomam conta e, daí por diante, determinam o curso das idéias involuntárias” (FREUD, 1900/1996, p.563).

esse corte a se abrir, e deixando aparecer o que vocês entenderão melhor agora: o inesperado, a visita, a notícia aquilo que é tão bem exprimido pelo termo “pressentimento”, (...) o *pré-sentimento*, o que existe antes do nascimento do sentimento. O que esperávamos, afinal de contas e que é a verdadeira substância da angústia, é o *aquilo que não engana*, o que está fora de dúvida (LACAN, 1962-62/2005, p. 88).

Enquanto não se conhecem os significantes que tomam parte na constituição da experiência, é possível se enganar, ter dúvidas, equivocar-se. *Qual é a determinação simbólica em que o sujeito se ancora?* – essa pergunta é completamente plausível pelo lugar de incerteza em que se pronuncia. Não obstante, quanto à angústia, não há dúvidas, não há engano em seu âmbito, a angústia “não é a dúvida, a angústia é causa da dúvida” (ibid.). Assim, para que o significante ocupe o lugar que lhe cabe na tradução da experiência, é preciso não se ater diretamente à sua função, mas à certeza indicada pela angústia. É apenas no corte da angústia que o significante realiza seu sulco no real e, na abertura desse corte, desponta o que está em jogo em toda posição a ser tomada frente à angústia.

No caminho da elaboração da concepção de angústia em psicanálise, houve erros, caminhos errados que foram tomados, equívocos, recuos e retificações. O que esta dissertação se propõe apontar é justamente como isso é feito em Freud, e depois como Lacan prossegue no caminho por ele deixado. A dissertação não se apresenta, contudo, como uma tentativa de *organizar* todos os passos que foram dados para a constituição da concepção de angústia em psicanálise, mas de segui-los e refazer as passagens traçadas por esses analistas². Primeiramente, o trabalho situa os momentos nos quais a obra de Freud elabora a concepção de angústia; em seguida, examina como as considerações freudianas se sustentam ante as articulações feitas por Lacan; e, finalmente, delinea como a concepção de angústia é forjada no ensino lacaniano. Mais do que confrontar as diversas maneiras como a angústia encontra-se em Freud, ou ainda compará-las com Lacan, para ver qual delas melhor se sustenta, o trabalho considera de

² Esse é o trabalho que Lacan mesmo propõe ao falar acerca de como ler a obra freudiana: “não lhes dou de Freud textos selecionados. Se vocês se puserem a ler Freud, como parece estar começando a acontecer, eu insistiria em lhes aconselhar a lê-lo na íntegra, sem o que vocês correrão o risco de cair em trechos que talvez não sejam também selecionados, mas que nem por isso deixarão de ser fonte de toda sorte de erros, ou até de falsos reconhecimentos. Vocês devem ver em que lugar se situa um determinado texto, não digo no desenvolvimento de uma reflexão (...), mas no desenvolvimento de uma pesquisa, do esforço de alguém que, ele sim, tem uma certa idéia de seu campo magnético, por assim dizer, e de que só pode atingi-lo por um certo desvio. É pelo conjunto do caminho percorrido que convém julgar cada um de seus desvios” (LACAN, 1957-1958/1999, p. 407-408).

que modo essas concepções, ao serem formuladas, tocam num ponto nevrálgico da questão da angústia.

Levou tempo para que a concepção de angústia se estabelecesse na psicanálise, mas, desde a primeira vez em que surge nos escritos de Freud, ela se aproxima do que será possível encontrar, após setenta anos, na proposta de Lacan. Se a angústia diz respeito ao ponto de uma certeza, uma “certeza assustadora” (ibid.), resta buscar aquilo de que ela é função e que não escapa de nenhuma de suas elaborações. Em última instância, é a partir da angústia, como *causa da dúvida*, que se fazem tentativas de constituir sua concepção. Não é a angústia que está sendo colocada em questão, mas as suas definições, enquanto formalizadas por significantes, que são indagadas. A riqueza do significante *concepção*, trazido por Freud, é que ele indica não apenas uma referência simbólica, mas, sobretudo, uma posição frente àquilo de que a angústia é uma advertência. O que interessa, enfim, são as posições que Freud e Lacan tomaram frente à angústia, para que essa possa ser concebida.

Significantes são insuficientes para realizar uma concepção de angústia por uma só razão: a angústia invoca o que é irreduzível à cadeia significante, o que nela não se sustenta. Se o significante participa da constituição da experiência, também há um real que nenhum significante é apto para representar. Esse real, não só diverso da função significante, mas principalmente irreduzível a ela, é o que a angústia assinala.

Do real, portanto, de uma forma irreduzível sob a qual esse real se apresenta na experiência, é disso que a angústia é sinal. Tal é o fio condutor a que lhes peço que se atenham, para ver aonde ele nos levará (LACAN, 1962-63, p. 100).

O real assinalado pela angústia pode ser divisado na primeira vez que Freud chega a concebê-la como parte de um processo que invade o sujeito ao não poder ser psiquicamente representado. Essa primeira abordagem da angústia em psicanálise postula que, uma vez que a libido não ocorra, pelo investimento da excitação sexual em representantes psíquicos, a tensão acumulada no corpo se transforma em angústia. Assim, a primeira concepção freudiana da angústia já indica o lugar de algo que não se vincula a nenhuma representação psíquica, uma vez que a angústia surge como a expressão da falta de um traço, da qual o simbólico não pode se precaver (FREUD,

1895 [1894] /1996). No lugar em que deveria haver uma representação que levasse o sujeito à realização do ato sexual, irrompe a angústia.

Ao considerar como Freud trata a angústia no período de 1915, é possível vê-la de maneira diferente em relação à elaboração anterior. Contudo, nesse contexto, a angústia também demarca o lugar de um real irredutível ao indicar uma impossibilidade nas malhas da representação. O ponto chave desse delineamento está na disjunção que Freud realiza entre o representante psíquico recalçado e o montante de seu investimento capaz de transferir-se para outros representantes. Sob essa perspectiva, é possível que não haja pareamento do representante com o que ele representa, já que um representante que contenha a carga afetiva de outro representante pode expressar a cota de investimento que, originalmente, não é a dele (1915a/1996). A ênfase da concepção de angústia, nesse período, não se situa na representação, mas naquilo que não é representável, sendo na cota do investimento pulsional que se encontra o afeto da angústia. Toda vez que um representante psíquico, afastado da consciência pelo processo de recalque, puder transferir sua cota pulsional para um outro representante, a cota de afeto desse último será angustiante.

Já em torno de 1920, Freud afirma que há uma parcela do recalçado impossível de ser lembrada através de representações. E acrescenta que, no ponto em que o sujeito está impedido de lançar mão de significações, é que surge a repetição (1920/1996). A discussão que Freud levanta gira em torno de repetições que não incluem a possibilidade de algum prazer, como sonhos traumáticos de guerra, nos quais o sujeito sonha compulsivamente com o momento de um acidente que sofreu. A tese de Freud é que, na repetição de tal experiência, o sujeito emite o sinal de angústia para tentar conter retrospectivamente o estímulo introduzido pela experiência traumática (1926 [1925]/1996). A angústia surge no real em que o sujeito repete uma experiência por não conseguir inscrevê-la sob os termos de uma representação psíquica. Mais uma vez, em Freud, a concepção de angústia extrapola o ponto em que a representação se organiza, dizendo respeito a uma compulsão estabelecida em torno de um ponto psiquicamente irrepresentável. O primeiro capítulo da dissertação dedica-se aos momentos que se impuseram a Freud na elaboração da concepção de angústia.

O segundo capítulo aborda o trabalho de Lacan frente ao ponto em que Freud deixa suas reflexões em relação à angústia. Para introduzir sua concepção de angústia,

Lacan inevitavelmente discute algumas questões que ele encontra em Freud, tal como a afirmação de que a angústia advém da perda do objeto (1926 [1925]/1996). Para isso, essa etapa da dissertação delimita como Lacan introduz a questão da castração em relação a Freud, para quem a ameaça de castração se constitui como a perda insuperável diante da qual os sujeito recuam angustiados. Lacan questiona o quanto a ameaça provocada pela castração pode ser angustiante e propõe a falta como parte da estrutura simbólica na qual o sujeito se torna desejante. A tarefa deste capítulo foi relacionar a angústia e o desejo de maneira íntima e, concomitantemente, abrir a possibilidade de uma distinção entre os dois. O problema é como aquilo que tem a função de animar o desejo pode, ao mesmo tempo, suscitar a angústia. Esse capítulo aponta que, além da angústia não ser sem objeto (LACAN, 1962-63, p. 101), é esse mesmo objeto, enquanto perdido, que ocupa a função de causar o desejo.

Uma vez demarcado o que é indispensável à angústia, o terceiro capítulo mostra a posição possível de ser tomada frente à angústia, chamada por Lacan de *cessão* do objeto (LACAN, 1962-63, p. 340). É através da cessão que o desejo se sustenta por um objeto constituído nas perdas que atingem o corpo. Frente à angústia, o ato da cessão produz um o objeto que, ao se apresentar na impossibilidade de ser recuperado pelas vias do significante, torna o próprio campo simbólico o circuito onde o sujeito procura o que lhe foi extirpado. A angústia, ao apontar para o que não pode ser situado entre significantes, convoca a consecução de uma perda, introduzida de maneira correlata a certas partes do corpo passíveis de secção. Dessa maneira é que se observa como a encarnação do significante depende efetivamente de um objeto colocado como pura ausência. O sujeito e o corpo levam marca de uma perda irrecuperável e impossível de se inscrever pelo encadeamento significante. Por outro lado, a dimensão significante apenas é acessível se a secção do objeto for impressa na carne.

Por último, o quarto capítulo refaz as etapas do desenvolvimento libidinal, propostas por Freud e seguidas por Lacan, referente ao ato que constitui o resto objetual a partir das várias formas que resultam do desenvolvimento da libido. Se o objeto do desejo é definido como a perda necessária, heterogênea ao campo do significante, se o objeto é o vazio essencial em que se estrutura o desejo, “a maneira mais segura de abordar esse algo perdido é concebê-lo como um pedaço do corpo” (LACAN 1962-63/2005, p.149). Será realizado, então, o circuito da série dos objetos que

participam da constituição do desejo: o seio, o cíbalo, o falo, o olho e a voz, sublinhando a dimensão das sucessivas perdas que ocorrem na constituição da função do objeto causa do desejo. É assim que a concepção de angústia se estabelece na psicanálise, sendo referida à função da causa do desejo no instante em que um ato permite a cessão de um objeto encravado no corpo. Nessa última parte da dissertação, considera-se a cessão do objeto como tomada de posição frente à angústia, para o estabelecimento do desejo.

Tanto na formalização da concepção de angústia (para que se dê o lugar do significante na experiência), quanto no que se trata de fazer para que o sujeito se constitua no campo do significante, um aspecto só está em questão: a cessão do objeto feita diante da angústia. Há muitas possibilidades de se posicionar diante da angústia, mas o que se mostra ao longo do trabalho é como seu instante, prévio à cessão, pode produzir do sujeito do desejo. Atravessar a angústia tendo cedido o objeto é a sustentação de um desejo. Como diz Lacan, “na análise (...), devemos deparar, na elaboração dos conceitos, com o mesmo obstáculo reconhecido como o que constitui [na clínica] os limites da experiência analítica - a saber, a angústia de castração” (LACAN 1962-63/2005, p.281). Como a constituição da angústia é o que realiza a inserção do sujeito desejante no simbólico, a própria elaboração da concepção de angústia não pode ser instituída, no campo da psicanálise, sem que se dê um destino à própria angústia.

2 - As diferentes definições de angústia em Freud

Enquanto encontrava-me no aposento ao lado, ouvi uma criança, com medo do escuro, dizer em voz alta: 'Mas fala comigo, tia. Estou com medo!' 'Por que? De que adianta isso? Tu nem estás me vendo.' A isto a criança respondeu: 'Se alguém fala, fica mais claro' (FREUD, 1917a [1916-17]/1996, p. 408).

Este capítulo se dedicará a definir como Freud conduz a questão da angústia em seu trabalho na psicanálise. A angústia se insere na obra de Freud da mesma forma que o pensamento nela encontra-se orientado: por um caminho que avança através de recuos, abandono de concepções, retificações e cortes com relação a tudo aquilo que outrora foi sustentado. Não se encontra em Freud apenas um encaminhamento ao estudo do problema da angústia, nem ela chega a ser definida em um só golpe. Apenas pode se considerar a função do termo *angústia* na psicanálise ao tomá-lo por suas reformulações e pelos sucessivos cortes que sobrevieram pontualmente em sua direção.

Freud, na tarefa de inaugurar e delimitar o campo da psicanálise, acabou-se deparando com impasses que só foram ultrapassados por ele se submeter às limitações decorrentes das próprias noções que produziu. A noção de angústia não escapa às

radicais modificações deste pensamento ‘perpetuamente aberto à revisão’³ que é o de Freud. Ela foi redefinida em todas as ocasiões em que o contexto dos problemas exigiu uma mudança de posição. Por conseguinte, a possibilidade de situar a angústia em Freud está no reenvio de seu termo aos problemas que ela visou responder em diferentes contextos.

De início, este capítulo exclui a possibilidade de que as reformulações freudianas acerca da angústia tenham partido de problemas descritos como simples, precários e turvos, e que depois tenham chegado à lucidez de um avanço extraordinário. Tendo a obra freudiana seguido um percurso, é possível – na medida em que, privilegiadamente, tem-se acesso à perspectiva de como as questões foram conduzidas em toda sua extensão, e, sobretudo, munidos da retomada que Lacan fez sobre ela – localizar, em cada etapa de suas constantes reformulações, o que há de profundamente legítimo na colocação de um problema e o que nele pode ser considerado um obstáculo⁴. Por intermédio do que emergiu do processo de formulação da obra freudiana, quando a psicanálise já estava edificada e consolidada, pode-se, então, adotar um olhar sincrônico e encontrar o que, na concepção da angústia, se manteve como característico de sua função e quais foram os obstáculos que tiveram de ser superados para que ela se tornasse inerente ao campo de problemas da psicanálise.

Para estruturar os cortes por meio dos quais a angústia é definida por Freud, este capítulo demarcará três contextos de sua obra. Em primeiro lugar será visto como a neurose de angústia é definida por Freud como proveniente de uma excitação sexual que, impedida de obter tradução junto aos representantes psíquicos, é descarregada como angústia. A angústia surgindo através de um acúmulo de excitação sexual que acoisa o sujeito em seu corpo será o ponto de partida do capítulo. Em segundo lugar, será demarcado o período em que Freud se dedicou a trabalhar a questão da angústia

³ A expressão é de Lacan, como nos indica a passagem: “O pensamento de Freud é o mais perpetuamente aberto à revisão. É um erro reduzi-lo a palavras gastas. Nele, cada noção possui vida própria” (LACAN, 1953-54/1983, p. 9).

⁴ Bachelard é quem fala de obstáculo, definindo-o como obstáculo epistemológico. Apesar de Bachelard cunhar o termo referindo-o ao conhecimento científico, neste caso, podemos adotá-lo na perspectiva da obra freudiana, uma vez que o apontamento diz respeito aos cortes necessários a uma construção teórica: “o real nunca é ‘o que poderia se achar’ mas é sempre o que se deveria ter pensado. O pensamento empírico torna-se claro depois, quando o conjunto de argumentos fica estabelecido. Ao retomar um passado cheio de erros, encontra-se a verdade num autêntico arrependimento intelectual. No fundo, o ato de conhecer dá-se contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito é obstáculo à espiritualização” (BACHELARD, 1938/1996, p. 17).

nos sonhos, principalmente em relação a sua tese de que todo sonho é a realização de um desejo, como também se delimitará a dimensão da angústia no texto *O recalque* (1915/1996). Através do processo formador dos sonhos e do mecanismo que Freud constrói no recalque, a angústia é colocada como algo remetido à incidência dos investimentos libidinais do sujeito. Assim é que se constrói a inicial aproximação da função da *angústia* com o campo do desejo na psicanálise.

Por último, o capítulo abordará a angústia tomando por base o texto *Inibição, sintoma e angústia*, de 1925 (1926/1996), enfatizando o problema que ali é introduzido ao se colocar a angústia em referência à perda do objeto. Há uma modificação estrutural que Freud faz em sua concepção de angústia nesse artigo, de maneira que ela passa a se situar como o sinal de um perigo que ameaça o sujeito: a castração. Também será abordado, em seguida, o modo como Lacan se posiciona perante a vinculação estabelecida por Freud entre a angústia e a ameaça de castração. O desenho que restará depois de serem percorridos os diferentes instantes da angústia no texto freudiano será a porta de entrada para os outros capítulos deste trabalho, onde se verá como o ensino de Jacques Lacan introduz a angústia por uma via que, ao enfatizar a dimensão inaugurada por Freud quanto ao desejo, pode ser considerada um novo corte da operacionalização do termo angústia na psicanálise.

2.1 Neurose de angústia

O termo angústia surgiu muito precocemente nas colocações de Freud, sendo primeiramente vinculado ao que ele chama de “neuroses de angústia”. O interesse de Freud pela angústia pode ser observado já nas cartas enviadas a Wilhelm Fliess no período em que escreveu com Josef Breuer a *Comunicação preliminar em Estudos sobre histeria* (FREUD e BREUER, 1893-1895/1996). Quanto à questão da angústia, destacam-se os documentos dirigidos a Fliess: *Rascunho A* (FREUD, 1950 [1892?]/1996), *Rascunho B* (FREUD, 1950 [1893a]/1996) e *Carta 14* (FREUD, 1950 [1893b]/1996), nos quais Freud aponta a prevalência da sexualidade na etiologia da neurose de angústia, descreve sua sintomatologia e a contrasta com a neurastenia. Já em *Rascunho E* (FREUD, 1950 [1894?]/1996), cujo nome é “*Como se origina a*

angústia?”, e *Rascunho F* (FREUD, 1950 [1894]/1996), Freud estabelece as diferenças fundamentais entre a angústia psiconeurótica e aquela que opera na neurose de angústia, traçando os elementos de seu mecanismo e esboçando a sua etiologia. As problemáticas levantadas por tais textos (principalmente o *Rascunho E*) culminam no primeiro artigo publicado por Freud dedicado às questões da angústia: *Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada neurose de angústia* (FREUD, 1895 [1894] /1996).

Desde o início de suas pesquisas no campo da neurose, Freud já apontava que os sintomas da neurastenia (a saber, pressão intracraniana, propensão à fadiga, irritação espinhal e dispepsia com flatulência e constipação, [FREUD, 1895 [1894] /1996, p. 93 e 1898/1996, p. 255]) baseavam-se em fatores sexuais da vida dos sujeitos (FREUD, 1893a/1996, p. 223). Segundo ele, os neurastênicos são sujeitos com vida sexual empobrecida por alta frequência de emissões de produtos sexuais, por exemplo, pela masturbação (FREUD, 1898/1996, p. 255). Depois de mostrar que essa afecção está intimamente ligada à sexualidade dos sujeitos, Freud se incumbiu da tarefa de distingui-la da neurose de angústia e é também pela via sexual que o faz. Descartando a idéia de que a neurose de angústia seria um prolongamento da angústia que pode surgir na relação sexual (por questões psíquicas que afligiriam os sujeitos), Freud diz que de modo algum ela é “continuada, lembrada, histérica” (FREUD, 1950 [1894?]/1996, p. 235), sendo, ao contrário, proveniente de uma excitação sexual que permanece no registro somático, físico.

No primeiro tempo da angústia na obra de Freud, enquanto a neurastenia está ligada a um “empobrecimento da excitação” sexual, a neurose de angústia se define por um “acúmulo de excitação” que acomete o sujeito (FREUD, 1895 [1894]/1996, p. 114-15), de maneira a se tratar “de uma questão de acumulação física de excitação — isto é, uma acumulação de tensão sexual física” (FREUD, 1950 [1894?]/1996, p. 237). Porém, a angústia não pode ser simplesmente localizada no acúmulo da excitação, é preciso que haja a transformação do acúmulo de tensão sexual em angústia.

Visto que absolutamente nenhuma angústia está contida no que é acumulado, a situação se define dizendo-se que a *angústia* surge por *transformação* a partir da tensão sexual acumulada (ibid., grifos do autor).

A concepção da angústia surgindo a partir da transformação do acúmulo de tensão sexual é uma posição que Freud sustenta durante muito tempo, só abandonando-a em 1925, no texto *Inibição, sintoma e angústia* (1926 [1925]/1996). Porém, em torno de 1894, a preocupação de Freud foi situar a angústia na transformação de uma tensão física que encontrou impedimentos para ser escoada do corpo.

O esquema freudiano que associa a satisfação à descarga da tensão presente no organismo é enunciado desde *Projeto para uma psicologia científica* como o “princípio da inércia neuronal”, segundo o qual há uma tendência dos neurônios a se desfazerem da quantidade de energia que lhe é investida (FREUD, 1950 [1895]/1996, p 349). Esse princípio percorre a obra de Freud e chega ao artigo *Além do princípio do prazer* (1920/1996) sob o nome de “princípio de constância”, onde Freud sustenta (agora não mais em termos neurológicos, como em *Projeto*) que “o aparelho mental se esforça por manter a quantidade de excitação nele presente tão baixa quanto possível, ou, pelo menos, por mantê-la constante” (FREUD, 1920/1996, p. 18). Segundo o modelo desse esquema, certos cuidados que os sujeitos tomam em suas vidas para evitar a descarga da tensão sexual seriam a razão de dificuldades que eles obteriam ao ir contra a tendência do organismo de manter o mais baixo possível o nível de excitação (FREUD, 1950 [1894?]/1996, p. 238). Freud associa a neurose de angústia principalmente ao coito interrompido em razão desta prática envolver uma estimulação física completamente incapaz de produzir uma descarga que seja adequada ou suficiente.

O coito interrompido, como um método contraceptivo, poderia, com o tempo, conduzir os sujeitos à neurose de angústia por tornar a relação sexual incapaz de produzir uma satisfação suficiente para seus praticantes. A preocupação com o homem ter o orgasmo “do lado de fora” age como uma tarefa distrativa aos sujeitos que, no coito, tem a principal tarefa de dominar psiquicamente o afeto sexual através de sua transformação a partir da tensão física (FREUD, 1895 [1894] /1996, p. 111). Freud considera o coito entre o homem e a mulher como produtor de uma excitação sexual somática que normalmente se torna um estímulo para a psique. A excitação física deve crescer continuamente até atingir certo nível, vencendo a “resistência da via de condução intermediária até o córtex cerebral” e, assim, conseguindo “expressar-se como um estímulo psíquico” (FREUD, 1895 [1894]/1996, p. 109). Portanto, para

Freud, há uma dimensão física que deve transpor a tensão para a dimensão psíquica, de maneira a produzir o que ele chamará de libido (1950 [1894?]/1996, p. 238).

Assim, existe uma tensão física que se impõe ao sujeito como uma exigência de seu corpo, mas que é apenas percebida psiquicamente na ultrapassagem de um certo limiar. Depois de atingir um certo nível, a excitação entra em contato com um grupo de idéias sexuais e ganha uma significação psíquica. Uma vez a libido sendo despertada, o sujeito é constrangido a se engajar na busca de uma maneira específica para que tal afeto sexual se libere do sistema psíquico (ibid.). Essa é a “ação específica” descrita por Freud no *Projeto* (FREUD, 1950 [1895] /1996, p 349), a qual, no caso dessa excitação sexual transformada em libido, refere-se à consumação do ato sexual. É apenas através do estado de tensão libidinal que o sujeito será impelido à ânsia de produzir a ação que sustente a descarga psíquica (FREUD, 1895 [1894] /1996, p. 109).

No caso do coito interrompido, por conseguinte, não é possível realizar a descarga de maneira satisfatória porque a tensão física, ao não poder ser transformada em um afeto libidinal, deixa de atingir o grupo de representantes psíquicos condizentes com a sexualidade. Sem a ativação desse grupo psíquico, não há como os sujeitos ansiarem pela descarga promovida pela ação específica, ou seja, a tensão sexual somática permanece enraizada no corpo sem encontrar saída, e o único modo de ela conseguir se escoar é através de sua transformação em angústia. O temor das conseqüências da relação sexual (no caso do coito interrompido, o medo da gravidez, o que pode ser estendido ao uso do preservativo, também capaz de prevenir doenças venéreas) não produz a angústia diretamente, mas é o que, segundo Freud, pode ser o fator etiológico preponderante na neurose de angústia, por conduzir o sujeito à utilização de medidas preventivas durante a consecução do coito. Desse modo, tendo a atenção voltada para outro objetivo que não a dominação da tensão e sua transformação em afeto sexual, a excitação se mostraria deficiente para a realização da ação específica (FREUD, 1950 [1894?]/1996, p. 239).

Outro fator que Freud indica ser responsável pela produção de angústia no caso do coito interrompido é o fato de o homem o praticar sem consideração pelo curso de excitação na mulher (caso em que ela cairá vítima da neurose de angústia) ou aguardar a satisfação da mulher e, assim, dirigir voluntariamente o coito, adiando o momento do orgasmo (adquirindo ele a neurose de angústia) (FREUD, 1895 [1894] /1996, p. 102).

Nesses casos, na relação sexual, uma excitação seria fisicamente despertada, acumulada no corpo, mas não encontraria intensidade suficiente para ganhar significação psíquica e despertar o afeto sexual. De um lado, o desejo libidinal segue se degradando nos sujeitos que praticam o coito interrompido e, de outro, a excitação sexual física acumula-se, sem ser traduzida em termos psíquicos, de modo que se verifica, como conseqüência, o que Freud chama de uma “alienação entre as esferas psíquicas e somáticas” (FREUD, 1895 [1894]/1996, página 111). A neurose de angústia pode ser definida, então, como o hiato entre a tensão sexual física que acometeria o corpo do sujeito e o que este seria capaz de significar psiquicamente. A angústia, nesse primeiro momento de elaboração na obra freudiana, é especificamente considerada o *afeto* que sobrevém no lugar da *libido*, caso a excitação somática não obtenha acesso às representações psíquicas.

Todas essas indicações - de que estamos diante de um acúmulo de excitação; de que a angústia, provavelmente correspondente a essa excitação acumulada, é de origem somática, de modo que o que se está acumulando é uma excitação somática; e ainda, de que essa excitação somática é de natureza sexual e acompanhada por um decréscimo da participação psíquica nos processos sexuais -, todas essas indicações, dizia eu, levam-nos a esperar que o mecanismo da neurose de angústia deva ser buscado numa deflexão (desvio) da excitação sexual somática da esfera psíquica e no conseqüente emprego anormal dessa excitação (FREUD, 1895 [1894]/1996, página 108-09).

Fora a prática do coito interrompido, outras situações são enumeradas por Freud como capazes de levar os sujeitos à neurose de angústia (FREUD, 1895 [1894]/1996, página 101-103). A angústia pode surgir (1) no caso de pessoas virgens ou adolescentes, em seus primeiros contatos com os problemas sexuais, na medida em que, sendo ainda insuficiente o desenvolvimento da sexualidade nessas pessoas, a excitação produzida pela atividade genital não encontraria no sistema psíquico um grupo de idéias disponíveis para captá-la. A angústia também advém (2), nos casos em que há uma tentativa de suprimir a sexualidade, em pessoas que são voluntariamente abstinentes, como beatos e beatas, ou aquelas que têm um horror excessivo a tudo que é sexual. Há possibilidade da angústia (3) no declínio da sexualidade psíquica quando os sujeitos chegam à senescência ou ao climatério, e se deparam com a diminuição da

potência sexual ou ainda com a insuficiência da libido. A masturbação (4) também pode conduzir à angústia caso os sujeitos tenham, através dela, se tornado neurastênicos, de maneira a serem intolerantes a um acúmulo de tensão física (pois esse modo de satisfação leva os sujeitos a habituarem-se com uma ausência de tensão). De maneira geral, esses são os casos em que um considerável desenvolvimento da tensão sexual do corpo ocorre sem que seja psiquicamente ligado. Não sendo convertida em afeto sexual pela transformação psíquica, a excitação acaba se transformando no afeto da angústia⁵.

Freud vê a necessidade de criar a “neurose de angústia” ao perceber que todos os seus elementos poderiam ser agrupados em torno do sintoma da angústia, ou seja, em todos os casos a angústia surgiria como um afeto no lugar em que não houve a criação da libido psíquica, nem a realização da ação específica necessária ao ato sexual:

A concepção aqui desenvolvida retrata os sintomas da neurose de angústia como sendo, em certo sentido, substitutos da ação específica omitida posteriormente à excitação sexual (FREUD, 1895 [1894]/1996, p. 112).

Na neurose de angústia, os sintomas são descritos por Freud como ansiedade, inquietação, dispnéia, palpitações, expectativa angustiada, ataques de angústia, suores, tremores ou calafrios, vertigem locomotora, agorafobia, insônia e pânico noturno, maior sensibilidade à dor e vertigem (FREUD, 1895 [1894] /1996, p. 94-101 e 1898/1996, p. 255). Não obstante, o importante de ser assinalado é que, pela maneira como o mecanismo da neurose de angústia se encontra estruturado, a própria angústia surge como o seu sintoma principal (FREUD, 1895 [1894] /1996, p. 94). Desse modo, a primeira concepção de angústia em Freud aparece sob a forma de um sintoma, ou seja,

⁵ Jorge afirma, em seu livro *Sexo e discurso em Freud e Lacan* (1988), que a neurose de angústia e a neurastenia, no contexto dos primeiros escritos psicanalíticos, ao estarem ligadas a um déficit ou a um excesso no que concerne à atividade sexual, acabam necessariamente afirmando “uma medida certa, exata, correta de sexo” (p.14). A partir de então, o que caracteriza a patologia é um ideal de sexo a ser alcançado. Nesse ideal, além da quantidade, a qualidade do sexo também prescreve as condições para “uma sexualidade sadia”. Na neurastenia, há uma quantidade de sexo excessiva, mas a qualidade se revela deficiente. Ainda que o neurastênico recorra a poluções freqüentes, a qualidade da descarga não é suficiente para resolver de modo adequado a tensão sexual. Por outro lado, estritamente vinculada à qualidade, é a quantidade da excitação não consumada no coito interrompido que faz a tensão sexual revelar-se deficiente. Jorge aponta que essas hipóteses, onde a sexualidade tem que alcançar uma medida exata e obter uma certa qualidade, implica na formulação da maneira correta de obter tal escoamento. Nesse sentido, a categoria do ideal, “a mesma que Freud saberá repudiar tão fortemente mais tarde”, é aquela que diz se é “boa ou má” a vida sexual de um sujeito (p. 14).

na substituição de um processo que não ocorreu, a ação específica que adviria caso houvesse a elaboração psíquica da excitação. É assim que Freud realiza uma comparação entre a histeria e a neurose de angústia, dizendo que, em ambas, há um acúmulo de excitação e uma insuficiência psíquica que dirige o que deveria ser representado sexual e psiquicamente para o campo somático (FREUD, 1895 [1894]/1996, p. 115). Freud acredita, na época, que, enquanto os sintomas da histeria seriam provocados por um conflito psíquico originado no investimento de representantes psíquicos sexuais, a angústia ocorreria como um sintoma na medida em que a excitação somática fosse acumulada.

Por outro lado, se a dispnéia e as palpitações surgem como sintomas da neurose de angústia, essas são as mesmas vias pelas quais a excitação comumente é escoada na relação sexual. Como diz Freud, “A dispnéia e as palpitações fazem parte do coito; e, conquanto sejam habitualmente utilizadas somente como vias auxiliares de descarga, aqui [na neurose de angústia], por assim dizer, servem como as únicas saídas para a excitação” (FREUD, 1950 [1894?]/1996, p. 240). Isso indica que, na neurose de angústia, há uma espécie de “conversão” que não necessita de uma passagem por representantes psíquicos para se estabelecer. O que deveria ser escoado por meio de uma ação específica – ou seja, por um sujeito que, realizando uma série de atos para se relacionar sexualmente com alguém, consegue finalmente, através da palpitação e da dispnéia características da relação sexual, liberar parte da tensão física que o acossa – é simplesmente realizado como um sintoma da neurose da angústia. O trajeto que a excitação normalmente deveria tomar é sair da esfera física, obter significação psíquica e, pelas “vias auxiliares de descarga” (ibid), ser removida do corpo de uma vez por todas. Contudo, na neurose de angústia, tais *vias auxiliares* (a dispnéia e a palpitação) seriam convocadas para o escoamento do afeto da angústia no momento em que não pudessem estar presentes numa relação sexual:

Na neurose de angústia, existe uma espécie de *conversão*, tal como ocorre na histeria; contudo, na histeria, é a excitação *psíquica* que toma um caminho errado, exclusivamente em direção à área somática, ao passo que aqui [na neurose de angústia] é uma tensão *física* que não consegue penetrar no âmbito psíquico e, portanto, permanece no trajeto físico (FREUD, 1950 [1894?]/1996, p. 240-41, grifos do autor).

A única diferença entre as duas neuroses é que, se na histeria todo o problema reside na defesa do eu diante de um representante psíquico de cunho sexual (Cf. FREUD, 1894/1996, p. 59), na neurose de angústia o afeto não surge do recalçamento de uma representação (FREUD, 1895 [1894]/1996, p. 99), pois é a falta de um vínculo da excitação sexual com uma representação psíquica que produz a angústia. Por conseguinte, isso “só pode significar que a origem da angústia não deve ser buscada na esfera psíquica” (FREUD, 1950 [1894?]/1996, p. 235). Assim, a angústia pode irromper para a consciência de uma forma pura, sem que tenha sido despertada nenhuma sequência de representações psíquicas, ou pode surgir sob a forma de uma expectativa ansiosa (sujeitos que pensam em tragédias nas ocasiões em que há apenas uma mera possibilidade de que elas ocorram⁶), na qual a interpretação que estiver mais acessível será vinculada à angústia e resultará em temores de baratas, cobras, de queda de aviões, medo de morrer etc.

Primeiramente, não se pode deixar de assinalar, no primeiro tempo da concepção de angústia em Freud, a distância na qual essa se estrutura em relação à representação psíquica. Freud deixa bem claro, no entanto, em seu texto *Sobre (...) neurose de angústia*, que a angústia pode surgir vinculada a representantes, como na exagerada mania de duvidar de alguns sujeitos e na própria expectativa angustiada (FREUD, 1895 [1894]/1996, p. 95-96). Ou seja, a representação psíquica que falta à excitação é precisamente aquela que diz respeito à sexualidade do sujeito. O que a angústia revela é a falta de uma representação psíquica que leve o sujeito a realizar uma ação específica no campo dos problemas sexuais. Em segundo lugar, a falta de certos representantes psíquicos que possam ser vinculados à excitação sexual faz com que a angústia esteja sempre em estado de “livre flutuação” (FREUD, 1895 [1894]/1996, p. 96), isto é, desvinculada de qualquer cadeia associativa. Da mesma maneira, se a angústia chegar a despertar alguma representação, isto é porque faltou aquela que seria adequada para o escoamento da tensão sexual.

⁶ “Não conheço melhor maneira de descrever o que tenho em mente senão por esse nome e acrescentando alguns exemplos. Por exemplo, uma mulher que sofre de expectativa angustiada pensará numa pneumonia fatal a cada vez que seu marido tossir quando estiver resfriado, e com os olhos da imaginação assistirá à passagem do funeral dele; se, dirigindo-se a sua casa, observar duas pessoas paradas à porta da frente, não poderá evitar a idéia de que um de seus filhos caiu da janela; quando ouve baterem à porta, imagina que sejam notícias da morte de alguém, e assim por diante - sendo que, em todas essas ocasiões, não há nenhum fundamento específico para exagerar uma mera possibilidade” (FREUD, 1895 [1894]/1996, p. 95).

2.2 Um sujeito afetado pelo desejo

Freud, na *Interpretação dos Sonhos*, está inteiramente preocupado com a questão do sentido dos sonhos, ou seja, o sentido latente que permanece oculto à aparência do conteúdo onírico, na realização de um desejo inconsciente. Sua teoria do sentido oculto dos sonhos, segundo ele, pode ser observada claramente pelo uso lingüístico fornecido nas expressões: “eu vivo sonhando com este brinco”, ou “meu sonho é ser jogador de futebol”, ou ainda, como diz Freud, “eu nunca teria imaginado tal coisa, nem mesmo em meus sonhos mais fantásticos!” (FREUD 1900/1996, p. 167). O livro *A Interpretação* descreve o poder dos sonhos infantis em revelar a realização de desejos da forma mais pura possível, como a filha de Freud que, com um ano e sete meses, falava enquanto dormia sobre a sua vontade de comer morangos, “Anna Freud, molangos, molangos silvestes” (FREUD 1900/1996, p.164); fruta que a garota desejava e que havia sido apontada como o motivo dos vômitos e da má indigestão que ela sofrera nos dias anteriores.

Com a tarefa de elucidar porque o sonho é a realização de um desejo, Freud se pergunta muitas vezes, ao longo da *Interpretação*, como alguns sonhos podem chegar a surtir uma sensação de pesar ou desprazer enquanto ocorrem, ou seja, “como podem os sonhos aflitivos e os sonhos de angústia ser realizações de desejos?” (FREUD 1900/1996, p. 170). Frente a essa questão, Freud opera uma disjunção entre aquilo que é o conteúdo *manifesto* dos sonhos e o que neles se afirma de maneira *latente*, uma vez que o conteúdo manifesto pode ser aflitivo e, ao mesmo tempo, ocultar a realização de um desejo afigurado como latente. O que Freud conclui daí é que há uma censura que atua nos sonhos como uma defesa contra a realização do desejo e que a realização onírica desse desejo só pode ser efetuada ao sofrer uma série de distorções em seu sentido (FREUD, 1900/1996, p. 176).

Para dar sustentação ao desejo que se imiscui no material do sonho, apesar da censura investida contra ele, Freud sugere que a realização do trabalho da elaboração onírica ocorre tanto através de uma instância responsável por expressar o desejo no

sonho, como por outra que, ao exercer uma censura sobre esse desejo, promove a distorção de seu material. Como afirma Freud,

Tendo em mente nosso pressuposto da existência de duas instâncias psíquicas, podemos ainda dizer que os sonhos aflitivos de fato encerram alguma coisa que é penosa para a *segunda* instância, mas que, ao mesmo tempo, realiza um desejo por parte da *primeira* instância. São sonhos de desejos, na medida em que todo sonho decorre da primeira instância: a relação da segunda instância com os sonhos é de natureza *defensiva*, e não *criativa* (FREUD, 1900/1996, p. 179-180, grifos do autor).

Se o sonho emerge com um caráter desprazeroso, isso se deve ao impedimento que a distorção onírica realiza de que um desejo seja prontamente revelado. A repugnância causada pela realização de um desejo é justificável ao se concluir que esses sonhos são distorcidos e que neles o desejo é disfarçado a ponto de se tornar completamente irreconhecível. O sonho, como “uma realização (disfarçada) de um desejo ([...] recalcado)” (FREUD, 1900/1996, p. 193), é o resultado de um trabalho em que o ato da censura, através da distorção, chega até mesmo a produzir um certo desprazer ou aflição para que o desejo permaneça devidamente recalcado. Nessa direção, primeiramente, pode-se considerar o desprazer emergido em um sonho como uma construção defensiva que o sujeito erige contra o desejo, pois, uma vez que esse caráter acentuado de desprazer de alguns sonhos seja considerado angustiante⁷, é bem possível que o sujeito se sirva da angústia como um anteparo para se proteger do desejo.

Um exemplo, retirado da *Interpretação*, pode auxiliar a esclarecer tais asserções. Um homem, conhecido de Freud, contou-lhe um sonho para, a princípio, contradizer sua teoria de que os sonhos são realizações de desejo. Dizia ele: “*sonhei (...) que chegava a minha casa de braço dado com uma senhora. Havia uma carruagem fechada em frente à casa e um homem dirigiu-se a mim, mostrou-me suas credenciais de policial e me solicitou que o acompanhasse. Pedi-lhe que me concedesse algum tempo para pôr meus negócios em ordem*” (FREUD, 1900/1996, p. 188, grifos do autor). Indagado por Freud sobre o motivo pelo qual foi dada a ordem de

⁷ É assim que, posteriormente, Freud definirá a angústia: “A angústia então é, em primeiro lugar, algo que se sente. Denominamo-la de estado afetivo (...). Como um sentimento, a angústia tem um caráter muito acentuado de desprazer” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 131).

prisão no sonho, o homem disse que se tratava de “infanticídio”. Depois de uma certa resistência, esse sujeito começa a contar a Freud que ele tivera o sonho logo de manhã, depois de mais uma vez ter mantido relações sexuais com uma moça casada que havia *levado à sua casa* na noite anterior e de quem era amante. Além do mais, ele relatou a Freud que teve o cuidado de realizar o coito interrompido a noite toda com tal senhorita, para que uma gravidez não viesse a tornar público aquele relacionamento.

Freud afirma que o desagradável sonho de estar sendo preso era uma realização de desejo, na medida em que, assim, o homem se tranquilizava com a idéia de que não havia risco de, naquelas relações sexuais, uma criança ter sido concebida, “ou, o que dá no mesmo, que matara uma criança” (FREUD 1900/1996, p. 189). Também há um jogo simbólico com a expressão *levar para casa* aquela dama e *casar-se* com ela, pois, no alemão, o termo para os dois casos é o mesmo - *heimführen*. Tal sujeito levou a senhorita para sua casa sem querer que um filho expusesse a relação dos dois, o que o induz não só a sonhar com a prisão por infanticídio, como a utilizar a própria angústia advinda do coito interrompido como um motivo para disfarçar a realização de seu desejo.

Também não escapa a Freud o fato de que o infanticídio é um crime que só as mães podem praticar contra seus recém-nascidos, o que leva o homem a confessar que, em outra ocasião, uma moça com quem mantinha relações realizou o aborto de um filho que era seu, e que, do mesmo modo, ele havia temido que a gravidez o denunciasse, o que explicava a sua preocupação de que o coito interrompido não fosse suficiente para impedir a gravidez nas relações que precederam ao sonho.

Os sonhos de angústia, segundo Freud, se incluem como uma subespécie dos sonhos de conteúdo aflitivo (FREUD, 1900/1996, p. 194), de maneira que já é possível vislumbrar uma modificação de sua posição em relação ao modo como a angústia foi concebida nos tempos do artigo da neurose de angústia, em 1894. No sonho acima descrito, o desprazer que surgiu em relação ao conteúdo onírico acarreta possibilidade de se considerar a angústia, na *Interpretação*, não em função de uma cota de energia física retida no corpo, mas como uma forma de defesa em relação ao desejo, uma maneira de preservá-lo sob o recalque. O sujeito, que temia a gravidez de suas amantes, não só articulou um sonho em que ele era acometido pelo desagradável mal-estar de ser preso, como até mesmo utilizou a angústia advinda do coito interrompido (tal homem

conhecia as posições que Freud sustentou quanto à angústia em seus artigos sobre a neurose de angústia) como parte da construção onírica que o protegeu do desejo de não ter o filho, ou ainda, de matar a criança (FREUD, 1900/1996, p. 189-190).

Nesse segundo tempo da elaboração, Freud relaciona intimamente a angústia aos processos psíquicos envolvidos no inconsciente, como uma contrapartida do sujeito ao que diz respeito a seu desejo. Na composição da estrutura dos sonhos, Freud afirma que o inconsciente é a instância de onde provém o desejo necessário para a formação do sonho e que sua atividade não “conhece outro objetivo senão a realização de desejos e não tem sob seu comando outras forças senão as moções de desejo” (FREUD 1900/1996, p. 597). Como, em função da censura psíquica, os representantes do inconsciente estão impossibilitados de obter acesso à consciência, estes só conseguem alcançar o objetivo da “realização do desejo” ao transpor suas cotas de energia psíquica para outros representantes localizados no pré-consciente (onde permanecem os representantes psíquicos capazes de se tornar conscientes ou não) (FREUD 1900/1996, p. 590-91). O vínculo que o inconsciente estabelece entre seus representantes e os do pré-consciente, ao dotar esses últimos com um grau de intensidade psíquica que não lhes é própria⁸, é o que possibilita tanto a abertura para a constituição do conteúdo manifesto dos sonhos, quanto a angústia que, a partir de então, torna-se capaz de surgir.

É verdade, contudo, que, na *Interpretação*, considerar a angústia capaz de emergir nos sonhos como uma defesa em relação ao desejo é tomá-la segundo o conteúdo manifesto, do mesmo que Freud, nos tempos de criança, acorda desesperado por ter sonhado com sua mãe, já sem vida, sendo carregada para o seu leito por pessoas com máscaras de bico de pássaros (FREUD 1900/1996, p. 611). É muito diferente dizer

⁸ Como se pode ver, a estrutura que Freud reconhece nos sonhos é a rede simbólica onde ocorre um intrincado jogo de transposição de valores psíquicos entre seus representantes. Ora, o que faz Freud na *Interpretação dos sonhos* senão fundar a operação de leitura do princípio de significância do sonho ao demarcar o modo de funcionamento da estrutura do inconsciente, que, tal como o da linguagem, possibilita a transferência de significações através da articulação significante? Na incidência do significante sobre o significado, os principais mecanismos do trabalho dos sonhos apresentados por Freud são a condensação e o deslocamento. Freud descreve a condensação, *Verdichtung*, como a vertente do trabalho onírico que funciona pela omissão de um pensamento em função de um conteúdo (FREUD, 1900/1996, p. 307). Já Lacan denomina essa função pelo nome metáfora, por nela ocorrer uma superposição de significantes (LACAN, 1957/1998, p. 515). O outro fator do processo onírico distinguido por Freud é o deslocamento, *Verschiebung*, que responde à dissimetria do núcleo central do pensamento do sonho em relação a seu conteúdo, se apresentando como o meio mais adequado para expressar um desejo recalçado ao realizar o trabalho de transferência de intensidades psíquicas (FREUD, 1900/1996, p. 333). Lacan se refere a esse transporte de significação como metonímia (LACAN, 1957/1998, p. 515).

que Freud acordou angustiado pela morte de sua mãe e considerar como, no sonho, que a angústia se encontra disposta em relação ao desejo. Em primeiro lugar, Freud indica que as figuras com bico de pássaros remontam, em sua memória, a deuses egípcios com cabeça de falcão, ilustradas sobre uma tumba pela bíblia de *Philipson* [bíblia alemã com tradução em hebraico]. Em segundo, ele descreve que a lembrança da primeira vez em que ouviu, de um garoto chamado *Philipp*, a expressão vulgar alemã para as relações sexuais, foi o que revelou a articulação inconscientemente realizada entre *Volgeln* [cópula] e *Vogel* [pássaro] (íbid). Assim, de modo algum a angústia que dominou Freud, em seu sonho, dizia respeito à morte de sua mãe, uma vez que seu aparecimento estava fundamentalmente ligado a questões sexuais articuladas pela estrutura de sua língua alemã.

Ao surgir ligada a representações, a angústia pode mesmo ser considerada um arranjo de que o sujeito se vale para evitar as questões concernentes ao desejo, como nesse caso específico em que o filho sonhou com a morte de sua querida mãe. Além do que essas representações dizem sob a forma do conteúdo manifesto (ainda mais radical do que a angústia de Freud em ver sua mãe morta), o que a *Interpretação* mostra quanto à angústia são os fatores sexuais afetando intimamente o sujeito através da realização inconsciente do desejo. A angústia, na *Interpretação dos sonhos*, é a maneira que o sujeito tem de ser *afetado* pelo desejo inconsciente:

Já não há nada de contraditório para nós na idéia de que um processo psíquico gerador de angústia possa, ainda assim, constituir a realização de um desejo. Sabemos que isso pode ser explicado pelo fato de o desejo pertencer a um sistema, *Ics.*, ao passo que foi repudiado e suprimido pelo outro sistema, o *Pcs.* (FREUD 1900/1996, p. 608-09 grifos do autor).

No texto metapsicológico *Recalque*, de 1915, a questão da angústia segue a via aberta pela *Interpretação*. Nesse texto, a exigência do recalque se impõe quando a satisfação de um representante pulsional chega a acarretar desprazer para o sistema psíquico⁹. A partir de então, a operação do recalque nega a entrada desse representante

⁹ “Aprendemos então que a satisfação de uma pulsão que se acha sob recalque seria bastante possível, e, além disso, que tal satisfação seria invariavelmente agradável em si mesma, embora irreconciliável com outras reivindicações e intenções. Ela causaria, por conseguinte, prazer num lugar e desprazer em outro. Em consequência disso, torna-se condição para o recalque que a força motora do desprazer adquira mais vigor do que o prazer obtido da satisfação” (FREUD, 1915a/1996, p.152).

psíquico na consciência e, num segundo momento, condena ao mesmo destino todos os outros representantes que com ele entrarem em associação. Assim se constitui o caráter disruptivo da vida psíquica (FREUD 1915a/1996, p. 153). No entanto, para que o representante psíquico conduza outros representantes ao recalque, é necessário considerar que, ao ser fixado no inconsciente, ele possa deslocar a energia psíquica a fim de obter escoamento da tensão, o que é feito até que se encontrem representantes psíquicos que estejam tão distantes dele mesmo (seja devido a distorções ou pelo grande do número de elos intermediários entre eles) que possam ser admitidos pela consciência – pelo menos até segunda ordem (FREUD 1915a/1996, 154). Portanto, uma vez tenha entrado em operação o mecanismo do recalque, de um lado o representante psíquico permanecerá inconsciente, e, de outro, uma cota de afeto será capaz de se retirar dele para outros representantes.

É a partir da pulsão que um representante obtém seu montante de energia psíquica, contudo, uma vez essa energia seja deslocada para outro representante, ela será chamada por Freud de *afeto* (FREUD 1915a/1996, p. 157). O afeto “corresponde à pulsão na medida em que esta se afasta da idéia e encontra expressão, proporcional a sua quantidade, em processos que são sentidos como afetos” (ibid). A questão do afeto interessa de perto ao tema abordado neste trabalho pela própria angústia ser um afeto (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 131; LACAN 1962-63/2005, p.23). Enquanto afeto, a angústia resulta do processo pelo qual a quota pulsional se distancia do representante psíquico recalçado ao qual deve sua origem. No caso de a angústia ser registrada pela consciência como desprazerosa, isso se deve ao fato de sua incidência ser da mesma proporção quantitativa da pulsão. Se o representante psíquico foi recalçado pelo desprazer que proporcionava para a consciência, o afeto deslocado irá reproduzir a mesma sensação que geraria a cota pulsional desse representante, ainda que o sujeito não possa saber de onde advém a angústia. Nesse caso, de todo o processo inconsciente que permanece recalçado, pode restar à consciência apenas o afeto angustiante.

Assim, a angústia passa a ser considerada por Freud como um destino possível para o fator quantitativo do representante psíquico¹⁰. Tal destino, como Freud afirma

¹⁰ “O fator *quantitativo* do representante pulsional possui três vicissitudes possíveis, tal como podemos verificar pelo breve exame das observações feitas pela psicanálise: ou a pulsão é inteiramente suprimida, de modo que não se encontra qualquer vestígio dela, ou aparece como um afeto que de uma maneira ou de outra é qualitativamente colorido, ou transformada em angústia. As duas últimas possibilidades nos apontam a tarefa de levar em conta, como sendo uma vicissitude pulsional ulterior, a *transformação em afetos*, e especialmente em *ansiedade*, das energias psíquicas das *pulsões*” (FREUD, 1915a/1996, p.

em *O inconsciente*, realiza-se na transformação direta do desenvolvimento da pulsão, oriunda do representante psíquico recalcado, em angústia (FREUD, 1915b/1996, p. 184). Não há, portanto, nada que se intercale entre a movimentação pulsional inconsciente e a consciência que se mostra afetada por tal investimento através da angústia.

2.3 Inibição, sintoma e angústia

Em seu artigo *Inibição, sintoma e angústia* (1926 [1925]/1996), Freud aponta os últimos encaminhamentos realizados por ele no que concerne à angústia, e mostra como os sintomas e as inibições constituem uma posição do sujeito frente a sua função. Porém, é na maneira como a angústia se encontra estruturada em relação ao recalque que Freud realiza a modificação mais fundamental.

Pode-se dizer que até então, na obra freudiana, primeiramente a angústia é colocada próxima à função sexual (porém, sem nenhuma significação psíquica) e, num segundo passo, ela se encontra intimamente vinculada ao desejo e à libido através da qual os representantes inconscientes tentam encontrar expressão. No que concerne ao segundo tempo da angústia, é preciso observar que ela não só depende do processo de recalque, na medida em que advém dele, como seu afeto é produto da transformação direta da energia pulsional do representante recalcado.

Freud diz que a inibição envolve a restrição de uma função, como a impotência psíquica referente ao ato sexual (seja o desprazer psíquico motivado por um afastamento da libido, a falta de preparo físico para o ato, como a falta de lubrificação vaginal ou a ereção, a ejaculação precoce e a falta de ejaculação ou a ausência de prazer no orgasmo), os transtornos alimentares, a indisposição ou a fraqueza para se

157-158). Mas existem diferenças desses destinos da pulsão descritos no artigo *Recalque* em comparação com os que são apontados em *O inconsciente*. “Sabemos que três dessas vicissitudes são possíveis: ou o afeto permanece, no todo ou em parte, como é; ou é transformado numa quota de afeto qualitativamente diferente, sobretudo em angústia; ou é suprimido, isto é, impedido de se desenvolver” (FREUD, 1915b/1996, p. 183). A primeira diferença é que, no texto *O inconsciente*, há a possibilidade do afeto ser mantido tal como ele é, o que não ocorre no texto do *Recalque*. Em segundo lugar, enquanto o artigo do *Recalque* considera um destino particular para o afeto surgir qualitativamente colorido (à parte da angústia), parece que no texto *O inconsciente* a angústia se insere em tal caso. Ademais, é importante ressaltar que Freud atribui a supressão do afeto à histeria, onde o processo conversivo se ocupa de toda a monção pulsional do representante psíquico recalcado, conduzindo ao que *Charcot* chamou de “a *bela indiferença dos histéricos*” (FREUD, 1915a/1996, p. 160).

locomover, o desprazer intenso no trabalho ou a incapacidade de realizá-lo (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 91-93). A inibição é tomada por Freud como uma “expressão de uma restrição de uma função” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 93) que o eu abandona por sua prática inevitavelmente conduzir à angústia. A inibição se coloca como uma restrição do eu, para que não se tenha sempre que realizar novos recalques, quando as questões sexuais concernentes ao sujeito se aproximam.

Já o sintoma surge como conseqüência do processo de recalque, em substituição a uma satisfação pulsional impedida de ocorrer por meio de seu representante. Os sintomas encontram sustentação no postulado de um processo de pensamento (inconsciente) que foi ignorado, excluído, não-realizado, que, no entanto, construiu suas conseqüências. Se o inconsciente se define através do que não se realizou, os sintomas se apresentam como substitutos dessa falta, já que determinados processos psíquicos que deveriam ter alcançado a consciência foram interrompidos (recalcados) e obrigados a permanecerem inconscientes, de tal modo que, em seu lugar, emergiu o sintoma.

O sintoma é o indício e o substituto de representantes pulsionais que foram interceptados pelo processo de recalque. Assim, supõe-se que há, para o sujeito, a necessidade de realizar esse processo de substituição, para que angústia não mostre aquilo que conduz a satisfação pulsional. Uma rápida passagem pela maneira como Freud entende a formação dos sintomas nas diversas neuroses poderá ajudar a circunscrever a relação do sintoma com a angústia. Caso se trate de uma fobia (chamada por Freud de histeria de angústia), o representante pulsional – recalcado em razão do impulso pulsional a ele ligado – repassará o seu investimento a uma idéia substitutiva (um animal, por exemplo) como uma tentativa de o aparelho psíquico dominar a angústia que ocorreria caso houvesse a emergência desse representante na consciência. Contudo, a satisfação do impulso pulsional continuará a ocorrer sob a forma da idéia substitutiva, e, a partir de então, se esta se tratar de um cavalo, por exemplo, toda vez que o sujeito tiver a percepção do animal a angústia lhe surgirá como um sinal (FREUD, 1915b/1996, p. 187-88)

Na histeria, Freud diz que a angústia quase se torna incapaz de realizar sua manifestação pelo fato de todo investimento libidinal se encontrar substituído por um processo conversivo (paralisias motoras, contraturas, ações ou descargas involuntárias,

dores e alucinações), o que leva ao desaparecimento da cota de afeto (FREUD 1915a/1996, p. 160 e 1926 [1925]/1996, p. 113). Já na neurose obsessiva, uma vez que são as tendências libidinais e agressivas que se precipitam sob recalque, os sintomas se constituem na forma de evitações, precauções, proibições e expiações, para que o sujeito fuja do que a angústia denuncia estar em jogo na satisfação pulsional (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 114). De todo modo, o sintoma é uma maneira do sujeito, seja ele obsessivo ou histérico, se furtar ao acossamento libidinal demarcado pela angústia. Segundo essa perspectiva, os sintomas se constituem junto à finalidade de se evitar aquilo que a geração de angústia assinala, já que, sem os sintomas como formações substitutivas, só restaria ao sujeito se deparar com aquilo que a angústia assinala como insuportável na satisfação libidinal (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 142).

Na *Interpretação* e nos textos metapsicológicos de 1915, Freud considera a angústia como produto da transformação direta da quantidade pulsional em afeto, contudo, em *Inibição, sintoma e angústia* (1925/1996), passa a delineá-la por intermédio do eu. Em decorrência da importância tópica que o eu ganha em *O eu e o isso* (1923a/1996), a angústia deixa de ser um processo que irrompe de maneira automática à consciência e surge como uma liberação realizada pelo eu como o operador responsável por retirar o investimento pré-consciente do representante pulsional recalcado e utilizá-lo na liberação de angústia (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 96-97). Portanto, é a partir “do investimento libidinal dos impulsos pulsionais” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 112) que a angústia é produzida pelo eu. Sendo o sintoma um substituto do impulso recalcado, cada vez que esse renovar sua exigência de satisfação o eu será constrangido a emitir o sinal de desprazer e colocar-se numa posição defensiva. A partir desta perspectiva, o eu passa a ser definido como o lugar de onde parte a geração da angústia. Como afirma Freud, “o eu é a sede real da angústia” ou, ainda, “a angústia é um estado afetivo e como tal, naturalmente, só pode ser sentida pelo eu” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 138-39).

Tomando a angústia a partir de uma operacionalização desempenhada pelo eu, Freud não mais pôde considerar que ela se originaria somente após a entrada do mecanismo do recalque, como algo que inicialmente se presta à produção de prazer, mas que, pelo recalque, acaba levando a consciência ao desprazer. Freud, em

Inibição, sintoma e angústia, invoca a fobia do pequeno Hans¹¹ para mostrar como o recalque incide nos impulsos pulsionais edipianos na tentativa de evitar o que a angústia demarca. Em Hans, tanto a monção pulsional hostil e a terna dirigida ao pai, como a monção terna dedicada à mãe, foram recalçadas por remeterem o sujeito à castração. Para Freud, o perigo que a angústia assinala é a castração que está na raiz dos próprios investimentos libidinais (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 109-110). A última concepção de angústia sustentada por Freud tem como ponto chave uma íntima relação entre os investimentos pulsionais e a ameaça de castração. Só essa ameaça é capaz de fazer com que a angústia assinale o movimento libidinal, pois “uma exigência pulsional não é, afinal de contas, perigosa em si; somente vem a ser assim visto que acarreta um perigo externo real, o perigo da castração” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 126). Os investimentos libidinais passam a suscitar angústia e a ter seus representantes psíquicos condenados ao recalque no momento em que a castração faz deles uma ameaça ao sujeito.

Assim, a angústia é imposta num momento logicamente anterior ao recalque, e não, como tinha sido sustentado até então, posterior a ele. Ao contrário do ponto de vista do segundo tempo da concepção de angústia de Freud, não é o recalque que torna os impulsos pulsionais angustiantes, mas é por serem angustiantes ao eu que os impulsos pulsionais são recalcados. “A angústia (...) põe o recalque em movimento” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 112). Freud refere-se ao caso de Hans quando realiza a mudança de sua concepção de angústia:

Foi a angústia que produziu o recalque e não, como eu anteriormente acreditava, o recalque que produziu a angústia. Não vale a pena negar o fato, embora não seja agradável lembrá-lo, de que em muitas ocasiões afirmei que no recalque o representante pulsional é distorcido, deslocado, e assim por diante, enquanto a libido que pertence ao impulso sexual é transformada em angústia. (...) Até onde se pode observar no momento (...) é sempre a atitude de angústia do eu que é a coisa primária e que põe em movimento o recalque. A angústia jamais surge da libido recalcada (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 111).

¹¹ Artigo originalmente descrito por Freud em *Análise de uma fobia em um menino de cinco anos* (1909/1996).

A possibilidade da angústia continuar a eclodir após o recalçamento – no caso da fobia de Hans, em seu temor de cavalos, ou mais especificamente, de ser mordido por eles¹² – é explicado por Freud por uma separação entre uma situação de pura geração de angústia e a angústia utilizada como um sinal¹³. Em Hans, Freud descreve a angústia sendo gerada pelo temor da castração inerente aos impulsos pulsionais dirigidos aos pais. É para não ter que se deparar com aquilo de que a angústia se faz índice, a castração, que o processo de recalçamento é levado a cabo. Contudo, uma vez estabelecido o recalçamento, não há razão da angústia ser elidida do sistema psíquico. Na medida em que o recalque falha em seu intento de manter os impulsos pulsionais inconscientes inoperantes (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 98), a angústia passa a ser utilizada como um sinal para indicar o surgimento do objeto [da realidade] que foi tomado como conteúdo para o qual se deslocou a quota pulsional do representante psíquico recalçado.

No caso da fobia de Hans, foi pelo temor de ser castrado que o impulso pulsional hostil em relação ao pai foi recalçado (pelo processo de transformação em seu oposto) e retornou como uma agressividade paterna voltada a si mesmo (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 108). Além disso, o perigo da castração também encontrou expressão no impulso passivo de Hans a seu pai e no investimento objetal estendido a sua mãe, que também sucumbiram ao recalque. Na convergência dessas duas tendências pulsionais, a angústia de castração referida ao pai (ou seja, o medo de ser castrado por ele) sofre um deslocamento e surge como uma angústia frente a cavalos, fazendo com que o temor de ser mordido pelo animal constituísse o sintoma que, a partir de então, seria evitado pela inibição de sair de casa (ao contrário do que se poderia empreender frente à monção pulsional pela qual era acochado – para a qual não há fuga possível).

¹² Freud utiliza o tratamento de Hans para inserir o último corte em sua concepção da angústia em razão de, nele, todos os componentes libidinais entrarem em jogo no recalçamento (monção hostil e terna ao pai e a terna em relação à mãe), como também, principalmente, pela fobia apresentada pela criança fazer alusão à castração sob a forma do temor específico de ser mordido por cavalos (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 109-110).

¹³ Freud na 25ª de suas conferências introdutórias à psicanálise, inteiramente dedicada ao estudo da angústia, realiza uma separação entre a geração pura de angústia (realizada no caso em que a situação de perigo com a qual o sujeito se depara é nova), que se revela inadequada em mais alto grau por conduzir o sujeito à paralisia de toda ação, e a angústia produzida como sinal (reproduzida em conformidade a um estado de perigo anterior), adequada em razão do sujeito a utilizar, como um início meramente frustrado, para perceber o perigo e empreender a ação (fuga) necessária (FREUD, 1917a [1916-1917]/1996, p. 395-96; FREUD, 1926 [1925] 1996, p. 133).

A partir de então, Freud localiza vários pontos da vida pulsional – todos eles estruturados sob uma forma de perda – em relação ao quais a angústia é uma espécie de aviso para os perigos que deles são provenientes. Tais momentos são eleitos como privilegiados para a emersão da angústia: o desamparo psíquico do recém-nascido, o receio de perder a pessoa de quem a criança se vê dependente, a perda do amor, o medo de perder o órgão genital na castração e o temor de perder o amor do supereu por não estar à altura de suas exigências (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 140). São essas as situações nas quais a angústia identifica o perigo que a perda dos objetos causa ao deixar o sujeito completamente exposto a suas exigências libidinais. Com a definição de que “a angústia (...) é um estado especial de desprazer com atos de descarga ao longo de trilhas específicas” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 132), Freud a toma como o sinal a ser emitido nas vezes em que o sujeito corre perigo de se separar do objeto e, conseqüentemente, estar completamente à mercê dos investimentos pulsionais inconscientes.

Assim, a angústia relacionada ao temor da castração pode ser generalizada a toda situação psíquica em que se assinala o perigo da perda objetal. As fobias em crianças¹⁴, por exemplo, revelam um estado de angústia caracterizado pela ausência da mãe (ou uma pessoa amada que cuide dela). Para sustentar tal afirmação, Freud considera que a imagem mnêmica da pessoa cuja ausência é sentida como angústia, é, sem dúvida, intensamente investida pela criança (FREUD, 1926 [1925]/1996, p.135).

Por conseguinte, a ausência da imagem materna revelaria o estado de desamparo psíquico do bebê que ainda não sabe lidar com o investimento de seu anseio. Aqui a angústia apresenta-se como uma reação frente ao perigo de se perder um objeto¹⁵: se a mãe é quem cuida da criança e que a provê de suas necessidades, a ausência dela significa um aumento da tensão libidinal, frente a qual a criança é indefesa. O que se teme é o perigo de que a satisfação não possa ser obtida, já que a falta do objeto geraria um insuportável acúmulo de estímulos incapazes de serem dominados ou descarregados e uma grande tensão no interior do aparelho psíquico (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 136).

Freud coloca o funcionamento do aparelho psíquico sob a marca do princípio do prazer, seguindo a tendência de reduzir ao máximo o nível de tensão no interior do aparelho e indicando um estado de inércia da pulsão, cujo sentido é evitar o desprazer (Cf. FREUD, 1915c/1996, p. 125-26). O ponto de partida deste estado de inércia

¹⁴ A fim de esclarecer a ameaça advinda do desamparo psíquico, onde o anelo pela mãe pode ser logo transformada em angústia, Freud relata a história de uma criança e seu temor pelo escuro: “enquanto encontrava-me no aposento ao lado, ouvi uma criança, com medo do escuro, dizer em voz alta: 'Mas fala comigo, titia. Estou com medo!' 'Por que? De que adianta isso? Tu nem estás me vendo.' A isto a criança respondeu: 'Se alguém fala, fica mais claro'” (FREUD, 1917a [1916-1917]/1996, p. 408).

¹⁵ “Aqui a angústia aparece como uma reação à perda sentida do objeto e lembramo-nos de imediato do fato de que também a angústia de castração constitui o medo de sermos separados de um objeto altamente valioso, e de que a mais antiga angústia – a 'angústia primeva' do nascimento - ocorre por ocasião de uma separação da mãe” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 135-136).

encontra-se na manifestação de estreitos vínculos entre a libido e seus objetos, sendo os últimos estabelecidos para o escoamento da energia pulsional. Tais vínculos deixam uma marca radical na economia libidinal do sujeito, pois, uma vez que a pulsão encontra um caminho por onde escoar sua energia e reproduzir o prazer, ela dificilmente abandona essa via de satisfação, sendo, portanto, fixada em determinados pontos. Mesmo que o recalque torne impossível o investimento de determinados objetos, esses podem ser deslocados e substituídos e, com isso, a libido simplesmente passa a ser investida em um outro representante psíquico. Assim, a satisfação pulsional continua a ocorrer de qualquer maneira: “como acontece sempre que a libido está envolvida, aqui o homem se mostra incapaz de abrir mão de uma satisfação de que outrora desfrutou” (FREUD, 1914a/1996, p. 100).

Do mesmo modo que toda perda só pode ser considerada (nem que seja a posteriori) a partir da ameaça de castração, no complexo de castração, é a perda de um objeto que se impõe como fator determinante para a geração da angústia (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. p. 137). No que concerne ao complexo de castração, o perigo se caracteriza pelo temor do sujeito em separar-se de seus órgãos genitais, que detêm um enorme valor narcísico para ele (ibid). Segundo Freud, perder o pênis corresponderia ao abandono definitivo da esperança de ligar-se libidinalmente à mãe, sendo, deste modo, criado o temor por um acúmulo de tensão que seria demasiadamente intensa e desagradável. Se o sujeito que se satisfaz por meio de uma modalidade libidinal é, por isso, ameaçado de castração, surge então o incontornável conflito entre a exigência pulsional e o temor da castração. Contudo, é possível que, diante esse dilema, o sujeito não escolha nenhuma dessas opções, ou ainda, escolhe as duas – o que significa o mesmo. Assim, “ambas as partes na disputa obtêm sua cota: permite-se que a pulsão conserve sua satisfação e mostra-se um respeito apropriado pela realidade (da castração)” (FREUD, 1940 [1938]/1996, p.293).

O conflito é respondido por duas reações contraditórias, válidas e eficazes: de um lado, o eu rejeita a realidade da castração e nega-se a qualquer proibição, e por outro, reconhece o perigo e assume a ameaça da castração. Cada parte do conflito obtém sua realização, pois, ao mesmo tempo em que a pulsão conserva a satisfação que lhe apraz, há um profundo horror à possibilidade da castração. Deste modo, a perda da mãe como um objeto e a própria perda do amor parecem encerrar o mesmo problema: novamente o sujeito é remetido à situação inicial que a ameaça de castração lhe impôs, ou seja, o perigo de perder o objeto com o qual a libido encontra sua satisfação. Se o sujeito já recuou diante da ameaça de castração e, apesar disso, manteve seus investimentos libidinais por meio do mecanismo do recalque, tudo que o angustia assinala é uma reatualização de tal ameaça. Por conseguinte, a angústia de castração se impõe por dois motivos antagônicos. Se a perda do objeto acarreta ao sujeito a impossibilidade de cumprir as exigências pulsionais, a própria ameaça aterroriza ainda mais pelo fato desse sujeito nunca ter deixado de cumprir os investimentos da libido.

A outra situação em que a angústia também pode ser desencadeada é quando a introjeção da instância paterna responsável pela castração constitui o supereu. Nos termos do complexo de Édipo, com a pulsão agressiva dirigida ao pai tornando-se inofensiva ao ser transformada em seu oposto, uma pulsão de finalidade passiva é assumida por uma parte do eu e institui a instância vigilante chamada de *supereu*. Como uma extensão da ameaça de castração que o sujeito crê ser infligida por seu pai,

o supereu torna-se fonte da angústia moral ou social que irrompe caso algumas ordens, precauções e penitências não sejam seguidas (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 127-28). Sob a forma de consciência, o supereu está pronto para dirigir ao eu a mesma agressividade que este dirigia a seus objetos. Primeiramente, o sentimento de culpa é criado a partir da renúncia das satisfações libidinais ligadas à mãe, depois passa a ser alimentado pelo supereu, que exige a punição dos desejos que, mesmo recalçados, dele não podem ser escondidos¹⁶. A angústia em relação ao supereu pode ser definida pelo medo da perda de seu amor, medo esse sentido pelo sujeito ao nunca conseguir estar à altura de suas exigentes imposições (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 138).

Freud, em sua vigésima quinta conferência introdutória à psicanálise, afirma que ao contrário do medo, que tem um objeto específico [como no caso do medo de cavalos de Hans], a angústia é sem objeto (FREUD, 1917a [1916-1917]/1996, p. 396). Se o medo é dirigido a um objeto fóbico, por exemplo, a angústia não sobreviria aí como sinal da presença do cavalo, pois esse animal é apenas o substituto deslocado do agente da castração (o pai) que promoveria o corte do objeto fálico. Num primeiro vislumbre da obra freudiana, não só a angústia não tem objeto como é referida à perda iminente de alguns objetos essenciais para a economia libidinal do sujeito. Freud afirma no adendo de *Inibição, sintoma e angústia*, chamado de *B- observações suplementares sobre a angústia*:

A angústia [*Angst*] tem inegável relação com a *expectativa*: é angústia *por* algo. Tem uma qualidade *de indefinição e falta de objeto*. Em linguagem precisa empregamos a palavra ‘medo’ [*Furcht*] de preferência a ‘angústia’ [*Angst*] se tiver encontrado um objeto (FREUD, 1926 [1925]/1996, p.160, grifos do autor).

Freud conduz a concepção de angústia em sua obra até o ponto de considerá-la o sinal de um perigo desconhecido, “que ainda precisa ser descoberto” (ibid.), e que refere-se diretamente aos processos pulsionais do sujeito. No artigo de 1925, Freud aponta a geração pura de angústia em situações traumáticas, como, por exemplo, a do estado de desamparo do recém-nascido que não consegue proteger-se contra a crescente

¹⁶ Pois tal como o eu, o supereu é uma continuação do isso: “e realmente o supereu, originando-se do isso, não pode dissociar-se da regressão e desfusão da pulsão que ali se verificaram. Não podemos surpreender-nos se ele se tornar mais áspero, mais rude e mais atormentador do que onde o desenvolvimento tem sido normal” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 117).

tensão que o assola. Neste caso, a angústia é gerada automaticamente através de um escoamento por vias de inervação, resultando em uma descarga que se dirige ao aparelho respiratório e aos músculos vocais sob a forma do choro que, por exemplo, a mãe poderá interpretar como uma demanda por alimento (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 136). Num segundo instante, quando a criança perceber que um objeto (a mãe) é capaz de dar um termo à situação perigosa em que ela se encontra (o imenso acúmulo de tensão), a angústia deixa de emergir em um processo de desenvolvimento automático e passa a ser utilizada como um sinal que aponta para a falta desse objeto. O sinal da angústia é o afeto que a criança aprenderá a emitir todas as vezes em que a situação de uma grande soma de estímulos ameace se instalar, pois já se tornou patente que o perigo ao qual anteriormente ela estava exposta se determinava pela falta de objeto.

Nessa passagem da angústia gerada de maneira automática e a angústia sinal, Freud diz que isto é parte do que a criança consegue realizar de dominação sobre uma primeira experiência traumática, ao reproduzir intencionalmente a angústia nela irrompida (FREUD, 1926 [1925]/1996, p.162). Isso já havia sido dito em *Além do princípio do prazer* (FREUD, 1920/1996), quando Freud sugere que as crianças brincam e repetem experiências que lhes foram desprazerosas com o intento de deixarem de ser passivas e dominarem a grande soma de excitação que lhes ocorrera anteriormente¹⁷. Esta colocação surge a partir da pergunta que Freud apresenta em *Além do principio de prazer* sobre o motivo de uma experiência que em si mesmo é sentida como desprazerosa ser compulsivamente repetida por um sujeito (Cf. FREUD, 1920/1996, p.23).

Por que um sujeito que viveu um trauma de guerra, por exemplo, teria sonhos que o levariam de volta à situação que originou seus sofrimentos? Na formulação de uma outra questão, Freud relata a brincadeira do *Fort-Da* feita por seu neto de um ano e meio (FREUD, 1920/1996, p. 25-26). A criança tinha como brinquedo um carretel ao qual estava amarrada uma linha e sua diversão consistia em emitir o som *Fort* (ir embora) quando atirava o carretel para dentro de seu berço encortinado e proferir um

¹⁷ “Nenhuma decisão certa pode ser alcançada pela análise de um caso isolado como esse. De um ponto de vista não preconcebido, fica-se com a impressão de que a criança transformou sua experiência em jogo devido a outro motivo. No início, achava-se numa situação *passiva*, era dominada pela experiência; repetindo-a, porém, por mais desagradável que fosse, como jogo, assumia papel ativo” (FREUD, 1920/1996, p. 26-27).

Da (ali) ao trazê-lo de volta. A interpretação de Freud é que a criança encenava, com o jogo, as vezes em que esteve separada de sua mãe, as ocasiões em que a mãe ia embora (saía de perto do garoto) e depois reaparecia. A pergunta que então se coloca é a mesma dos sonhos traumáticos: por que a criança repetiria com seu carretel o momento em que sua mãe lhe deixava, experiência que, ao remeter à perda do objeto, só poderia ser sentida como aflitiva?

Contudo, chegamos agora a um fato novo e digno de nota, a saber, que a compulsão à repetição também rememora do passado experiências que não incluem possibilidade alguma de prazer e que nunca, mesmo há longo tempo, trouxeram satisfação, mesmo para impulsos pulsionais que desde então foram recalçados (FREUD, 1920/1996, p. 31).

O que nunca acarretou em satisfação é compulsivamente repetido pelo sujeito. Que conclusão pode-se tirar do movimento de uma criança que repete a situação em que foi separada de sua mãe e depois presenciou a sua volta? Esse é exatamente o mesmo questionamento que Freud apresenta ao realizar a passagem entre a circunstância em que haveria uma geração automática de angústia e a maneira deste afeto ser reproduzido sob a forma de sinal. Sob a luz da compulsão à repetição, o afeto da angústia revela um circuito em que a ausência de um objeto, ainda que acarrete em desprazer, é o modo da libido ser sustentada¹⁸. A angústia como sinal é a segurança para que o contorno do objeto se institua, tal como no jogo de ausência-presença do *Fort-Da*. Mas o que este contorno implica é o próprio vazio deixado pelo objeto. Nesta direção, o que demarca uma experiência traumática e o automatismo da geração de angústia senão a impossibilidade de que o circuito pulsional seja realizado em torno do vazio da repetição? Mais além do desprazer ou do prazer que a ausência do objeto

¹⁸ Comentando a introdução da noção de pulsão de morte, realizada por Freud no texto *Além do princípio do prazer*, Jorge aponta que o vazio objetual está nela implicado. Segundo Jorge, no primeiro dualismo pulsional concebido por Freud (pulsões de autoconservação e pulsões sexuais), há a presença de um objeto como apoio para a pulsão. Numa criança que suga o dedo ou uma chupeta, por exemplo, a pulsão sexual encontra apoio na pulsão autoconservadora na medida em que uma atividade prazerosa (o chuchar) se remete à ingestão do leite materno. O seio é apto a satisfazer a necessidade do organismo biológico como um objeto invariável e preestabelecido. Já no segundo dualismo pulsional freudiano (pulsão de vida e pulsão de morte), com a noção de compulsão à repetição sendo estabelecida, Jorge ressalta que a formulação de um objeto que exerça a função de apoio é insustentável: “nessa nova dicotomia, a noção de apoio perde sua importância para dar lugar à afirmação mais radical da essencialidade do pulsional enquanto especificando a espécie humana: a saber, **a falta do objeto**” (JORGE, 2000/2008, p. 49, grifo do autor).

acarreta, é da presença desse objeto que a angústia se faz sinal. No centro vazio aberto pela repetição é que Lacan localiza o objeto “sem o qual não há angústia” (LACAN, 1962-63/2005, p. 119). Dessa forma, Lacan afirma:

Admite-se comumente que a angústia é sem objeto. Isso que é extraído não do discurso de Freud, mas de parte de seus discursos, é propriamente o que retifico com meu discurso. Portando, vocês podem considerar que (...) ela não é sem objeto. É exatamente essa formulação em que deve ficar suspensa a relação da angústia com um objeto (LACAN 1962-63/2005, p.101).

Tomando a frase em que Freud diz que “a angústia é *por* algo” (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 160, grifos do autor), ou melhor, diante algo (*vor etwas*) (LACAN, 1962-63/2005, p. 115), e ainda se valendo da dimensão de expectativa considerada por ele, Lacan afirma que a angústia “não é sem objeto”. Ao invés de considerar a angústia como advinda da ameaça de castração, ou seja, da perda do objeto, Lacan a afirma além da castração, não onde o objeto se faz ausente, mas ao contrário, onde ele se apresenta. A angústia surge quando o lugar do vazio objetual não pode se sustentar, ou seja, quando surgir o objeto; de modo que seu sinal é uma proteção para o lugar da ausência do objeto, tão necessário à experiência do *Fort-Da*.

Não obstante, é preciso definir melhor como o objeto da angústia se constitui, pois ele coloca-se como anterior ao próprio surgimento do sujeito, não sendo propriamente circunscrito naquilo que é visto, pego, intuído ou intencionado. A função da causa é irreduzível aos objetos que estão frente ao sujeito, ao qual bastaria dirigir-se para apanhar. Pode-se dizer que o objeto ocupa a função de estar *atrás* do desejo – e na demarcação desse *atrás*, mais do que uma localização espacial, está o lugar do que, no desejo, se furta de qualquer tentativa de captação direta. Não é o desejo que se volta para o objeto, ao contrário, é a função do objeto que garante um esteio ao desejo. Sem que seja esclarecido ou revelado enquanto tal é que o objeto opera na função de causa do desejo.

Como assinala Lacan, na trigésima segunda lição de suas novas conferências introdutórias sobre psicanálise (1933 [1932]/1996), ao abordar a diferença existente entre o alvo da pulsão, *Ziel*, e Objeto, *Objekt*, Freud não os emparelha numa mesma ordem (FREUD, 1933 [1932]/1996, p. 99; LACAN, 1962-63/2005, p. 115). A

princípio, não seria óbvio que a finalidade, a meta, o alvo da pulsão se localizasse justamente onde se encontra o objeto? O alvo de uma pulsão é a satisfação, sua meta é eliminar o estado excitatório que permanece em sua fonte (FREUD, 1915c/1996, p. 128), contudo, isso não se realiza onde se encontra o objeto. É na medida em que esse objeto é sempre *eingeschoben*, invaginado, inserido, escorregando para dentro e acabando por estender-se para algum outro lugar, que a satisfação pode ser obtida (LACAN, 1962-63/2005, p. 115). É, enquanto fugidio, ocupando o lugar de um vazio, que o objeto, ao invés de pura ausência, presentifica sua função de causa do desejo. A pulsão se satisfaz onde o desejo é causado por um objeto que, quando se vislumbra capturá-lo, ele escapa, já não mais está lá.

O importante para a libido não é ser interrompida com a satisfação que adviria do encontro com o objeto, e nem o conteúdo objetual ao qual ela se voltaria. A importância do objeto em sua função de organização da economia pulsional elimina a possibilidade de se fazer menção a algum conteúdo representacional ou ainda ao que levaria a libido à suspensão. O objeto causa do desejo liga-se com aquilo que Lacan chama de *Libidohaushalt* (LACAN, 1962-63/2005, p. 116) – palavra retirada da obra de Freud – que pode ser traduzida por ‘*sustentação da libido*’. A função do objeto causa do desejo é realizar uma certa sustentação da libido, algo entre *Aushaltung*, índice da interrupção dessa sustentação, e *inhalt*, aquilo que se remeteria ao conteúdo do objeto. É assim que se pode realizar uma certa aproximação à expressão de Freud “perda do objeto” (LACAN, 1962-63/2005, p. 116): a perda é a falta que se coloca como fundamental para a operação do desejo, pois, no caso em que a falta vem a faltar, a angústia faz seu mote.

3 - A angústia de castração

Aquilo diante de que o neurótico recua não é a castração, é de fazer sua castração o que falta ao Outro. É fazer de sua castração algo positivo, ou seja, a garantia da função do Outro, desse Outro que se furta na remissão infinita das significações, desse Outro em que o

sujeito não se vê mais do que como um destino, porém um destino que não tem fim, um destino que se perde no oceano das histórias. (...) Dedicar sua castração à garantia do Outro, é diante disso que o neurótico se detém (LACAN, 1962-63/2005, p. 49).

Este capítulo tem inicialmente a proposta de introduzir a questão da angústia e seu objeto através da leitura que Lacan faz do estádio do espelho no seminário *A angústia* (1962-63/2005). O estádio do espelho será a via de acesso escolhida para analisar os problemas da angústia, na medida em que essa via permite delimitar a constituição da imagem corporal através de um resíduo inassimilável à dimensão imaginária. A fenda que se situa no nível da imagem não só dará respaldo e material para que o lugar da castração imaginária seja demarcado como, além disso, invocará a questão que perpassa todo o capítulo: *qual a relação da angústia com a castração? Será que, tal como Freud sustentou, em 1925, o afeto da angústia se reduz ao perigo anunciado pela ameaça da castração?* Seguindo o encaminhamento de tais problemáticas, a aproximação em relação ao tema da angústia também ocorrerá pela via do *estranho*, experiência que coloca em suspenso a dimensão especular ao se estabelecer nesse registro de maneira peculiar. A primeira parte do capítulo se dedicará, portanto, aos problemas que a angústia evoca em relação ao registro imaginário.

Em seguida, será demarcado qual é o lugar do falo na relação sexual, principalmente no que concerne ao orgasmo. Apesar do objeto fálico participar do processo excitatório que envolve o corpo nos prazeres preliminares da relação sexual, sua principal função quanto à sexualidade é advir através de um corte. Essa vertente é o que conduzirá o trabalho ao primeiro modo como o capítulo terá de considerar a castração. Além do mais, o que o falo condenado à castração acarreta quanto ao orgasmo é algo que se colocará como fundamental para o encaminhamento do capítulo, pois, como o sujeito pode chegar a obter satisfação do orgasmo enquanto submetido à castração? Para dar sustentação à participação do objeto fálico quanto à instituição do desejo, também será abordada a função do significante fálico. Através da falta que o falo articula na cadeia simbólica ao se impor como inapreensível, o capítulo se propará a articular como o desejo chega a ser estritamente dependente dos limites engendrados pela falta simbólica.

O objetivo principal do capítulo será estruturar como a falta que a castração sustenta permite tanto o acesso ao gozo do orgasmo como a possibilidade do sujeito se

colocar como desejante – o que será realizado por duas vias diversas e, para tanto, cada uma terá de ser considerada por meio de uma articulação. O problema que o capítulo define como uma proposta de trabalho são as consequências de a castração delimitar a falta simbólica através da qual a ausência do objeto fálico se impõe ao sujeito. Freud disse que, para seus pacientes, tais consequências eram intransponíveis, o que o fez considerar a castração como um rochedo-limite para os impasses neuróticos. Esse problema será abordado através da relação da angústia e a castração, deixando postas algumas questões: será que a angústia condiz com a ameaça de castração? Será que os neuróticos não transpõem a castração pela angústia envolvida em seu processo? E se a castração for diferente daquilo a que remete à angústia, o que cada um demarca em relação ao desejo?

3.1 - Uma introdução ao objeto *a* pela via imaginária

No seminário *A angústia*, Lacan se serve daquilo que ele chamou de *O estádio do espelho* para salientar o limite do investimento libidinal na imagem especular através da indicação de que nem tudo que é da ordem do corpo pode ser retido pela imagem (LACAN, 1962-63/2005, p. 49). As bases do estádio do espelho se afiguram no esquema óptico da *Observação sobre o relatório de Daniel Lagache* (1960a/1998) e Lacan as utiliza no âmbito do seminário *de 1962-63* para demarcar que, no advento da imagem, sempre resta uma porção corporal impossível de nele ser absorvida. O motivo para que o investimento libidinal do corpo não seja inteiramente transposto à imagem repousa no fato de o Outro intervir como um elemento fundamental na assunção da totalidade corporal do sujeito. Sendo assim, o sujeito só reconhece sua própria imagem especular em relação a um lugar instituído no campo significativo.

Lacan exemplifica essa situação citando o movimento realizado pela criança que, tão logo percebe sua imagem refletida no espelho, gira a cabeça para o adulto e novamente se volta para a imagem. Nessa experiência está o pedido do sujeito àquele que, na ocasião, representa o grande Outro, pelo assentimento que instituirá o valor de sua imagem (LACAN, 1962-63/2005, p. 41). A partir do lugar do Outro, o sujeito chega à identificação com sua imagem especular. Não obstante, o encontro do sujeito com o

significante na validação do registro especular tem como consequência a instalação de uma fenda no nível da imagem. Se o sujeito assume seu corpo a partir do que vê no espelho, ele nada mais faz do que atualizar a presença de um engodo, pois a inserção do Outro no campo especular acarreta o corte que embarga qualquer totalidade possível de ser afigurada no espelho¹⁹.

A inviabilidade de que todo o corpo esteja incluído no advento imaginário é a condição para o engajamento do sujeito no estágio do espelho. Para que o sujeito se constitua enquanto imagem, há uma porção do corpo que deve permanecer completamente estranha ao registro especular. A libido apenas pode ser investida num objeto imaginário (como a própria imagem corporal) se o sujeito, a partir de uma parte de seu corpo impossível de ser situada imaginariamente, nele articular uma falta (LACAN, 1962-63/2005, p. 55). Por conseguinte, o resto suprimido do investimento libidinal na imagem é o que sustenta a evidência imaginária. O que fica evidente na estruturação do estágio do espelho é a íntima relação estabelecida entre o resto do corpo não admitido no advento especular e a falta que se institui na imagem.

Tal porção do corpo não introduzida no advento do imaginário implica em duas consequências. A primeira é que a parte libidinal impossível de ser projetada na imagem deixa no corpo um resto que conduz o investimento dos objetos imaginários, enquanto sexualmente cativantes para o sujeito. Assim, a possibilidade de que um objeto comum se torne interessante está no fato de um resto corporal se vincular à imagem desse objeto. Um objeto comum será atraente ao sujeito toda vez que a reserva libidinal que intervém na comoção da corporeidade puder se ligar ao vazio aberto na imagem.

A segunda decorrência de tal porção avessa aos adereços imaginários é a presença de um objeto que não chega a ser incluído no campo dos objetos comuns. O objeto comum é o que pode ser colocado no domínio da troca, do intercambiável, daquilo que, ao situar-se no campo da posse, dá o tom da rivalidade imaginária com o outro (LACAN, 1962-63/2005, p. 103). Já os objetos que não partilham do status de concorrência trazido pelos objetos imaginários se definem precisamente na porção

¹⁹ Jorge mostra como Lacan empenha-se em realizar uma distinção entre o ‘eu’ o ‘sujeito’, interessante de ser observada nesta etapa onde o corpo se organiza pela imagem através do Outro. De um lado, há a miragem totalitária do espelho, de outro, a função simbólica, que organiza o imaginário e nele abre uma fenda. Assim, “se o eu é da ordem do imaginário e do sentido, o sujeito é partido entre os significantes do simbólico. Isso equivale a dizer que a unidade obtida no eu não o é jamais no nível do sujeito, pois este é sempre dividido, conflitivo, impossível de se identificar de modo absoluto” (JORGE, 2000/2008, p. 46).

irrepresentável do corpo no advento especular. Esses objetos são anteriores ao advento do objeto comunicável e socializado, sendo localizados na materialidade do corpo original quando este ainda permanecia na dispersão dos pedaços que o sujeito capta ou não, no momento da unificação de sua imagem (LACAN, 1962-63/2005, p. 132).

Captar esses restos significa delimitar precisamente o que não ingressará no advento imaginário. Correlato ao que se diz em psicanálise acerca do amor – no qual, para se ter é preciso, de saída, perder (ibid.) – o sujeito só captará esses pedaços do corpo ao considerá-los como resto, ou ainda, só ganhará os objetos que sustentarão a imagem especular ao perdê-los. O isolamento dos objetos que serão estranhos ao campo da troca (cuja operação permite a formação da imagem do corpo e dos objetos socializáveis) depende da perda das partes que compõem a multiplicidade do corpo despedaçado. Para que a imagem se componha como uma totalidade na qual o sujeito se identificará, algumas partes desconexas do corpo devem ser perdidas. No momento inicial da operacionalização do estágio do espelho é que surge a oportunidade para se captar (ou não) os pedaços do corpo original que, ao serem dele extraídos, sustentarão o advento imaginário.

A imagem evocada por Lacan para ressaltar a perda desses pedaços corporais é a da mãe castradora que diz à criança que se diverte ao tocar seus órgãos genitais: “Vou cortá-lo fora” (LACAN, 1962-63/2005, p. 102). É claro que as reverberações desse exemplo seriam geradas após o advento do estágio do espelho, mas o dizer da mãe é extremamente interessante pela ênfase no corte que carrega consigo, gerando suas consequências mesmo que tais ameaças não se concretizem (FREUD, [1932] 1933/1996, p. 90). Ao enfatizar o corte, uma porção corporal inutilizável no campo imaginário da troca se delimita. O problema surge quando, através da incidência psíquica da castração, o objeto arrancado fica com aquele que o cortou. Lacan afirma a presentificação dessa experiência nos sonhos em que os sujeitos relatam terem ficado com esse objeto solto nas mãos, seja por meio de qualquer acidente, gangrena, seja porque uma parceira realizou sua incisão (LACAN, 1962-63/2005, p. 103). Quando o objeto que tem a característica de não participar do imaginário (por advir de um corte no corpo) é conduzido para o registro dos objetos manuseáveis, ao se perder no campo dos objetos comuns, dentre aqueles que podem ser vistos como utensílios, então a situação começa a se tornar estranha.

O mesmo não ocorre com o objeto comum. Esse objeto se constitui como um termo de mediação entre o sujeito e o outro, pois, na medida em que ele (objeto) pode ser de um *ou* de outro, sua função se baseia unicamente no status da concorrência. Sendo sua origem situada no plano imaginário, o objeto comum assume o papel na confusão de identidades capaz de ocorrer entre o sujeito e o outro. Anteriormente à relação especular, o sujeito se desconhece enquanto totalidade, de modo que nenhuma questão sobre a identidade chega a se colocar. Para que se veja como uma totalidade corporal é que, num segundo momento, o sujeito se identifica com a imagem do outro imaginário, seu semelhante. Daí em diante, afirma Lacan, é difícil para o sujeito fazer uma clara distinção entre a sua identidade e a do outro, justamente porque sua identidade só se constitui a partir da imagem do outro (LACAN, 1962-63/2005, p. 103). Nesse contexto é que se introduzem os objetos comuns, aqueles que são ambicionados pelo sujeito e pelo outro ao não poderem estar, num mesmo tempo, no domínio de ambos. Assim é que, por exemplo, um sujeito chega a querer justamente o objeto de consumo que outro possui, abrindo o campo de uma concorrência baseada na possibilidade de obter esse objeto comum a partir da adesão identificatória do sujeito com o outro.

Contudo, o que está na raiz desta rivalidade imaginária do objeto comum é justamente o objeto que se constitui na porção libidinal impossível de ser revertida do corpo à imagem. Caso esses objetos anteriores ao campo da partilha se inserirem no campo dos objetos comuns, ali se inserirem e se tornarem reconhecíveis, ainda assim, ninguém os disputará, pois a imagem que aí surgirá não é tal como a dos objetos comuns. Ao serem originados a partir de uma parte não-intercambiável do corpo, esses objetos “*incomuns*” apenas dirão respeito ao sujeito, e, caso estejam caídos no âmbito confuso dos objetos comuns, serão eles os responsáveis pela geração da angústia que então ocorrerá.

Para enfocar esse objeto impossível de ingressar no campo do objeto comum é que Lacan aborda a experiência do *estranho*, circunscrevendo-o precisamente no espaço vazio cunhado pela parte do corpo que, na imagem, não pôde ser libidinalmente investida (LACAN, 1962-63/2005, p. 51). Estabelecido o tempo do estádio do espelho, a experiência do *estranho* ocorre toda vez que o espaço vazio da imagem vem a ser

preenchido por algo. Qualquer coisa que ocupe o lugar destinado à lacuna especular remeterá o sujeito à parte de seu corpo para a qual não há tradução imaginária.

Em *O estranho* (1919/1996), Freud deixa claro, através da exploração linguística que realiza logo em suas páginas iniciais, que a característica daquilo que é familiar (doméstico, amigável, confortável, domesticável e amável, ou, em alemão, *heimlich*) é ser estranho (sobrenatural, misterioso, inquietante: *unheimlich*). Ou seja, onde o homem sente-se em casa, confortavelmente instalado, é o mesmo lugar em que o estranho faz sua aparição (FREUD, 1919/1996, p. 244). Freud nota que a palavra *heimlich*, dentre seus inúmeros matizes de significação, segue uma direção ambivalente até coincidir com aquilo que é o seu oposto, *unheimlich*. *Unheimlich* é o que permanece fora de vista no seio do familiar, o que deveria ter ficado oculto, sem nunca manifestar qualquer irrupção. A frase de Schelling “*Unheimlich* é o nome de tudo que deveria ter permanecido secreto e oculto, mas veio à luz” (FREUD, 1919/1996, p. 242), que Freud menciona algumas vezes durante o artigo texto, é brilhante por trazer à tona para a experiência do *estranho* o que lhe é concernente, ou seja, a estruturação imaginária envolvida na visão. O que está oculto e permanece fora do alcance dos olhos necessita de só “um pouco de luz” para fazer surgir o estranho.

Ao conceber a experiência do *estranho* segundo o esquema do “estádio do espelho”, Lacan enfatiza a espécie de imaginarização peculiar que comporta o fenômeno (LACAN, 1962-63/2005, p. 50). Uma imagem ganha seu aspecto de estranheza radical quando o vazio central em que ela se estrutura é perturbado. Esse vazio se revela essencial à familiaridade de qualquer imagem, inclusive a que o sujeito tem de seu corpo. E o que haveria, a princípio, de mais familiar ao sujeito do que sua própria imagem? É nesse berço familiar que o *estranho* emerge, quando, no espelho, surge a dimensão de um olhar que não mais parece olhar para o sujeito (LACAN, 1962-63/2005, p. 41). Tal olhar oblitera o lugar faltoso onde a imagem se constitui e faz com que essa a própria imagem sofra a incidência do objeto composto pela parte que, no corpo, é irredutível ao registro especular. Eis a porta aberta para o acesso à angústia.

A falta imaginária é uma dimensão que deve ser preservada para que uma estrutura especular se sustente sem que a experiência do estranho nela irrompa sua aura de angústia. Desta maneira, pode-se dizer que a falta da imagem é a delimitação de uma ausência que, por outro lado, é também “a possibilidade de uma aparição, ordenada por

uma presença que está em outro lugar” (LACAN, 1962-63/2005, p. 55). Do que se trata essa presença “em outro lugar”, cuja “possibilidade de aparição” sempre acarreta a iminência da angústia?

Lacan faz a aproximação inicial da angústia, em seu seminário de 1962 e 63, através da imaginarização peculiar que o fenômeno do *unheimlich* traz consigo, mostrando que, caso haja uma perturbação do lugar de falta na imagem, o objeto que não teve acesso à especularização incidirá nela sua presença através da constituição do *estranho*. Esse objeto, que deve permanecer ausente para que a imagem não chegue a se tornar *estranha*, é o que Lacan chama de “pequeno *a*”.

Esse objeto *a*, do qual só fizemos esboçar as características constitutivas, e que hoje pomos aqui na ordem do dia, é sempre dele que se trata quando Freud fala de objeto *a* propósito da angústia. A ambigüidade decorre de não podermos fazer outra coisa senão imaginá-lo no registro especular. Aqui, trata-se precisamente de instituir uma outra forma de imaginarização, se posso assim dizer, na qual se defina esse objeto. (LACAN, 1962-63/2005, p. 50).

A transposição do objeto *a* para uma imagem é interessante de ser postulada justamente por seu status fugir de qualquer demarcação no registro especular. Como foi dito, a condição para que o sujeito se identifique com sua imagem e, para que, num segundo momento, outras imagens também possam surgir como cativantes para ele, é que algo seja cortado na transposição da libido do corpo à imagem especular. Enquanto um limite de investimento permanecer retido no corpo, será aberta na imagem a lacuna que a sustenta, hiância esta que Lacan chama de castração imaginária (LACAN, 1962-63/2005, p. 51). Caso o vazio imaginário sofra uma obliteração, o sujeito será remetido ao objeto *a*, o resto que foi separado do corpo para que este pudesse ser enquadrado imaginariamente ao atravessar o registro do Outro. O *estranho* passa então a ser “o eixo indispensável para abordar a questão da angústia” (ibid.), na medida em que, sendo a falta necessária à regulação especular do sujeito, toda vez que surgir algo (qualquer coisa) que tampona e faça com que essa falta venha a faltar, o sujeito será acossado pela angústia no ponto preciso de irrupção do objeto *a*.

O que o *estranho* delimita quanto à angústia de castração, principalmente no que se refere à relação do *a* e do falo, é o que ocorre quando o lugar vazio da castração

imaginária, chamada de $(- \varphi)$, vem a ser ocupada pelo objeto a (ibid). A castração imaginária, uma falta no nível da imagem, não é aquilo que é angustiante para o sujeito, pois é por meio dessa ausência localizada na imagem que o sujeito obtém a forma especular de seu corpo, constitui sua identificação em relação ao outro, e ainda se introduz no campo dos objetos comuns. Para que a castração imaginária subsista, entretanto, é necessário que o objeto a seja perdido, pois apenas assim haverá algum corte na imagem corporal. Em outras palavras, é pela circunscrição do objeto a que o advento da castração no nível imaginário pode ocorrer. É isso que a angústia (suscitada no fenômeno do *estranho*) revela, ao eclodir no momento em que a castração imaginária sofre um abalo com o aparecimento do objeto incomunicável, o objeto a : é preciso que este esteja perdido para que o desejo seja causado e se articule no nível da imagem.

3.2 - *Vorlust e Verlust*

A partir do estágio do espelho, dois tipos de objetos impossíveis de serem situados imaginariamente podem ser demarcados (LACAN, 1962-63/2005, p. 49). Há o objeto que cai do corpo ao não poder ser reduzido à imagem especular, onde incide o objeto a , e existe o objeto fálico, $(- \varphi)$, atuando como a reserva libidinal necessária para o investimento da imagem ali mesmo onde se institui um ponto de falta. O objeto a , tomado a partir da relação especular, compõe-se por meio das partes desconexas do corpo que tiveram que ser perdidas para a formação da totalidade corporal. Já o objeto fálico é o instrumento que permanece profundamente investido no próprio corpo para o animar na relação como o outro imaginário e todas as formas sedutoras que surgem nesse campo (LACAN, 1962-63/2005, p. 55). A imagem do parceiro sexual, em sua função sedutora, ganha o poder de orientar, polarizar e captar o desejo, na medida em que a reserva libidinal fálica, porção irreduzível à imagem, chegue a ser investida no nível do próprio corpo.

Através da perda, no corpo, das porções que não entraram no advento especular, a imagem torna-se o lugar de uma ausência que polariza a libido através da função de captação do desejo. Através do lugar da falta na imagem, a parte da libido que permaneceu investida no corpo, no nível “do narcisismo primário, daquilo que chamamos auto-erotismo, de um gozo autista” (ibid.), surge como o alimento

responsável por mover esse corpo na relação com as formas ostentadas pelo outro imaginário. Aqui é que o falo, ligado à falta da imagem, atua como a reserva libidinal circunscrita no limite corporal, permitindo que o próprio órgão fático apareça como instrumento na relação sexual (LACAN, 1962-63/2005, p. 49-50). Contudo, o falo apenas pode se apresentar na sexualidade de maneira imaginária, ou seja, é apenas pelo status da falta ter sido forjado por pedaços do corpo que não ingressaram no advento imaginário que algumas imagens podem se tornar atraentes para o corpo investido pelo instrumento fático.

Desse modo, para um objeto imaginário se tornar estimulante no nível da excitação, é necessário que, de um lado, o falo permaneça investido no próprio corpo e, de outro, que haja um ponto de ausência na sustentação da imagem. Essa estimulação é essencial à obtenção do prazer sexual, pois ela serve para que a tensão seja conduzida até seu limite máximo antes da obtenção do orgasmo. Mas até onde é possível que o falo se sustente na relação sexual enquanto aquele que permite o investimento autoerótico do corpo frente ao desfile de sedutoras formas imaginárias? Nesse ponto é que Freud levanta o problema de saber porque, no prazer sexual, o nível mínimo de excitação almejado pelo princípio do prazer não é obtido pelo caminho mais curto, sendo necessário, ao contrário, que a excitação seja elevada ao seu limite máximo antes que sobrevenha a descarga do orgasmo (FREUD, 1905/1996, p. 199). O que Freud percebe é que, pelo menos no que concerne às características da sexualidade masculina, o grau de excitação obtido pelo prazer preliminar, o *Vorlust*, deve ser conduzido o mais alto possível antes que uma queda abrupta em seu nível leve o sujeito ao orgasmo (LACAN, 1962-63/2005, p. 104).

Ao levantar o problema de que o prazer sexual não toma o trajeto mais curto para alcançar o nível mínimo de excitação, Freud abandona qualquer pretensão de que a sexualidade masculina esteja inscrita em referência ao esquema estímulo-resposta, como Lacan aponta ser comum em obras de fisiologia que abordam o processo da parte masculina da copulação (ibid). A posição de Freud é importante pela demarcação de uma não-homologia entre a parte motora envolvida na ereção e a descarga orgânica referida ao orgasmo, pois isso é o que permitirá a Lacan, posteriormente, indicar qual é o destino do falo na relação sexual. Se, na relação sexual, o falo chega a participar do circuito motor ligado ao acúmulo de excitação sexual, esse é um processo que não pode

ser abandonado em suas próprias vias. É preciso que ele seja interrompido antes que a tensão deste jogo preparatório chegue ao limiar da dor. O mecanismo de obtenção do prazer preliminar (*Vorlust*) se caracteriza como um processo que não se dirige no sentido à descarga, devendo, assim, ser inteiramente diferenciado daquele que interrompe a elevação do nível de excitação através do acionamento da descarga orgânica do orgasmo.

Uma vez que a primeira parte do processo consiste em elevar ao máximo o nível de excitação e está ligada ao processo de ereção, pode-se dizer que ela é guiada pelo objeto fálico enquanto aquele que permaneceu como a quota libidinal capaz de agitar o corpo em sua relação com as imagens sedutoras do parceiro sexual. Essa primeira etapa de obtenção do prazer sexual tem o instrumento fálico como o suporte da excitação frente a uma forma imaginária, isto é, uma estimulação conduzida pelo lugar de ausência em que a imagem se constitui. Contudo, o que mais interessa quanto à função do falo na relação sexual não é a possibilidade de acúmulo da excitação que ela permite, ao ser investida no próprio corpo, mas o modo como a direção traçada pelo prazer preliminar (*Vorlust*) é interrompida por um corte. É numa outra parte do processo de obtenção do prazer sexual, aquela que compreende a descarga orgânica característica da sexualidade masculina, que o falo mostra sustentar a relação sexual mais como um objeto faltoso, como um objeto decaído, do que por sua presença. Para que o orgasmo seja obtido, há, por conseguinte, um corte que marca o lugar até onde o nível de excitação pode ser elevado na atração exercida pelo objeto imaginário. O que caracteriza esse corte?

O corte é caracterizado pelas cinco formas de perda, *Verlust*, que Freud considera em *Inibição sintoma e angústia* como sendo os momentos privilegiados de irrupção da angústia (LACAN, 1962-63/2005, p. 104), e que foram descritos no capítulo anterior. Quanto ao que interessa no momento, ou seja, o lugar do objeto fálico na relação sexual, *Verlust* é o corte que aponta o lugar da castração na estrutura do desejo. Tal perda entra em jogo na consecução do orgasmo pelo falo ser o objeto que não se sustenta diante da relação sexual. O orgasmo é essencialmente ligado à “queda daquilo que há de mais real no sujeito” (LACAN, 1962-63/2005, p. 187), de maneira a coincidir “com a colocação do instrumento fora do combate, fora do jogo, através da

detumescência” (LACAN, 1962-63/2005, p. 186). No instante do gozo sexual²⁰, ao invés de o falo estar presente, aí mesmo é que ele sai de cena para dar lugar à afânise, a detumescência do órgão. Esse corte liga-se à angústia de castração na medida que enraíza a circunstância de o falo desaparecer ali onde é convocado para sustentar a relação sexual (LACAN, 1962-63/2005, p. 283). Quando o falo deveria estar no orgasmo, só resta a presença do objeto tomado como uma parte decaída do corpo do sujeito.

De um lado há, portanto, o *Vorlust*, o acúmulo de excitação referente ao prazer preliminar, onde há a ereção, e, de outro, o *Verlust*, o corte, a perda que o objeto tem de encarnar para que o orgasmo seja obtido. É dessa maneira que “a detumescência na copulação merece reter-nos a atenção, para valorizar uma das dimensões da castração” (LACAN, 1962-63/2005, p. 187). A afânise do órgão na relação sexual surge como aquilo que poderia chamar-se de “a imagem da castração”, do objeto que cai do sujeito em sua relação com o desejo – se a sua queda não fosse o que denuncia o furo da imagem. A detumescência do órgão traz consigo a perda de que Lacan se utiliza para afirmar a aproximação entre o falo e o objeto *a*, considerando que a castração se constitui pela passagem do objeto *a* pela função fálica. A castração se caracteriza pela demarcação do falo com a função do objeto *a*, tal como este foi definido até aqui, ou seja, como o objeto que se constitui em queda em relação à formação da imagem corporal do sujeito. No momento em que se espera que o falo se sustente em relação às imagens que promovem a excitação sexual, ele se furta, surge em afânise, revelando a operação do objeto *a* como um corte em sua função.

O falo advém, na relação sexual, apenas como parte do prazer preliminar produzido frente a algumas formas imaginárias. Através do poder de captação do desejo que portam essas imagens, o falo tem a função de elevar o nível de excitação ao seu limite máximo antes que um corte intervenha em seu curso e libere a descarga orgânica do orgasmo. Apesar de haver um investimento da libido no corpo, pode-se dizer que o falo apenas surge na sexualidade como imaginário, sendo logo limitado pela função de

²⁰ O gozo não se restringe ao orgasmo. Contudo, a aproximação dos dois termos é feita por Lacan durante o seminário da angústia, onde ele chega a falar “o gozo do orgasmo” ao relacioná-lo com a queda do objeto fálico (LACAN, 1962-63, p. 186). Num momento posterior do trabalho (seção 4.3), o gozo será relacionado de maneira mais ampla com a própria cadeia de significantes a partir da qual o sujeito se inscreve. Aqui, contudo, a possibilidade de aproximação entre gozo e orgasmo se dá na medida em que só se chega ao orgasmo através do objeto *a*, no ponto em que um corte se delimita no corpo.

corde que advém em sua dimensão. Na verdade, o papel mais importante que o falo pode assumir na copulação é o de ser o objeto cuja função sofre o esvaecimento em seu nível. Quando o objeto fálico sofre a incidência de um corte, no momento de sua queda, é que o orgasmo torna-se possível, já que, depois da excitação ser suficientemente estabelecida através da tumescência do órgão, chega-se ao gozo do orgasmo pela afânise do objeto. Tendo em vista tal perda, é interessante que alguém, no nível de Freud, comenta Lacan, se atreva a atestar não haver maior satisfação para o humano do que o orgasmo (FREUD, 1905/1996, p. 196 e LACAN, 1962-63, p. 261).

Por mais que o falo mantenha ligações com o órgão real do corpo do sujeito (LACAN, 1962-63/2005, p. 49), de maneira alguma ele aí se confunde. O falo não pode ser tomado como um órgão real do corpo na medida em que, por definição, ele se coloca como um resto libidinal constituído na fenda do corpo imaginário (ibid). Não há representação do falo no nível imaginário, ao contrário, ele surge cortado da imagem especular. O envolvimento do objeto fálico no *Vorlust*, possível de se obter frente a uma sedutora forma imaginária, tem o seu lugar especificamente definido por um corte. É pelo falo estar ausente do corpo imaginário que o órgão real chega a participar da relação sexual, de modo que, no que concerne ao falo, o corpo é uma materialidade em suspensão. A própria possibilidade de que haja o orgasmo na copulação depende de que o falo seja demarcado como a parte do corpo que sofrerá um corte, acarretando o desfalecimento do órgão. Sendo assim, o corpo implicado na sexualidade é aquele que se constitui através de pedaços que dele caem. Eis a relação do falo com a angústia de castração:

O fato de o falo ser mais significativo na vivência humana por sua possibilidade de ser um objeto decaído do que por sua presença, é isso que aponta a possibilidade do lugar da castração na história do desejo (LACAN, 1962-63/2005, p.187).

A acessibilidade do gozo do orgasmo através da detumescência do órgão fálico estabelece o modelo pelo qual é possível compreender sob quais formas a castração se encarna no sujeito. Desse modo, a castração que o falo em afânise incorpora na relação sexual pode ser ampliada a outras situações em que o orgasmo ocorre pela extração do objeto. Lacan se refere aos sujeitos que relatam em análise as circunstâncias angustiantes nas quais tiveram seus primeiros orgasmos (LACAN, 1962-63/2005, p.

187). Esses sujeitos acabaram gozando ao estarem sob extrema pressão, quando algo inadiável era deles esperado e exigido. As situações consistiam numa redação que era preciso rapidamente entregar ou num desenho que deveria ser terminado com urgência. O importante de ser ressaltado nessas situações é a demarcação de um prazo no qual haveria a extração de um objeto. Há uma certa dimensão de expectativa (LACAN, 1962-63/2005, p. 196) que o limite do tempo impunha ao indicar um contexto no qual um objeto era exigido do sujeito. A experiência do orgasmo ocorreu no momento em que essas obras foram arrancadas dos sujeitos.

O que a extração dessas produções mostra é o sujeito se enveredando nas vias do gozo através de um resto constituído como um equívoco em relação àquilo que era esperado do lugar do falo. Nesses exemplos trazidos por Lacan, o orgasmo ocorrido, quando o produto de um trabalho foi arrancado do sujeito, constitui-se um índice de como a efetivação do gozo depende de que um objeto seja obtido em pura queda. Alguns sujeitos puderam vivenciar as primeiras experiências no campo do orgasmo pelo objeto que apresentou sua afânise sob a forma de trabalhos que lhes foram subtraídos. No caso da relação sexual, a estrutura do gozo é a mesma, pois nele o orgasmo se encontra em estrita dependência com a condição de esgotamento do falo. Ora, buscar a sustentação do falo ali onde ele deveria permanecer é o caminho certo para se encontrar o gozo do orgasmo no momento em que irrompe o resto desta operação, ou seja, a detumescência do órgão fático. O sinal negativo que acompanha a caducidade desse órgão, tal como Lacan o descreve na notação $(-\phi)$, é a garantia de que nele o objeto *a* está assumindo sua função (LACAN, 1962-63/2005, p. 283). Dessa forma, pode-se dizer que a afânise do órgão fático é a encarnação da angustiante extração do objeto *a* que o corpo tem de sofrer para que seja possível a obtenção do gozo.

A tentativa de se achar o falo ali onde se esperaria que ele estivesse é uma busca condenada ao engano, pois, inevitavelmente, acaba-se deparando com um produto residual em seu lugar. Não obstante, a única forma de se obter o gozo na relação sexual é através do objeto fático. Como diz Lacan, “o gozo, enquanto sexual, é fático, quer dizer, ele não se relaciona ao Outro como tal” (LACAN, 1972-73/1985, p. 17-18). O gozo fático é o móbil que aliena o sujeito do Outro, ou seja, pela via fática, a alteridade simbólica é inacessível. A alternativa que se impõe é entre o falo e o Outro, de modo que a escolha pelo falo conduz o sujeito a só poder considerar a dimensão do Outro

enquanto faltosa. Tanto para o homem quanto para a mulher, o vazio do campo sexual se revela pela proposição que lhes é infligida: “ou o Outro, ou o falo, no sentido da exclusão” (LACAN, 1962-63/2005, p.294).

O (-φ) é, nos dois sexos, aquilo que eu desejo, mas é também o que só posso ter como (-φ). É esse menos que se revela o ponto médio universal no campo da conjunção sexual. Esse menos (...) não é recíproco. Ele constitui o campo do Outro como falta” (idem, p. 294).

O acesso ao Outro pela via fálica está embargado pelo objeto em questão não se sustentar diante à relação sexual. No instante em que o objeto fálico poderia fazer uma ponte entre o homem e a mulher, o decaimento do falo se coloca como um ponto impossível de ser contornado. Assim, “nenhum falo permanente, nenhum falo onipotente é próprio por natureza para fechar, seja pelo que for de apaziguador, a dialética da relação do sujeito com o Outro e com o real” (LACAN, 1962-63/2005, p. 294). O falo não é feito para conduzir o sujeito ao Outro por ele se mostrar no estado de esgotamento na zona em que os desejos masculino e feminino poderiam coincidir. Não é o objetivo e nem há espaço suficiente nesse trabalho para se considerar mais detidamente o modo como o homem e a mulher lidam com o objeto fálico e como se compõe a diferença entre a posição de ambos frente à detumescência. É um caminho interessante, sem dúvida, e o Lacan mesmo realiza tal percurso no seminário *A angústia*²¹.

Contudo, o que se coloca como imprescindível para o tema que este trabalho propõe circunscrever é a inacessibilidade que o falo constitui no campo do Outro. Nesse contexto, o Outro não é plenamente possível de se evocar na relação sexual em razão do órgão nunca ser “susceptível de resistir por muito tempo no caminho de apelo ao gozo” (LACAN, 1962-63/2005, p. 288), ainda que o orgasmo seja obtido por essa via. Ou seja, o que o gozo do orgasmo mostra é que, por meio de um objeto em afânise, o Outro se torna um campo impossível de ser diretamente abordado. Se há pouco foi realizada uma aproximação do falo com o órgão sexual do corpo (no sentido da incidência de um corte), agora é o momento de apontar a localização da função fálica na

²¹ As principais aulas do seminário *A angústia* que abordam o assunto da negatividade fálica no ponto de mediação entre os sexos foram proferidas nos dias 20 e 27 de março (Cf. LACAN, 1962-63/2005, p.202 à 231), e nos dias 29 de maio e 5 de junho de 1963 (Cf. LACAN, 1962-63/2005, p.280 à 303).

linguagem, pois, se a negatividade do falo torna o Outro inacessível, essa alteridade é o próprio lugar evocado pelo recurso à palavra.

3.3 - O significante fálico

Lacan define o falo como sendo “o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (LACAN, 1958/1998, p. 697). O falo, ao ser o significante cuja presença gera efeitos de significado, é algo a que só se tem acesso através da função do Outro, ou seja, do lugar onde se inscrevem os significantes pelos quais o sujeito é introduzido na linguagem. Contudo, o falo se articula no campo do Outro de maneira peculiar, pois é através dele que a linguagem tem a falta como um ponto irreduzível em sua estrutura. De qualquer maneira, se o falo apenas pode ser acessível no campo simbólico, é sua função mesma que embarga a possibilidade de que o Outro seja plenamente abordado pelo sujeito. Isso é decorrente daquilo que Freud revelou com a *Interpretação dos sonhos* (1900/1996) e *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (1901/1996), e que Lacan mais tarde enfatizaria, por meio da referência à lingüística moderna, a saber, que o inconsciente encontra-se estruturado pelo mecanismo de deslocamento, onde ocorrem os movimentos metonímicos e de condensação, pelo emprego metáforas semânticas (LACAN, 1953a/1998, p. 268-69).

Sendo o inconsciente definido a partir de representações inseridas no jogo de movimentação desses mecanismos, ao sujeito é impossível paralisar o fluxo de substituições e combinações no qual a cadeia significante se engendra. Caso contrário, o falo e o lugar do Outro não seriam funções antinômicas, pois o primeiro fugiria do corte que o condena à negatividade e, por conseguinte, ganharia o status de um significante que seria acessível pelo sujeito. Na verdade, o próprio sujeito só pode vir a se constituir segundo os efeitos descobertos “no nível da cadeia de elementos materialmente instáveis que constitui a linguagem” (LACAN, 1958/1998, p. 696), pois, sem a metáfora e a metonímia como vertentes responsáveis pela geração do significado, não há nem mesmo a possibilidade de sua instauração. Quando o sujeito surge já situado pelo significante, “quando sua natureza torna-se tecida por efeitos onde se encontra a

estrutura da linguagem em cuja matéria ele se transforma” (LACAN, 1958/1998, p. 695), sua condição é a de trazer consigo a fenda através da qual ele ignora que, em sua própria palavra, há uma fala que se realiza no lugar do Outro.

A condição humana se consuma na “paixão do significante” (ibid) por meio da qual o significável aparece em decorrência de sua marca. É nesse lugar que o falo surge como um significante privilegiado, “um significante particular que, no corpo dos significantes, especializa-se em designar o conjunto dos efeitos do significante, como tais, no significado” (LACAN, 1957-58/1999, p. 405). Contudo, o falo apenas pode imaginariamente representar aquilo que, na vida, se manifesta como potência, “turgescência” e “impulso”, indo na direção do “fluxo, da seiva, ou até da própria veia” (LACAN, 1957-58/1999, p. 359-60), por sua função ser assumida no plano do significante. O falo adquire valor frente a uma imagem por sua função estar no campo significante (ou seja, no lugar do Outro) como por detrás de um véu que, se for levantado, imediatamente revela que ele ali mesmo ele não pode ser encontrado. Na verdade, a imagem de potência do objeto surge no lugar em que há a sua falta, tendo como função assumir “a parte faltante na imagem desejada” (LACAN, 1960b/1998, p. 837).

Por conseguinte, é em decorrência da articulação do falo no sistema significante que a própria falta do objeto fálico, ali onde ele deveria se manter no gozo sexual, passa a se colocar. O falo – ao ser “o significante do significado”, ou seja, ao ser o significante que entra em jogo no momento em que o sujeito simboliza a significação – encontra-se sempre velado.

Esse falo é velado e permanecerá velado até o fim dos séculos, por uma razão simples: é que ele é um significante último na relação do significante com o significado. Com efeito, há pouca probabilidade de que venha jamais a se revelar senão em sua natureza de significante, ou seja, de que ele venha a revelar, ele mesmo, aquilo que, como significante, ele significa (LACAN, 1957-58/1999, p. 249).

Embora o falo seja o significante último que engendra os efeitos da significação no discurso, não é possível saber o que ele mesmo significa, pois o falo é a função simbólica que falta ali onde o significante e o significado poderiam se fundir. A marca que o jogo de deslocamento e condensação deixa (ao produzir todo o universo de

significações) na relação do sujeito com o significante tem o falo como o elemento privilegiado por esse apenas desempenhar o seu papel sob um véu. Tudo o que é significável comporta a latência do significante fálico como “a barra que, pela mão desse demônio [do Aidos, O demônio do pudor], cunha o significado, marcando-o como a progenitura bastarda de sua concatenação significante” (LACAN, 1958/1998, p. 699). Portanto, o falo está, no campo do Outro em suspensão, como um significante recalçado, fazendo com que o sujeito esteja dividido ao não poder saber diretamente (pelo acesso ao significante fálico) como a cadeia simbólica nele exerce sua determinação. Como diz Lacan, nas últimas páginas de seus Escritos, o falo “nada é além desse ponto de falta que ele indica no sujeito” (LACAN, 1965/1998, p. 892).

Como já foi dito, apenas pelo falo ser um elemento significante é que se pode situar o problema da ausência do objeto fálico na relação sexual. Se esse objeto sempre se apresenta, no final das contas, como detumescente, é justamente pelo falo encontrar-se engendrado numa articulação simbólica em cuja direção o sujeito, ainda assim, não deixa de caminhar. O que ocorre é justamente o inverso: o sujeito que desbrava os desfiladeiros significantes na esperança de encontrar o objeto que não há é aquele que, na relação sexual, chega ao orgasmo quando a ausência desse objeto se presentifica pelo corte no nível do órgão. É na medida que o significante fálico apresenta-se como o símbolo da falta (LACAN, 1964/1998, p. 101) que o corte de seu objeto se coloca em íntima relação com a estrutura do desejo.

Embora haja entre os significantes algo que não pode ser inteiramente revelado, não obstante a existência de uma fenda que impede o sujeito de saber inteiramente o que dele é dito no nível do Outro, a partir do encadeamento simbólico, todo o posicionamento do sujeito repousa “na necessidade de uma reconquista desse não-saber original”(LACAN, 1962-63/2005, p. 75). A própria estrutura da linguagem impele o sujeito a realizar sua busca no lugar de uma falta que nunca poderá ser suprida por nenhum objeto, pois, no limite, sempre restará o significante fálico que, enquanto tal, só pode ser apreendido na cadeia simbólica pela remissão infinita de significações.

A dimensão do significante não é outra coisa, se quiserem, senão aquilo em que se vê aprisionado um animal à procura de seu objeto, de tal modo que a busca desse objeto o conduz a outro campo de rastros, no qual essa mesma busca perde seu valor introdutório e se transforma em seu próprio fim (LACAN, 1962-63/2005, p. 78).

Isso que se fala no nível do Outro é o lugar em que o significante ocupa a função de uma anterioridade lógica a qualquer despertar do significado. Quando surge o sujeito, o significante fálico não só já o instituiu em relação a um não-saber fundamental, como também o condenou à interminável tentativa da reconquista de si mesmo na cadeia significante que o determina. Tal é o paradoxo que a divisão do sujeito constitui: há um sujeito não-sabido (quer dizer, inconsciente) a ser reconquistado, ao mesmo tempo em que esta tarefa se coloca como impossível de ser realizada integralmente pela ausência que o falo sustenta ao ser simbolicamente articulado. A falta engendrada por essa busca é que torna o falo um significante privilegiado, o significante do desejo (LACAN, 1957-58/1999, p. 391), uma vez que, pela instituição da ausência de seu objeto, o sujeito se vê profundamente interessado em recuperar aquilo que dele é dito no nível do Outro. No paradoxo que a linguagem instaura entre o sujeito que busca reaver aquilo de si que é não-sabido no Outro e a condição na qual o significante fálico se encontra de somente articular-se enquanto velado, é que o desejo se impõe.

3.4 - O desejo na castração

O que é interessante de ser observado nas conseqüências abertas pela função do falo é ele conduzir a articulação do desejo ao impor seu objeto enquanto faltoso. Sem a instauração desse lugar de falta não haveria a mínima possibilidade de o sujeito ser instituído como desejante. É por meio dessa falta inerente ao encadeamento significante que Freud pôde observar, por exemplo, pouco antes de 1900, que na demanda dos neuróticos havia uma fantasia impregnada de desejo (FREUD, 1950 [1897]/1996, p. 309-310). O que ele até então tinha ouvido de suas histéricas eram cenas nas quais elas haviam sido sexualmente abusadas em sua infância (FREUD, 1914b/1996, p. 27). Freud se convenceu, por algum tempo, de que os sintomas eram causados por uma irritação real nos órgãos genitais, a qual tinha ocorrido num período anterior à entrada do sujeito no campo da partilha sexual (FREUD, 1896/1996, p. 164). No momento em que Freud descobre que tais cenas nunca haviam ocorrido realmente, é que ele considera que a demanda conserva algo de enganador em relação ao desejo.

Ao ser estruturada pelo significante (LACAN, 1962-63/2005, p. 76), a demanda assume o papel da preservação de uma falta em seu endereçamento. Para a instituição do desejo, tal falta se coloca como fundamental, pois sua operacionalização só ocorre se a demanda produz uma certa confusão quanto à função que o institui. De modo algum a formulação de uma demanda é feita para ser tomada literalmente. Por exemplo, um filho que suplica a presença da mãe apenas precisa de sua falta para que garanta o lugar de seu desejo, pois é na “possibilidade da ausência” que ele encontra “a segurança da presença” (LACAN, 1962-63/2005, p. 64). Se a mãe porventura entender que, na demanda, o filho realmente quer que ela fique o tempo todo junto a ele, é aí que a função do desejo se encontrará inteiramente obliterada. Portanto, “há sempre um certo vazio a preservar, que nada tem a ver com o conteúdo, nem positivo, nem negativo, da demanda” (ibid), de maneira que, o sujeito da demanda, longe de pretender obter o conteúdo daquilo que pede, apenas necessita do vazio aberto por seu pedido para que seu desejo se sustente.

Na demanda do sujeito ao analista ocorre o mesmo: no enunciado da demanda há uma falta que articula a função do desejo. Dessa forma, Freud pôde perceber que, no relato das cenas de sedução traumática, o que se sustentava era o desejo sob a forma de uma fantasia encoberta. No pequeno relato do caso Katharina, apresentado nos *Estudos sobre histeria* (1895/1996), Freud conta o caso de uma moça que, depois de descobrir que ele era médico, interrompeu seu passeio pelo alto de uma montanha ao pedir que ele a ajudasse em sua “enfermidade dos nervos” (p. 151). Eis que, durante a única vez em que Freud a ouve, a jovem senhorita lhe fala sobre as ocasiões em que o pai tinha realizado investimentos sexuais contra ela. O que impressiona no caso de Katharina é como ela prontamente oferece a Freud o caráter traumático de tais cenas, sob a forma de uma demanda pela qual ela se mantém a uma distância razoável da fantasia. Ora, o relato das cenas da sedução não passa da afirmação de uma posição passiva diante da sexualidade, enquanto que distinguir nele a demanda é depositar no sujeito a responsabilidade pelo desejo que se sustenta sob a forma de uma fantasia.

O que é difícil para o neurótico perceber é que ele estende a sua demanda para que o desejo seja articulado em relação à ausência que o significante fálico opera na cadeia da linguagem. O sujeito neurótico se vale da falta pela qual seu desejo se articula sem querer dar sustentação a todo esse processo, como as histéricas de Freud, que

relatavam as cenas de sedução como uma forma de sustentar o desejo, ignorando completamente o caráter fantasmático de tais cenas. Nessa direção, Lacan enfatiza em seu seminário *A angústia* a necessidade de se separar aquilo que é da ordem “falta constitutiva da satisfação do desejo” daquilo que está em questão na angústia (LACAN, 1962-63/2005, p. 262). A articulação do desejo depende de que o objeto fálico seja instituído como falta pela castração, uma vez que é deste modo que o sujeito poderá obter satisfação de seu desejo sob a forma da demanda neurótica. Isso não significa, porém, que o neurótico dê sustentação ou chegue a pagar o preço da falta que a castração fundamenta, pois, ao articular a demanda, o que nele se sustenta é a fantasia – sem haja aí uma implicação no desejo.

O valor de se ressaltar a falta na composição da estrutura do desejo está no afastamento de uma certa imprecisão que se pode cair na demarcação do campo onde a angústia reside. De certa forma, é o que o próprio Freud acaba fazendo em *Inibição, sintoma e angústia* (1926 [1925]/1996), quando formula que a angústia é um sinal que surge ante a perda de um objeto (1926 [1925]/1996, p. 129). E, com essa tese em mãos, ele passa a enumerar, no artigo, as situações que poderiam suscitar a angústia: a separação da mãe quando, no nascimento, a criança sai do meio uterino; a perda da mãe enquanto objeto; a perda do amor do objeto; e o medo de perder o amor do supereu (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 144). Ora, o que Lacan aponta incansavelmente, durante o seu ensino de 1962-63, é que essas perdas são formas pelas quais se obtém a satisfação frente ao desejo. De modo algum a angústia pode ser colocada como o sinal de uma falta, na medida em que, ao contrário, é a falta do objeto que dá esteio ao desejo.

Ao instituir que a angústia se localiza na perda do objeto, Freud pôde acreditar que, ao sujeito, era impossível se desvencilhar dos problemas gerados pela castração, de forma que ela restaria como um rochedo intransponível para a posição neurótica. O que escapa a Freud, quando ele constrói a passagem do sujeito pelo complexo de Édipo, é indicação de que a perda do objeto gerada pela castração tem a função de organizar o desejo. Para compreender o que está em questão, será preciso realizar uma breve incursão na maneira de Freud considerar o complexo de *castração*, tal como o *penisneid* (a inveja do pênis).

No artigo *A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade* (1923b/1996), Freud mostra que a sexualidade infantil gira em torno da primazia do falo (p. 158), de maneira que o interesse do menino se dirige no sentido da conservação de seu pênis, enquanto a menina se preocupa em obter tal objeto (FREUD, 1925/1996, p.281). Logo que a criança do sexo masculino começa a manipular seu pênis, ela logo recebe a ameaça de que tal parte de seu corpo poderá ser dela arrancada. A relevância dessa ameaça está no fato de o pênis já ser considerado como algo valioso que pode ser retirado da criança, desatarraxado de seu corpo, tal como ocorrerá também com o seio materno e o conteúdo de seus intestinos, pois também são objetos que deverão ser perdidos (FREUD, 1924/1996, p. 195 e 1923b/1996, p. 160). Esse órgão fático adquirirá, assim, uma importância enorme pela instituição da ameaça de castração e pela passagem do sujeito pelo Édipo.

Segundo Freud, o menino só se desvencilhará do complexo de Édipo ao perceber que o amor da mãe que ele tanto anseia lhe custará a perda do pênis (FREUD, 1924/1996, p. 196). A criança atravessa a destruição do complexo de Édipo ao ceder diante a ameaça de castração, preferindo o interesse narcísico por uma parte de seu corpo a investir libidinalmente o objeto materno. De modo diferente, a menina apenas ingressa no complexo de Édipo ao perceber que ela não tem o pênis, passando, a partir de então, a reivindicá-lo. Por conseguinte, não haveria nas garotas o temor da castração, que já lhes estaria colocada como condição. Como diz Freud, enquanto os meninos evitam tanto perceber a incidência da castração, “a menina se comporta diferentemente. Faz seu juízo e toma a sua decisão num instante. Ela o viu (o pênis), sabe que não o tem e quer tê-lo” (FREUD, 1925/1996, p.281).

Seguindo a trilha aberta pelo Édipo, Freud, em 1937, nas considerações finais do artigo *Análise terminável e Interminável* (1937/1966), faz um relato de que, na verdade – ainda que tenha mostrado no artigo da *Dissolução do complexo de Édipo* que, pelo menos nos meninos, havia uma saída para o complexo de Édipo (no caso das meninas, segundo ele, não é claro o motivo pelo qual haveria tal saída [FREUD, 1925/1996, p. 286]) –, no final das análises que ele havia conduzido os homens ainda permaneciam fixados na ameaça de castração e a mulheres na reivindicação do pênis, no chamado *penisneid*. Essa lhe parecia uma condição impossível de os neuróticos ultrapassarem.

Em nenhum ponto de nosso trabalho analítico, se sofre mais da sensação opressiva de que todos os nossos repetidos esforços foram em vão, e da suspeita de que estivemos ‘pregando ao vento’, do que quando estamos tentando persuadir uma mulher a abandonar seu desejo de um pênis, com fundamento de que é irrealizável, ou quando estamos procurando convencer um homem de que uma atitude passiva para com homens nem sempre significa castração e que ela é indispensável em muitos relacionamentos na vida (FREUD, 1937/1996, p. 269).

Por conseguinte, o que os neuróticos demandariam estaria no registro do objeto fálico, sendo o homem marcado pela ameaça de sua perda e a mulher pelo interesse em tê-lo. Isso se coloca em extrema conjunção com a definição freudiana da angústia como o sinal da perda do objeto, não apenas do objeto fálico, mas de todo o restante da série de objetos que a partir dele são concatenados. Segundo a visão freudiana do complexo de Édipo, por exemplo, a angústia de castração se relaciona com o fato de a criança não poder ter sua mãe como objeto de seus investimentos libidinais, por isso significar uma ameaça a seu precioso órgão genital. O que Lacan virá a propor na leitura da obra freudiana, contudo, é que na impossibilidade de se ter o objeto materno encontra-se a estruturação do desejo. A angústia não está ligada à condição de castração que a criança se vê envolvida frente à lei de proibição do incesto, ao contrário, é o desejo do pai pela mãe, e a estrutural impossibilidade do incesto que ele traz consigo que guarda a função de normatizar o desejo.

O complexo de castração nada mais é do que aquilo que conjuga o desejo do pai com a lei, uma vez que, “na origem, o desejo, como desejo do pai, e a lei são uma e a mesma coisa” (LACAN, 1962-63/2005, p. 120). Desde sempre, o caminho do desejo se encontra estruturado, na castração, pela identidade do desejo paterno à função da lei²². A castração tem como papel circunscrever o campo do desejo na lei do desejo do pai que, por sua vez, tanto proíbe o desejo pela mãe, quanto impõe desejá-la. É através de uma lei heterônoma que o desejo se regula, por assim dizer, independente da vontade do

²² Jorge destaca essa proibição sendo inerente ao desejo em seu livro *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan* (2000/2008). Ele afirma que, frente o perigo de cair numa “leitura edipianizada da descoberta psicanalítica” (p.143), é preciso lembrar que a noção freudiana da pulsão se refere ao objeto impossível de se obter, não a um objeto proibido. Ao invés de participar de uma psicologização imaginária, o complexo de Édipo é um poderoso meio para apontar o que opera na estrutura do desejo. “Ora, o incesto comparece na história do sujeito enquanto proibido porque ele é estruturalmente da ordem do impossível: porque simplesmente não há tal objeto que seria o objeto do gozo absoluto” (p. 144)

sujeito (LACAN, 1959-60/1997, p. 97 e 1962-63/2005, p. 167). Há um mandamento nas rédeas da estrutura do desejo, ou, numa só palavra, “desejamos no mandamento” (LACAN, 1962-63/2005, p. 120). Portanto, o impedimento do desejo pela mãe não é o que causa a angústia ao neurótico, uma vez que é pelo desejo do pai torná-la inacessível, através da castração, que o neurótico pode encontrar satisfação frente a seu desejo, ou tomando-o como insatisfeito ou como impossível. Em suma, o neurótico se torna capaz de sustentar o desejo ao passar pela instituição da lei paterna.

O sujeito não recua diante da castração; ao invés disso, é a castração que fornece as balizas para o desejo. Na tomada de tal posição é que Lacan se lança à tarefa de renovar o estatuto da mensagem freudiana quanto ao desejo, defendendo a tese de que nem a castração e o *penisneid* podem ser considerados o termo intransponível de uma análise (LACAN, 1962-63/2005, p. 56), nem, por conseguinte, a angústia se encontra concernida à perda do objeto (LACAN, 1962-63/2005, p. 52).

Ora, o que Freud nos diz a esse respeito? Que o último termo a que chegou ao elaborar essa experiência (a neurótica), seu ponto de chegada, seu obstáculo, o termo intransponível para ele, foi a angústia de castração. O que significa isso? Esse termo é intransponível? O que significa essa parada da dialética analítica na angústia de castração? (...) A abertura que lhes proponho, a dialética que aqui lhes demonstro, permite articular que não é a angústia de castração em si que constitui o impasse supremo do neurótico (LACAN, 1962-63/2005, p. 55-56).

Nessa perspectiva, a castração, ao inaugurar a falta pela qual o desejo de fato se articula, tem a função de encobrir aquilo que se põe em questão na angústia. Tal encobrimento diz respeito a um objeto, um objeto concernente à angústia, mas de forma alguma este se apresenta no mesmo nível da falta na qual o falo se situa. O falo “não é o objeto do desejo, mas o significante do desejo” (LACAN, 1957-58/1999, p. 391) e, se ele surge como o significante, é justamente ao designar a falta de seu objeto. No entanto, há, sim, um objeto que está colocado em referência ao desejo, e é através dele que se localiza a geração de angústia. A posição de Lacan quanto à castração é surpreendente:

A castração é o preço dessa estrutura, substitui [a angústia como a verdade da sexualidade]. Mas, de fato, esse é um jogo ilusório. Não existe castração, porque, no lugar em que ela tem que se produzir, não há objeto a castrar. Para isso, seria preciso que o falo estivesse ali, mas ele só está ali para que não haja angústia. O falo, ali onde é esperado como sexual, nunca aparece senão como falta, e essa é sua ligação com a angústia (LACAN, 1962-63/2005, p. 293).

Lacan afirma a “inexistência” da castração ao sustentar que o aprisionamento neurótico na angústia de castração ou na reivindicação do pênis só ocorre quando o sujeito se vale da falta para articular o desejo, esperando que haja objeto fálico a ser castrado ou adquirido. Uma distinção preciosa entre a falta e a perda, que Lacan introduz no seminário *O ato analítico* (1967-68), condiz com a tal descontinuidade que há entre a falta pela qual o desejo se sustenta no nível da castração e o lugar onde a angústia impera (p. 88-89). Segundo ele, a falta está no nível na cadeia significativa e segue marcada pela notação da castração, o $(-\phi)$, em que a geração do significado coloca-se em relação ao significante fálico. Mas é de outro lado que a perda diz respeito justamente ao objeto que está em questão quando o afeto da angústia desponta, o objeto *a*. O que Lacan propõe ao realizar tal distinção em seu seminário é amparar o nível da falta em uma perda que o sujeito deve experimentar, ou seja, a falta que se insere no lugar do Outro só chega a ser possível de ser sustentada se o sujeito efetivar a perda do objeto *a*. Nos dois capítulos a seguir, ao serem indicadas as etapas nas quais essa perda ocorre, será visto como o desejo, na origem, se encontra estruturado pela queda do objeto.

Por enquanto, é preciso apenas nuançar que a constituição do objeto *a* decorre da incidência de um corte no corpo do sujeito. Foi para privilegiar o status de tal corte que este capítulo teve início na formação do objeto *a* pelo isolamento das partes do corpo que não entraram no advento imaginário, e que, logo em seguida, procurou enfatizar o modo como o objeto *a* pode ser tomado na afânise do órgão fálico. Ao se constituir como um pedaço arrancado do corpo sujeito é que o objeto *a* não “só intervém, só funciona em relação à angústia” (LACAN, 1962-63/2005, p. 98), como “é o objeto sem o qual não há angústia” (LACAN, 1962-63/2005, p. 119). Enquanto o significante fálico é aquele que marca o lugar da falta para um sujeito, permitindo, assim, a estruturação do desejo, o objeto *a* guarda a peculiaridade de promover a angústia não quando falta, mas ao derrocar qualquer possibilidade de que tal falta se sustente.

Caso a função da falta se encontre obliterada por qualquer motivo, o sujeito se defronta com o resto objetal que teve que ser extirpado para que o corpo se constituísse. Um corpo enredado pelo desejo é aquele para o qual o objeto falta. Quando a falta – enquanto base de apoio para a articulação do desejo – faltar, então a angústia advirá (LACAN, 1962-63/2005, p. 52). A vinculação entre o desejo que se articula na falta da cadeia simbólica e a angústia como o sinal da presença do objeto *a* estabelece-se na posição de anterioridade que o objeto *a* apresenta quanto à instituição da falta simbólica. Por conseguinte, é apenas na extração do objeto *a* que a falta necessária ao desejo se compõe.

A castração não é nem o lugar da angústia, nem o sujeito se detem diante dela com horror. À afirmação de Freud de que a castração seria uma rocha intransponível na análise de seus pacientes, Lacan responde com a necessidade de se salientar a maneira como a castração pode ser arranjada para se evitar o que está no centro do desejo. De modo algum a ameaça de castração condiz com o status do objeto *a*. É por não haver objeto *a* ser castrado no nível fálico que o sujeito articula uma cena onde o acesso ao falo é impedido pela lei paterna, mas essa peça da lei só pode ser tomada como uma verdadeira comédia, já que a ameaça de castração é convocada como uma forma de obter satisfação diante do desejo. Como diz Lacan, “o falo, revelando-se faltoso, constitui a própria castração como um ponto impossível de contornar, na relação do sujeito com o Outro, e como um ponto resolúvel quanto à sua função de angústia” (LACAN, 1962-63/2005, p. 290). A castração se torna resolúvel em relação à angústia quando o sujeito, ao invés de sustentar seu desejo pela ameaça de castração ou pelo *penisneid*, serve-se da angústia frente ao corte que advém em seu corpo (na extração do objeto *a*) como a garantia para o desejo.

É evidente que a castração marca a subjetividade do neurótico de maneira peculiar. Através dela, há a delimitação do lugar de uma falta simbólica pela qual o sujeito realiza o ingresso no advento da linguagem. Mas o que deve estar em questão, quando se fala em castração, é o objeto que surge no lugar da hiância fálica. O falo nunca houve, e é por isso que ele mesmo não pode sofrer a ameaça de um corte. A angústia de castração só é legitimamente admitida quando a função do objeto *a* estiver alocada no lugar em que o falo nunca esteve para consumir a realização plena do ato

genital. Sustentar a perda do objeto *a* para que o desejo seja veiculado na falta que então se abre na cadeia significante, eis o que cabe ao sujeito.

4 - O angustiante objeto na sustentação da linguagem

O sujeito depende dessa causa que o faz dividido que se chama objeto *a*, eis quem assina o que é importante de seu sublinhado: que o sujeito não é causa de si, que ele é consequência da perda e que seria preciso que ele se colocasse na consequência da perda, a que constitui o objeto *a*, para saber o que lhe falta (LACAN, 1967-68, p. 89).

Este capítulo visa caracterizar a angústia como peça chave da fundação do sujeito do desejo a partir da incidência do significante. Será importante demarcar o modo como o sujeito se constitui em referência à linguagem pela falta que articula sua divisão (LACAN, 1966a/1998, p. 10-11), pois o acesso do sujeito à organização linguageira não se faz sem que incida sobre ele a falta que será constitutiva de sua condição e que o remete necessariamente ao campo do Outro. Assim, a relação do sujeito com o simbólico será sempre atravessada por este ponto em que uma falta se mostra impossível de ser subsumida pela ordem das significações – o que impede o sujeito de obter sua unidade pela leitura dos significantes em que se encontra inscrito.

Esse capítulo também enfatizará o aspecto objetual envolvido na sustentação do sujeito do desejo, sendo necessário articular o momento lógico da constituição do objeto *a* a uma etapa que antecede à constituição do desejo. De maneira geral, o capítulo perseguirá delinear de que modo a angústia se apresenta como um tempo necessário para que o desejo seja possível. O que será importante de assinar quanto à angústia é a objetividade que ela revela enquanto a libra de carne que o sujeito paga ao Outro para ingressar na dimensão significante. A angústia aponta para o objeto cuja perda permite o corpo ser afetado pelo desejo ao ingressar no campo formal do significante.

Para deixar clara a relação do objeto com o significante é que o capítulo terminará com uma discussão sobre o modo da filosofia kantiana estruturar a função da causa em seu pensamento. O modo como a causa encontra-se articulada em Kant será interessante para que se avalie qual é a sua relação com a dimensão simbólica e a ordem objetual introduzidas pela psicanálise. Com esse objetivo, analisaremos como Lacan, no propósito de revivificar o lugar do desejo na mensagem freudiana, demarcou as implicações que o objeto *a* acarreta à função da causa tal como ela se sustenta em Kant. A questão da causa em Kant será um pretexto para que o trabalho aponte também como a função da causa se constitui na psicanálise por meio de uma incidência objetual. Será possível ver, por exemplo, como Kant não reduz a função da causa a uma mera função lógica, ao mesmo tempo em que não deixa de fundamentá-la em um *a priori* transcendental. Assim, onde, em Kant, a questão da causa é tratada por uma síntese que engendra as formas *a priori* do tempo e do espaço e permite a objetividade do conhecimento, Lacan funda sua “ética transcendental” (LACAN, 1962-63/2005, p. 307), fundamentando a função de causa em um corte que, ao incidir no corpo, produz a objetualidade do pequeno *a*.

4.1 - A função significante

No seminário da angústia, Lacan propõe o sujeito determinado pela articulação significante através do resto que se produz em seu encadeamento. Esse seminário é um marco no ensino lacaniano por formalizar o resíduo sem o qual o sujeito não pode ingressar no advento significante. Pela notação “objeto *a*”, Lacan formaliza a incidência desse ponto de falta no centro da relação do sujeito com o significante, de maneira que, do advento simbólico, o objeto *a* se faz o resto decaído: e é ao cair que ele demarca o lugar da perda em que o desejo se constitui e será sustentado.

É a partir do significante como alteridade radical que o sujeito torna-se tributário à cadeia da linguagem em que está inscrito. O significante preexiste ao sujeito e demarca o lugar de seu nascimento, por exemplo, sob a forma de um nome próprio. É comum que um nome seja dado a uma criança que ainda não nasceu. E assim a linguagem produz o sujeito, como uma consequência de seu encadeamento (LACAN, 1959-60/1997, p. 268). Contudo, a anterioridade do significante em nada aponta a

existência de uma significação por meio da qual o sujeito se tornaria claro a si mesmo. A materialidade significante não responde a título de qualquer significação (LACAN, 1965/1998, p. 890). Ela não é um signo que significa algo para alguém (LACAN, 1962-63/2005, p. 73). A concepção do significante como a representação de alguma coisa parte da idealização do sujeito que se tornaria idêntico a si mesmo caso pudesse ter consciência²³ da significação que o determina. É como se o sujeito estivesse relacionado a uma idéia que, ao ser apanhada, daria a ele o conhecimento pleno de si. Mas a linguagem é estruturada de outra forma, através de um significante que representa um sujeito para outro significante (ibid).

O sujeito se localiza no espaço intervalar entre os significantes. Está originalmente dividido entre um primeiro significante que advém do campo do Outro (ou seja, do tesouro da linguagem [LACAN, 1957-58/1999, p. 154]) e o outro significante a partir do qual o primeiro tomará valor. O sujeito não pode obter unidade diante um significante em razão deste ser completamente dependente do valor que terá ao fazer elo com um outro significante. A criança, por exemplo, ao entrar em contato com os significantes oferecidos pelas posições e enunciados de sua mãe, constrói em torno deles uma série de identificações com as quais se sentirá representada. Contudo, essa representação não basta: se a criança é representada por um dito da mãe, ela só o é frente a outros significantes, de modo que permanece sempre aberta a dimensão de um “para além” do que a mãe fala ou evoca. Nesse plano, o engano é inevitável.

Tudo aquilo que, em um significante, pode ser suposto como saber, é justamente o que será descartado pela ação retroativa com a entrada de um segundo significante. Se em algum lugar o sujeito se adere como sentido, em outro, em um segundo significante, ele se manifesta em *fading*, completamente desvanecido (LACAN 1964/1998, p. 207). Na divisão do sujeito há, desta forma, tanto o significante que o inscreve na linguagem, como também o outro significante que, ao sofrer os efeitos de resignificação no primeiro, faz com que o próprio sujeito seja destituído de seu lugar.

Através do encadeamento significante, o sujeito é lançado em uma determinação que o situa sempre em referência a uma anterioridade possível de ser resignificada *a posteriori*. Foi Lacan quem sublinhou a importância da estrutura temporal do *a*

²³ Esse é o ser consciente de si, todo-consciente, o *Selbstbewusstsein* hegeliano (LACAN, 1960b/1998, p. 812 e 1962-63/2005, p. 70).

posteriori na obra de Freud, encontrada sob a forma do termo alemão *nachträglich*²⁴ (LACAN, 1966b/1998, p 853). A retroação do discurso impõe que o efeito de sentido de uma frase seja apenas possível de ser fechado com o surgimento de sua última palavra. Por exemplo, quando Paulo Leminski escreve “os livros sabem de tudo”, essa frase só terá valor decidido por aquilo que surge em seqüência “só não sabem que, no fundo, ler não passa de uma lenda” (LEMINSKI, 1987/1995, p. 91). O saber completo que estaria nos livros contém sua falha na próxima frase que o limita e impõe sentido. Pode-se dizer que os livros só não *sabiam* (e só vieram a saber depois, pela ação retroativa da segunda frase) que lê-los é uma lenda. Da mesma forma, ao sujeito, não é dada a possibilidade de conhecer o valor que terá a frase em que ele se encontra inscrito. E, caso essa frase venha a ser reconhecida, isso só se fará posteriormente e na dependência de que o próprio lugar do sujeito seja colocado em questão, uma vez que os significantes são resignificados ao serem remetidos a outros significantes.

Quando Freud escreve que os histéricos são acometidos por uma causa da qual eles afirmam nada saber (FREUD, 1893/1996, p.28), o que está em jogo é “a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente” (LACAN, 1957/1998, p. 498). É através de deslocamentos sintáticos e condensações semânticas que os sintomas são veiculados pela estrutura literal do inconsciente (LACAN, 1953a/1998, p. 269) sem que o sujeito venha a saber disso. Lacan salienta o uso do verbo no modo imperfeito para dizer daquilo que suspende o sujeito ao colocar uma questão que o ultrapassa. “Ele não *sabia*, mas um instante ele saberia”, ou ainda, um exemplo frequentemente retomado por Lacan “um instante mais tarde, a bomba *explodia*” (LACAN, 1959-60/1997, p. 268). No contexto do sintoma, o modo imperfeito indica uma frase que estava ali pronta para ser dita, mas que não foi. Um pouco mais e a frase se faria ouvir, poderia ter estado lá, contudo, ela desapareceu, por não ser nada mais do que um significante. Esse limiar que a frase carrega quando tomada no imperfeito, decorre da perspectiva temporal que faz com que em um “só-depois” ela efetivamente passe a estar ali. Diante dos significantes que o inscrevem na cadeia da

²⁴ Dentre os inúmeros exemplos que poderiam ser evocados, eis uma frase que em que Freud considera a função temporal retroativa na fala dos sujeitos: “Não se deve esquecer que o que se escuta, na maioria, são coisas cujo significado só é identificado posteriormente (*nachträglich*)”. (FREUD, 1912/1996, p. 126 e FREUD, 1912/1992, p. 112).

linguagem, o sujeito se revela evanescente na medida em que se dissipa ao ser a consequência daquilo que ganhará valor *a posteriori*.

O que se realiza em minha história não é o passado simples daquilo que foi, uma vez que ele já não é, nem tampouco o perfeito composto do que tem sido naquilo que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que me estou transformando (LACAN, 1953a/1998, p.301).

Ao situar o sujeito entre os significantes e ao demarcá-lo pela torção temporal própria do simbólico, o campo da linguagem é aquele em que a instauração de uma falta se torna possível. O impedimento contido na linguagem de que nenhum significante possa oferecer uma significação derradeira, constitui a via pela qual se desponta a incidência da falta na constituição do sujeito. Ao sujeito que se encontra invariavelmente remetido a um outro significante, a falta se coloca como essencial a quaisquer de suas articulações. Falta que se caracteriza pela inexistência de um significante último que estanque os movimentos de substituição e combinação por meio dos quais a linguagem se articula. Há uma falta na linguagem; e é precisamente na abertura dessa hiância proporcionada pela cadeia significante que o desejo encontra sua sustentação. Não havendo nenhuma significação a que o sujeito possa se restringir, a linguagem é o esteio da falta que consolida o desejo ao dispô-lo em referência a um outro significante, sempre a advir. No vazio instaurado por esse outro significante “a surgir”, o desejo recebe sua cunhagem. “Desejo de Outra coisa”, afirmou Lacan em seu seminário *As formações do inconsciente, em 1958* (1957-58/1999, p. 182).

A falta evocada pela frase “não sabia...um pouco mais saberia” é o que revela o atravessamento do desejo pelo significante. A referência do desejo no campo simbólico encontra-se no vazio de um rastro deixado pelo significante e não no próprio significante. Em um sintoma, por exemplo, a incidência do desejo está no ponto em que a cadeia simbólica sofre uma cisão. Onde o significante deveria estar há apenas a presença de um corte, de uma elisão por meio da qual o sintoma se constitui. Se o sujeito “não sabia” dos significantes que estruturaram seus sintomas, é porque esse foi o lugar em que a cadeia simbólica sofreu uma ruptura, uma suspensão. Por isso, no que diz respeito ao lugar em que impera o desejo, o sujeito sempre está em defasagem

quanto ao que se pode saber. Na décima oitava de suas conferências introdutórias à psicanálise, Freud aponta que:

A construção de um sintoma é o substituto de alguma outra coisa que não aconteceu. Determinados processos mentais normalmente deveriam ter evoluído até um ponto em que a consciência recebesse informações deles. Isto, porém, não se realizou, e, em seu lugar — a partir dos processos interrompidos, que de alguma forma foram perturbados e obrigados a permanecer inconscientes — o sintoma emergiu (FREUD, 1917b [1916-17]/1996, p. 287).

Nessa “outra coisa que não aconteceu”, na interrupção dos processos de pensamento que deveriam ter se estendido até serem notados pela consciência, é que os significantes cavam o vazio em que o desejo se instaura (nem que seja por um sintoma). O próprio inconsciente é definido por Lacan na ordem do não-nascido, do não-realizado, no ponto em que um corte na cadeia significante abre o caminho do desejo (LACAN 1964/1998, p. 28). Por conseguinte, o desejo, enquanto inconsciente, também permanece suspenso no nível daquilo que não pôde ocorrer enquanto tal, ligando-se à “outra cena” (indicada por Freud na *Interpretação dos sonhos* [1900/1996, p. 566]), realizando-se em outro lugar, pois ali onde ele deveria estar só há o lugar vazio deixado pelo significante. Eis a relação do desejo com o significante: o desejo está onde o significante atualiza o lugar de sua falta.

A questão que se pode formular, a partir de então, é se essa falta inaugurada pela incidência do significante é capaz de ser recapturada pelo campo simbólico. Será essa falta análoga ao que se obtém retirando um livro da estante de uma biblioteca, na medida em que bastaria restituí-lo para que nenhuma lacuna fosse ali acusada? Essa é a direção pela qual a ciência realiza seus avanços no mundo, já que, caracterizando-se por uma eficácia da operação significante, sua ambição é tratar qualquer falta como passível de ser preenchida (LACAN, 1962-63/2005, p. 161). Quanto a isso, a experiência analítica se situa num pólo extremamente oposto, pois nela é que o desejo pôde ser situado no ponto de corte da cadeia significante. Na psicanálise, o desejo é aquilo que abre a oportunidade para que a função da falta seja concebida em sua estrutura original. A partir de então, torna-se necessário apreender como uma falta gerada pelo simbólico é impassível de ser por ele mesmo reabsorvida. Na consolidação do status de uma falta

que o significante não pode suprir nem contra ela se precaver é que o corpo faz a sua entrada enquanto real.

Tocar nessa problemática é, de toda forma, questionar como o sujeito chega a ser instituído no simbólico. Se até aqui o trabalho enfatizou como o significante abre o lugar de um vazio onde o sujeito está implicado como desejante, a partir de agora procura conceber propriamente o estatuto desta hiância. É apenas deste modo que se embarga a possibilidade de que o sujeito seja considerado como uma implicação espontânea da dimensão significante.

O problema está na entrada do significante no real e em ver como disso nasce o sujeito. Será que isso quer dizer que nos encontramos como que diante de uma espécie de espírito que baixa, de aparição de significantes alados? Significa que eles começariam sozinhos a cavar seus furos no real, e que no meio apareceria um furo que seria o sujeito? Penso que (...) ninguém me atribuiu tal intenção. (...) Trata-se de saber justamente o que permite que esse significante se encarne (LACAN, 1962-63/2005, p. 100).

4.2 - A cessão do objeto

Não há nada de natural ou automático na maneira do desejo ser forjado no vazio aberto pela linguagem. Só há acesso à linguagem e, por conseguinte, o próprio sujeito apenas pode ser concebido se houver a ocasião de uma perda, cujo caráter eminentemente irrecuperável para a instância simbólica se demarca por um corte no real do corpo. A entrada do sujeito na linguagem exige que uma perda encarne aquilo que é impossível de ser integrado à função simbólica “e a maneira mais segura de abordar esse algo perdido é concebê-lo como um pedaço do corpo” (LACAN, 1962-63/2005, p. 149).

Quando um corte no nível do corpo marca o advento de uma perda irrecuperável é que a cadeia significante articula-se para o sujeito. O significante só pode fazer sua entrada no mundo e, a partir de então, fundar o sujeito em sua dimensão, por meio da afetação de um corpo que ganha seu estatuto de “real” ao levar as marcas da perda do objeto *a*. Na medida em que algumas partes do corpo do sujeito delimitam-se como

potencialmente separáveis, é que se compõe o pequeno *a* como o objeto que, enquanto ausente, move o desejo. A circunscrição da função do objeto causa do desejo está no rastro deixado pelos objetos parciais extraídos do corpo. Mas é a partir da perda do pequeno *a* que o corpo se comporá, ou seja, o corpo apenas será constituído ao levar as marcas do corte que o objeto *a* nele deixou – marcas situadas nas *zonas erógenas* (FREUD, 1905/1996), como revela a estrutura de borda da boca e do ânus.

Por outro lado, é pela cessão do objeto que a cadeia simbólica torna-se acessível para o sujeito, que só constitui a partir de então. No ato da perda do objeto é que o sujeito passa a submeter-se à cadeia simbólica. Assim, a cessão do objeto não pode se reduzir a uma mera deliberação feita pelo sujeito, pois o ato desse corte se localiza em uma anterioridade lógica em relação ao sujeito que advém como consequência. Para que a máquina formal da linguagem funcione, um pedaço de carne deve circular em sua estrutura (LACAN, 1962-63/2005, p. 237), e a única possibilidade para que isso aconteça está no ato que, ao permitir que o objeto se perca, revela o corpo faltoso de uma parte de si. Não que devam ser literalmente amputadas partes do corpo para que o desejo seja causado, mas, a partir do momento em que o ato permite a perda do objeto *a*, inaugura-se um corpo movido pela parte que lhe falta.

Lacan analisa, em 1963, parte da peça de Shakespeare *O mercador de Veneza* (1594 ou 96/1978), enfatizando o personagem de Shylock, o judeu que empresta uma quantia de dinheiro ao mercador de Veneza sob a condição de um pedaço de sua carne ser fixado como caução (LACAN, 1962-63/2005, p. 242). “Por brincadeira”, diz Shylock (SHAKESPEARE, 1594 ou 96/1978, p. 301), a penalidade pelo não pagamento da dívida consistiria numa libra da carne de Antônio (o mercador) a ser arrancada “o mais perto do coração” (SHAKESPEARE, 1594 ou 96/1978, p. 351). O que a peça de Shakespeare interessa no contexto deste trabalho é como o mercador se introduz no campo de uma troca com o Outro (aqui, representado por um judeu) através de uma libra de sua carne. Trapos de uma carne que se perde no campo do Outro sem que qualquer significante possa recuperá-la.

Se o Outro é acessível através de uma libra de carne extraída do corpo, esse resto torna-se perdido ao não haver meios simbólicos para reconhecê-lo. Tais pedaços simplesmente não são integráveis pelo significante. Deste modo, é pelo o que há de mais avesso à função simbólica que o sujeito se engaja na dimensão do Outro. Uma vez

que Antônio não consegue saldar a dívida, perguntam a Shylock sobre as razões pelas quais ele reivindica o que lhe é de direito e ele se mostra impassível. O que ele quer (seja por ódio, vingança, por seu mau caráter, não importa) é que se cumpra a exigência contratual que diz que um pedaço da carne de Antônio é sua. No quarto ato, vários personagens passam a apelar para o bom senso do velho judeu, pedindo que se desse conta do absurdo do que queria. Oferecem-lhe dinheiro, o triplo do que lhe era devido. Mas o interessante é que não houve um significante capaz de justificar ou delimitar o desejo de Shylock em arrancar um pedaço da carne do mercador. “A isto, não tenho o que responder senão que é porque assim quero” (SHAKESPEARE, 1594 ou 96/1978, p. 345). Foi ao penhorar um pedaço de sua carne que Antônio entrou nas jurisprudências de Shylock, mesmo que o judeu nada tivesse a fazer com a libra – sua função era apenas a de extirpá-la.

A libra de carne recortada do corpo é o objeto perdido pelo qual o sujeito mantém o estatuto de falta na sua relação com o significante. É através dessa falta que o sujeito acede à linguagem, passando a percorrer os desfiladeiros significantes em função da perda do objeto que, ao ser perdido, surge como a parte que falta ao corpo. O sujeito que surge desta operação só pode ser o sujeito saudoso de si. Como diz Lacan, “não é do mundo externo que sentimos falta (...) mas de nós mesmos” (LACAN, 1962-63/2005, p. 242). É em correlação à perda de um pedaço real do corpo que Lacan formaliza o objeto *a* na função de causa do desejo. É através de um corte interno à dimensão do corpo, de uma divisão por dentro, que o desejo se instaura causado pela função do objeto *a*:

A relação do homem com essa função chamada desejo, só adquire toda a sua animação na medida em que é concebível o despedaçamento do próprio corpo, esse corte que é o lugar dos momentos de eleição de seu funcionamento. A separação [*sépartition*] fundamental – não separação, mas divisão por dentro –, eis o que está escrito desde a origem (...) no que será a estruturação do desejo (LACAN, 1962-63/2005, p. 259).

O seminário da angústia marca um tempo da elaboração lacaniana quanto à referência por meio da qual o sujeito encontra sua determinação. Até então, o surgimento do sujeito era tomado fundamentalmente em uma perspectiva simbólica, sob a forma do que Lacan mesmo chamou de “causa significante” (LACAN, 1966b/1998, p.

855). A partir do seminário da angústia, é possível ver os esforços de Lacan voltados à formalização do que havia surgido no trabalho dos anos precedentes: a função do objeto *a*. Ao invés do sujeito encontrar a sua determinação estritamente pelo viés simbólico, a partir de então é o que permanece como resto da operação da linguagem que comporá o estatuto da função da causa na psicanálise. Contudo, é importante que essa virada no ensino lacaniano não seja tomada como um abandono do ponto de vista anterior em prol de uma nova maneira de conceber o sujeito. O que Lacan sustentou para mostrar a primazia da linguagem como fundadora do sujeito continua a ser válido durante todo o seu ensino. O sujeito será sempre aquele que surge como conseqüência de uma alteridade postulada pelo simbólico.

Esse presente capítulo foi estruturado para demarcar o lugar da falta que é inerente à relação do sujeito com o simbólico. Isso pode ser salientado de diversas maneiras: pelo modo como a materialidade do significante ultrapassa o que pode ser captado enquanto significado, com a definição do sujeito no lugar entre os significantes, pela temporalidade própria desta articulação, e enfim, com a implicação do desejo no lugar em que um corte rompe a continuidade da cadeia significante. Uma vez articulada a importância da falta para o desejo do sujeito estabelecido no simbólico, abre-se a oportunidade de circunscrever a borda em que ela encontra seus limites. Isto é o que faz Lacan ao escrever a notação algébrica – que torna possível situar em tal ausência (no furo no significante) o lugar em que se articula a função – do objeto *a*.

Longe de recusar a incidência do simbólico em favor de uma objetividade, a função do objeto *a* emerge como uma radicalização dos efeitos da linguagem sobre o sujeito. A questão que se coloca é, por conseguinte, como circunscrever a função do objeto *a* na relação do sujeito com o simbólico. Não obstante, o problema que enfrenta Lacan nos anos de 1962-63 é como falar sobre o que não se pode dizer. Como conceber a função daquilo que Lacan denomina de o “objeto dos objetos”, o pequeno *a*, se a dimensão do Outro o execra e ele mesmo se revela irreduzível a qualquer significante? Se o objeto que surgiu pelo corte no corpo é o mesmo que pode escandir a cadeia significante, como chegar a postulá-lo?

O objeto *a* (...) está no centro de nosso discurso. Se ele se inscreve no âmbito de um Seminário que intitulei de “a angústia”, é por ser essencialmente por esse meio que se pode falar dele, o que também é

dizer que a angústia é sua única tradução subjetiva (LACAN, 1962-63/2005, p. 259).

É através da angústia que se chega a demarcar o objeto irrecuperável pela articulação significante. Não há outro modo de fazer qualquer menção a função do objeto *a*. Se tal função for procurada nas articulações do simbólico, irremediavelmente se estará no campo do engano, na medida em que é inevitável perder-se no movimento sincrônico e diacrônico da cadeia. Delimitar o que está em questão para o desejo por meio do campo simbólico é fatalmente cair no jogo da tapeação (LACAN, 1962-63/2005, p. 89). O mais distante que se pode chegar pela via simbólica é à dúvida, ao equívoco, à imprecisão, que nada mais é do que a denúncia de um sujeito descontente com o significante que detém, seja ele qual for. A cadeia de significação não se fecha e no lugar de um significante sempre advém outro. É verdade que, nos caminhos abertos pelo significante, há um desejo que se anima. Não obstante, nada se pode dizer acerca do objeto *a* enquanto ele for tomado como a falta que permite com que o sujeito permaneça no engano interminável do encadeamento da linguagem. A falta que possibilita o desejo do sujeito engendrado no universo significante não fornece meios para a apreensão da função do objeto, ainda que aí ele exerça seu papel. Por isso Lacan aborda a função do objeto *a* pela angústia, “aquilo que não engana, que está fora de dúvida” (LACAN, 1962-63/2005, p. 88).

O único meio de se falar do objeto *a* é por meio da angústia que surge quando a falta que permite a estruturação do desejo chega a faltar (LACAN, 1962-63/2005, p. 64). O objeto *a* só tem a função de causar o desejo enquanto a perda que deve advir para que o sujeito se constitua ao ser lançado nas cadeias do significante. Quanto à função do desejo, há sempre um vazio a ser preservado, senão o que se iria desejar? Contudo, se a tarefa proposta é delimitar estruturalmente o momento de constituição do objeto, ele terá que ser fundamentado em um momento logicamente anterior a sua cessão, quando sua função de falta não tiver sido ainda estabelecida. Esse é o instante lógico da angústia, quando se supõe, por meios estruturais, o objeto do corpo que, cedido em um ato, delimitará a falta pela qual ele assume a função de causa do desejo²⁵.

²⁵ Como afirma Jorge: “(...) trata-se, com efeito, de um objeto que não existe enquanto tal, e, para frisar essa inexistência, Lacan durante algum tempo chegou a chamá-lo de objeto negativo. Mas, se o objeto *a* se define por ser um objeto que não existe, como é possível falar dele como objeto causa do desejo, senão na medida mesma em que o desejo mantém uma relação absolutamente estrita com a falta? Vê-se que, a rigor, é preferível falar do objeto *a* como causa do desejo e não como objeto do desejo, pois

Se a angústia for tomada em seu aspecto de sinal, daquilo que pode se dar em uma experiência (é a via pela qual Lacan inicia sua abordagem da angústia – pelo fenômeno do *estranho*), pode-se considerar que ela surgirá quando o lugar reservado à falta onde desejo é causado se encontrar saturado ou obliterado de alguma maneira (LACAN, 1962-63/2005, p. 52 e 64). Se não houver possibilidade da falta se manter, ou seja, se o objeto *a* não puder manter seu status de perda e, de alguma maneira, for evocado como presença, surgirá a angústia. Entretanto, o objetivo proposto por esse capítulo é apreender o momento em que o objeto *a* se estrutura na relação com o Outro, não pelo fenômeno de uma certa imaginarização do objeto *a*, tal como ocorre na experiência do estranho, mas em seu aspecto estrutural.

A experiência do estranho contribui para a delimitação estrutural da função do objeto *a* ao especificar que não há outro modo de circunscrever o status desse objeto a não ser pelo instante lógico em que ele não está ausente. Então, formalizar o objeto *a*, antes mesmo que ele se desprenda como faltoso, é consagrar este momento como sendo o ponto em que a angústia faz sua irrupção original. A angústia estrutura a divisão do sujeito pelo significante e deve ser ultrapassada para que o objeto ocupe a função de causa do desejo assim que advier como perda.

O momento lógico em que a angústia delimita a função do objeto do desejo não é factualmente acessível. Quando o sujeito surge em função do desejo causado pelo objeto *a*, esse já está perdido. Se de um lado a função do objeto pode ser admitida pelo desejo se mostrar firmemente sustentado em seu vazio, de outro, para apreender como esse hiância foi constituída, pode-se fundamentar retrospectivamente o momento angustiante em que o objeto foi condenado à secção. Só depois desse objeto surgir em perda para um sujeito desejante é que se pode supor que houve uma anterioridade real em que a angústia fundou a função do objeto por meio de um corte. Na última parte do seminário da angústia, Lacan se dedica exaustivamente à composição das formas do objeto *a* no corpo, mostrando, em cada um deles, onde se encontra o ponto de angústia. Assim, ele enumera a série de objetos cedíveis que assumem a função do objeto causa do desejo: o seio, o cíbalo, o falo, o olho e a voz (LACAN, 1962-63/2005, p. 119). É a angústia, no momento anterior à cessão do objeto, que fundará o desejo de um sujeito dividido pela operação significante.

o objeto *a* funciona como um verdadeiro motor da estrutura, como causa da própria estrutura do desejo” (JORGE 2000/2008, p. 140-141)

4.3 - Angústia entre o gozo e o desejo

Lacan realiza um esquema, no seminário *A angústia*, para formalizar a maneira como se estrutura a divisão do sujeito pelo significante. O interesse de se ater a esse esquema se faz por ser uma retomada do que foi trabalhado até aqui e também por ser através dele que se dará o encaminhamento de como a falta inaugurada na cadeia simbólica surge para o sujeito desejante. Lacan demarca que, no início da divisão do sujeito, há o Outro originário como o lugar do significante (LACAN, 1962-63/2005, p. 36), e, de outro lado, o sujeito que surge sob a forma de uma marca significante proveniente do tesouro da linguagem situado no Outro. Portanto, nesse nível, é como se o sujeito e o Outro surgissem, hipoteticamente, contínuos entre si, como se o sujeito pudesse ser “todo-dito” pela função significante. Essa conjuntura articula-se pela necessidade de que seja postulado um início para a operação da divisão, mas ela não chega a se efetuar pelo fato do único sujeito possível na experiência ser o que se encontra separado do Outro por uma hiância.

Ainda assim, para montar as partes do quadro da divisão do sujeito, Lacan postula um primeiro nível no qual há um sujeito mítico, aquele que poderia ser situado inteiramente no lugar do Outro originário como lugar do significante. Não obstante, na realidade, o tesouro do significante é anterior ao sujeito, ele está a esperar o sujeito que, neste nível hipotético, ainda não existe (LACAN, 1962-63/2005, p. 179). A partir da função significante, esse é o sujeito do gozo. Nessa suposição, o falo seria delimitado enquanto um signo que, avesso à condição de velado, alimentaria a plena função de seu objeto. Porém, é justamente o gozo do orgasmo que revela tal falo como impossível de se alcançar.

E o que isso coaduna com o gozo enquanto a satisfação surgida no orgasmo? É na direção desse gozo significante que o sujeito pode chegar, por exemplo, a alcançar o gozo do orgasmo. E como ele o faz senão pela queda do objeto fálico? Rumo a esse gozo ideal, o sujeito acaba se deparando com o orgasmo no momento em que o objeto fálico cai de seu corpo e desfalece, assumindo a forma detumescente. Essa é a operação que permite distinguir o objeto *a* na ausência do objeto fálico. O sujeito encontra

satisfação no orgasmo por nele a angústia se encontrar mascarada (LACAN, 1962-63/2005, p. 286). No gozo do orgasmo, a angústia permite a satisfação na medida em que o objeto fálico tem um fim muito bem delimitado pelo corte que advém em seu nível (LACAN, 1962-63/2005, p. 262)²⁶, o que justamente impede o sujeito de continuar em direção ao gozo mítico.

Por outro lado, de forma alguma esse nível inicial se detém aí, pois ele se tornará a meta essencial do sujeito quando esse já tiver inserido na falta inerente à cadeia significante. A partir de então, o sujeito se dedicará à busca dos significantes detidos pelo Outro na ambição de tornar-se claro a si mesmo. Na direção de um saber que o Outro guarda em sua dimensão, o sujeito se precipita a um gozo ideal no qual ele seria inteiramente apreendido pelo acesso à alteridade linguageira. A meta do sujeito do gozo é um Outro sem furos, como se o sujeito pudesse captar a si mesmo através de um pleno acesso aos significantes da cadeia simbólica que o constitui. Porém, se esse gozo é impossível (por esse sujeito não poder ser isolado senão miticamente), nem por isso deixa de haver uma tentativa de se precipitar em sua direção.

Eis o esquema montado por Lacan. Na primeira linha estão o A e o S como termos contínuos, onde o sujeito do gozo se mantém:



*Esquema da divisão do sujeito*²⁷

Na busca do sujeito em atingir o Outro real, aquele que o diria quem ele é, um corte o intercepta e faz com que o objeto *a* caia como um resto. Na direção traçada pelo sujeito do gozo é que o objeto se institui como perdido. Por meio dessa perda, a dimensão do significante se revela impossível de ser assimilada de modo transparente, de maneira a suspender a falta de um significante que possa estancar a cadeia de significação. Nesta dimensão, o significante fálico torna-se somente um horizonte para

²⁶ O problema será particularmente abordado na sessão 5.4, chamada *A fase fálica*.

²⁷ Proposto por Lacan em seu seminário e extraído da aula de 21 de novembro de 1962 do seminário *A angústia* (cf. LACAN, 1962-63/2005, p. 36, 128 e 178).

o qual se direcionam as significações que jamais conseguem atingi-lo. Através da perda do objeto é que a falta se inaugura no nível da cadeia simbólica e, se nesse momento, o próprio desejo se faz possível é porque o sujeito perdeu o pequeno *a* como uma parte de si. Assim, é a partir da perda do objeto que o desejo se constitui enquanto causado nas próprias veredas faltosas da cadeia significante.

Com a entrada do objeto *a*, pode se dizer que há sempre uma antecipação do desejo em relação ao gozo, pois, onde o sujeito espera encontrar o gozo em um Outro real, um objeto que cai do corpo acaba por se delimitar como irreduzível ao simbólico e conduz o sujeito às trilhas do desejo. É na direção do gozo que o sujeito chega a se antecipar como desejante, visto que, nesse caminho, um objeto assume a função de causa do desejo.

Ora, é justamente esse dejetivo, essa queda, o que resiste à “significatização”, que vem a se mostrar como constitutivo do fundamento como tal do sujeito desejante – não mais do sujeito do gozo, porém o sujeito como aquele que está no caminho de sua busca, a qual não é a busca de seu gozo. Mas é ao querer fazer esse gozo entrar no lugar do Outro, como lugar do significante, que o sujeito se precipita, antecipa-se como desejante (LACAN, 1962-63/2005, p. 193).

É no campo em que a busca de um gozo termina com o sujeito sendo constituído pelo desejo que a angústia marca seu lugar – sob a forma de um objeto que se encarna na hiância entre o desejo e o gozo. Logo, o sujeito não pode dedicar-se à busca do gozo na cadeia significante sem que o advento do objeto abra, para ele, o campo do desejo. Nesse entremeio é que se localiza o ponto estrutural da delimitação do objeto *a*, o lugar onde a angústia prevalece. A angústia, ao ser um termo intermediário entre o gozo e o desejo, revela-se, uma vez circunscrito e perdido o objeto, como uma etapa necessária à entrada do sujeito no desejo e a própria postulação do Outro como inconsciente, lugar em que a estrutura significante permanece na suspensão de um vazio.

A	S	X
<i>a</i>	\bar{A}	Angústia
$\$$		Desejo

*Angústia entre o X (o gozo) e o desejo*²⁸

O sujeito se depara com a sua divisão ao se constituir no Outro como um vestígio do significante, ali onde o significante estava (com o verbo no imperfeito) mas não mais está, pois desapareceu em um corte. Em contrapartida, o campo do Outro é marcado pela falta do significante derradeiro que garante o estancamento da cadeia simbólica. Entre os dois está a hiância em que o objeto *a* surge como o resto real da irreduzibilidade do sujeito no campo do Outro. Real que deve ser tomado como oposto à função significante, como a parte opaca que causa a divisão do sujeito na linguagem. O objeto *a* “é o que resta de irreduzível na operação total do advento do sujeito no lugar do Outro, [sendo] a partir daí que ele assume sua função” (LACAN, 1962-63/2005, p. 179).

É como resto da operação subjetiva no encontro do sujeito com o Outro que o objeto *a* se institui. Sua função é estabelecida por meio da linguagem, mas isolada por um corte operado no interior da cadeia significante. Ainda que se possa tomar o objeto *a* surgindo como uma escansão a partir da linguagem, o sujeito é aquele que só advém como consequência da cessão do objeto. Primeiro há o ato da cessão, depois o sujeito. No seminário sobre *O ato analítico* (1967-68) Lacan diz que: “o sujeito depende desta causa que o faz dividido que se chama o objeto *a*, eis quem assina o importante de ser sublinhado: que o sujeito não é causa de si, que ele é consequência da perda” (LACAN, 1967-68, p. 89). É somente a partir do momento em que um objeto cedível é separado daquilo que virá a ser um corpo que ele ocupa a função de causar o desejo (daquele que se constituirá como sujeito) – o que resulta na terceira linha do esquema acima. Não obstante, também a própria linguagem só pode ser inaugurada a partir da perda do objeto, pois é em uma hiância que o sujeito é remetido ao destino das remissões

²⁸ Extraído da aula de 6 de março de 1963 (cf. LACAN, 1962-63/2005, p. 179 e 192).

significantes. Esse é o momento lógico da angústia, quando o ato de cessão do objeto produz o sujeito afetado pela linguagem que lhe encarna.

Da afirmação freudiana de que a angústia se produz *vor etwas* (FREUD, 1926/1976, p. 160) – *diante de algo* – Lacan (1962-63/2005, p.191) recolhe como conseqüência o objeto cuja presença conduz à angústia por revelar o real que, se foi circunscrito através do simbólico, revela-se irreduzível a ele. A função do objeto *a* é a demarcação, no corpo, do corte do qual surge a certeza angustiante de um real completamente estranho ao campo simbólico.

4.4 - Kant e a função do objeto *a*

Lacan articula o objeto *a* mostrando que a via privilegiada para a demarcação de suas diversas incidências é dada pelo corte que o significante realiza no corpo do sujeito falante. A partir de então, a angústia não só se torna uma referência fundamental para assinalar a existência do pequeno *a*, como é por meio dela que esse objeto assume a função de causa do desejo. No trabalho de Lacan em situar o objeto *a* na função de causa do desejo, durante o ensino em 1962-63, é interessante observar as várias referências feitas por ele à questão de como o problema da causa foi encaminhado pela filosofia de Kant. Por que Lacan precisou fazer referência a este filósofo na instituição do lugar do objeto *a* em seu ensino? Deixando essa pergunta por enquanto em suspenso, essa seção do trabalho se dedicará à filosofia kantiana como uma oportunidade para considerar o peso das formulações de Lacan sobre o significante e o objeto. Será analisada a preocupação de Kant em estabelecer o lugar da função de causa em sua filosofia, para que também seja possível delimitar melhor a distância que a dimensão simbólica mantém do objeto *a* e como este pode ser considerado na função do objeto causa do desejo.

Se Lacan se remete ao modo de Kant conduzir à problemática causal por meio das categorias *a priori* de pensamento, definitivamente não é para empregar algo de sua estrutura na formulação do objeto *a*. As menções feitas por Lacan à filosofia kantiana, no decorrer do seminário *A angústia*, servem apenas para salientar quais são as conseqüências que a psicanálise traz ao introduzir o objeto *a* na função da causa. A noção da causa adquire um status específico quando sua função é considerada a partir

de uma objetividade composta como resto em relação à cadeia significante. Nesse âmbito, a maneira de Kant lidar com a noção da causa se revela preciosa, pois, ainda que ele tenha formalizado uma tentativa de reduzi-la a uma crítica da razão, sua obra nunca fez da causa algo que pudesse ser inteiramente subsumido por uma representação. Nos termos de Lacan, pode-se dizer que Kant sempre manteve a noção da causa à distância de qualquer apreensão significante. A questão que se coloca é, por conseguinte, sobre o ponto de divergência entre o modo pelo qual a filosofia kantiana erige a noção da causa e a fundação, feita por Lacan, de um objeto no lugar da causa do desejo.

Como afirma Lacan, Kant é uma das expressões da enorme e extensa discussão em que se engajou o movimento do campo filosófico, desde a antiguidade clássica até após o advento da ciência moderna, na tentativa de apreender o que surge de problemático ao invocar a função da causa (LACAN, 1962-63/2005, p. 237). Entretanto, deve-se ressaltar que o idealismo transcendental de Kant instituiu uma nova maneira de considerar o problema da causa na filosofia ao tomá-lo a partir das condições *a priori* que determinam a possibilidade do conhecimento. Ferdinand Alquié, em artigo chamado *A idéia de causalidade de Descartes à Kant* (1977), mostra como no decorrer do movimento filosófico houve uma escansão na maneira de se tratar a questão da causa, demarcando uma passagem da causa considerada do ponto de vista analítico à causa concebida sob a forma sintética. A concepção analítica de causa é aquela que se estende desde Aristóteles à Descartes, na qual a causalidade é naturalmente considerada por meio de uma relação racional que pode ser deduzida do efeito a partir de sua causa; enquanto a concepção sintética, inaugurada por Hume, é aquela em que a causa e o efeito são unidos por uma ligação exterior a seus termos (ALQUIÉ, 1977, p.187).

Hume, filósofo que acordou Kant de seu sono dogmático (*Prolegômenos à toda filosofia futura* de 1793), abalou a maneira como a filosofia tinha até então tratado a questão da causa ao retirá-la do campo ontológico e situá-la como interna ao plano do conhecimento. Em Hume, a questão causal deixa de ser tratada como inerente às coisas ou ligadas ao ser e assume o papel de uma associação realizada pelo espírito. Como um elo totalmente exterior aos objetos, a causa humeana é produzida pelo espírito que adquiriu o hábito de inferi-la nas sucessões de eventos oferecidas pela experiência (ALQUIÉ, 1977, p.197). É na trilha que Hume abriu ao trazer o problema da causa para

o plano sintético (ou seja, através do espírito como aquele que fornece a ligação causal para os objetos que, assim, são passíveis de serem conhecidos), que Kant se insere.

O que Hume deixa de mais incisivo para a filosofia kantiana é a inapreensibilidade da função da causa na medida em que ela se constitui somente em uma associação forjada pelo espírito. No empirismo de Hume, a causa se torna avessa a qualquer possibilidade de conhecimento por ela não se incluir nos fenômenos que surgem como seus efeitos, ao contrário, é apenas pelos fenômenos se apresentarem na experiência que há a suposição causal. A causa não está em um lugar que a razão pode alcançar por ela ser apenas uma função criada na habituação do espírito. Assim, romper com o modo analítico de conceber a causa é não mais tomá-la como algo que pode ser reduzido à função do conhecimento racional²⁹. Longe de assentar a questão da causa sobre interrogações relativas ao ser é que Kant dará encaminhamento ao problema da causa como aquilo que não pode ser abordado por nenhuma lógica racional.

Lacan, no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1998, p. 26), ao considerar a questão da causa como um modo de apreender o inconsciente freudiano, indica que Kant, em *Ensaio sobre as grandezas negativas* (1763/1991), aproxima a questão da causa à hiância que a torna impossível de ser analisada pela razão. Em *Ensaio*, Kant realiza uma distinção entre dois tipos de oposição, a *lógica*, baseada na contradição, e a oposição *real*, na qual a contradição se ausenta (KANT, 1763/1991, p.19). A oposição lógica é estabelecida quando os predicados de alguma coisa acabam se suprimindo ao não serem compatíveis entre si, de maneira que o resultado da operação é *zero*. É como se numa planilha de contabilidade, o lucro fosse exatamente igual às despesas. Já na incompatibilidade real, também há dois predicados opostos entre si, contudo, um não é passível de contradizer o outro, ou seja, os dois são considerados do mesmo modo como grandezas (KANT, 1763/1991, p. 20). Ainda que um corpo que seja impelido de dois lados opostos com a mesma força não saia do lugar, a força que incide do lado esquerdo opera tanto quanto a que atua do lado direito, sendo a única diferença entre ambas a oposição de uma em relação à outra.

²⁹ Como afirma Costa-Moura, “A posição de Hume é plena de consequências, ele inverte, desaloja o pensamento tradicional sobre a causa. Ao invés da conexão necessária ser a razão da inferência, é esta última que causa a proposição associativa, vista não mais como necessária, mas unicamente como provável. Com isto, Hume destaca que entre a lei e a exigência da causa há precisamente um hiato: ‘todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa’” (2000, p.60).

Kant oferece como exemplo de uma oposição real a navegação de um navio à vela, que vai cumprindo seu itinerário por meio das distâncias percorridas pelo vento que vem do leste (marcadas pelo signo +) e pelo vento do oeste (marcadas pelo signo –) (KANT, 1763/1991, p.21). Se o navio percorre 15 quilômetros sob o vento do leste e 5 sob vento do oeste ($+15 -5 = 10$), pode-se dizer que sua trajetória será de dez quilômetros navegados no sentido oeste. Não obstante, isoladamente, estes signos são exatamente iguais. Eles só tomam valores opostos (como + e –) quando um é colocado em relação ao outro. Assim, se houver a necessidade de computar apenas as distâncias percorridas através dos ventos do oeste, cujo signo é negativo (por exemplo: $-5 -5 = -10$), a operação será a mesma da que ocorreria com as distâncias, assinaladas como positivas, navegadas sob os ventos do leste ($+5 +5 = 10$), ou seja, em ambos os casos de trata de uma somatória. Em suma, o sinal negativo não o é em si, ele apenas adquire a capacidade de subtração numa relação de oposição frente ao símbolo positivo. “Eis a origem do conceito matemático de grandeza negativa”, afirma Kant: “uma grandeza é negativa em relação a uma outra grandeza na medida em que puder se reunir a ela por uma oposição, ou seja, na medida em que uma faz desaparecer na outra uma grandeza igual a ela mesma” (KANT, 1763/1991, p.23).

Kant mostra em *Ensaio* que as grandezas não se caracterizam por objetos possuidores de uma natureza a eles intrínseca, de modo que seu valor depende da relação de oposição em que são estabelecidas. De outro lado, a grandeza negativa não é um nada, ausência ou puro vazio; ela é apenas um valor que assume sua negatividade enquanto contraposta a uma outra coisa. O amor, por exemplo, não é uma ausência de ódio ou uma contradição do mesmo, ele é algo que implica uma relação real, ou seja, a privação do ódio, podendo assim ser tomado como um “ódio negativo”. É justamente aí que a noção de grandeza negativa interessa à questão da causa, pois ela, ao conjugar uma oposição real, se coloca muito aquém do que se poderia traçar através de um subterfúgio lógico³⁰. Kant coloca: “como devo compreender que, porque alguma coisa é, outra coisa existe?” (KANT, 1763/1991, p.60). Após Hume ter definido que o efeito

³⁰ “Alertado pelos novos encaminhamentos da física e pelo trabalho de Hume, para o problema central da incompreensibilidade metafísica da relação causal (incompreensibilidade que concerne a uma relação real), Kant redireciona seu trabalho para a separação irreduzível existente entre o lógico e o real. Coloca-se então para Kant, o problema de formular uma existência que não é mais vista como atributo de nenhuma essência, e sim como ‘posição absoluta’ (*positio*), existência. Trata-se da diferença entre o ser da cópula lógica e o da posição, da existência – *Wirklichkeit*, presença pura, irreduzível a todo formalismo lógico” (COSTA-MOURA, 2000, p. 62).

não contém em si mesmo a causa (já que esta é uma realização do espírito), Kant afirma que apenas em uma ligação lógica é possível se supor a consequência como idêntica a uma parte do princípio. É sob a regra lógica que, por exemplo, a reunião pode ser vista como contida no princípio da divisibilidade. Porém, sob a oposição real, não há lógica que dê conta de como algo decorre de qualquer outra coisa.

É assim que, na última parte de seu ensaio, Kant estabelece a causa sob o princípio real que não se deixa reduzir por nenhum julgamento lógico. Uma grandeza negativa não surge de princípio algum, não tem essência que seja a ela inerente, ela é apenas decorrente de uma posição de existência, uma posição real, sem que haja formalização lógica que a sustente (KANT, 1763/1991, p.28). Uma vez dado um elemento +A, um -A surgirá em sua oposição, não na decorrência lógica de um julgamento, mas por meio de uma posição fundada como existente. A noção da causa surge, a partir de então, como aquilo que é impossível de ser conhecido, apreendido ou analisado, ao engendrar, numa oposição real, a relação de elementos completamente inconciliáveis entre si. No âmbito de *Ensaio*, o problema da causalidade ultrapassa qualquer formalização lógica na medida em que os elementos não são deduzidos, mas dados como existentes malgrado qualquer incompatibilidade que haja entre eles.

Em 1781, quando Kant escreve a *Crítica da Razão Pura* (1983), suas questões deixam de estar voltadas aos limites que os princípios reais impõem à operação lógica para girarem em torno de como um objeto é passível de ser conhecido por um sujeito (KANT, 1781/1983, p. 32). Em *Crítica*, Kant estabelece a filosofia transcendental como aquela que se ocupa de como os objetos podem ser conhecidos de maneira *a priori* pela razão, ou seja, antes que sejam dados pela experiência (KANT, 1781/1983, p. 10 e 33). Entretanto, apesar de fundar os conceitos puros por meio dos quais se construiria qualquer possibilidade de conhecimento, Kant é extremamente cauteloso para não fazer de sua *Crítica* uma lógica conceitual com a capacidade de apreender os objetos “em si mesmos”. Após Hume, não mais é possível tomar a causalidade como inerente aos objetos, ou seja, de modo algum Kant limita o problema da causa a um objeto passível de ser deduzido através de uma relação de identidade com seu efeito. Ao estar submetido à concepção sintética de causa é que Kant funda a noção dos juízos sintéticos, na qual dois conceitos são justapostos sem que um seja pensado através do outro por um desmembramento de sua identidade. Assim, a ligação causal não se

encontra nos objetos, mas constitui-se num sujeito que sintetiza dois objetos completamente estranhos um a outro.

Na afirmação “tudo o que acontece tem a sua causa”, por exemplo, a função da causa não pode ser tomada no interior daquilo “que acontece”. Dentre os acontecimentos, não há representação possível de mostrar como a causa está ligada a eles. “Então como acerca daquilo que em geral acontece, consigo dizer algo completamente diverso do mesmo e conhecer o conceito de causa, embora não contida naquilo que acontece, como lhe pertencendo e até necessariamente?” (KANT, 1781/1983, p. 28). Se a um sujeito A é acrescentado um predicado B, ainda que se possa dizer que necessariamente há uma relação causal entre eles, é por meio de uma ligação exterior a seus termos que A passa a se conectar a B. Como Kant havia procedido outrora em *Ensaio*, a causa não chega a ser decidida por uma estratégia conceitual ou lógica; uma causa deve apenas se acrescentada sinteticamente a um efeito como uma necessidade inerente aos objetos (sem que esteja neles contida). Porém, isto não detém Kant de fundar outra ordem de conceitos (*a priori*), situados a partir de uma nova lógica (a transcendental), em que desenvolverá a concepção causal no âmbito de *Crítica*.

Kant está empenhado na fundação de uma filosofia que, ao invés de se ocupar diretamente com os objetos, tem o papel de definir os conceitos pelos quais a razão pode conhecer tais objetos *a priori*. A causa é um desses conceitos, incluída entre as chamadas “categorias” do pensamento, ou seja, condições que fixam as possibilidades da experiência. Contudo, apesar da causa ser aqui definida como um conceito que constitui o conhecimento dos objetos de maneira inteiramente *a priori*, ela é estritamente dependente de intuições pelas quais os objetos são dados ao conhecimento. Se em *Ensaio* Kant coloca o problema da causa à distância de qualquer artifício lógico, em *Crítica*, ele chega a abrigá-lo sob um tipo de lógica, mas a “lógica transcendental”, que se diferencia da “lógica geral” por nessa os objetos serem completamente indiferentes. A “lógica geral” apenas oferece as condições formais do entendimento e da razão, sem nada dizer acerca dos objetos. Na filosofia transcendental de Kant, a categoria da causa não poderia pertencer à lógica geral por esta necessariamente ter como consequência, ao se compor apenas sob a forma de leis lógicas, uma “pura verbosidade, consistindo esta em afirmar com certa plausibilidade ou também contestar a bel-prazer tudo que se quer” (KANT, 1781/1983, p. 62).

Apesar de Kant estar eminentemente preocupado em estabelecer a validade de uma lógica transcendental enquanto aquela que assegura os princípios do conhecimento sem os quais nenhum objeto pode ser pensado, ele não deixa de apontar a sedução que envolve os conceitos puros do conhecimento quando estes são colocados acima do limite da experiência. Para Kant, tomar parcialmente os princípios formais do entendimento sem implicar a matéria sobre a qual eles dizem respeito pode resultar em sofismas vazios e julgamentos indiscriminados sobre os objetos (ibid). Por isso é que *Crítica*, ao elevar o status da causa a um conceito *a priori* do entendimento, ainda que preocupada em defini-la como anterior àquilo que pode ser apreendido pela experiência, não deixa de implicá-la à matéria envolvida no conhecimento sensível. A condição que Kant coloca para a validação de um conhecimento como verdadeiro é sua concordância com aquilo que o objeto é enquanto matéria do conhecimento sensível³¹, ainda que esse último seja insuficiente para postular qualquer formalização acerca da verdade. Desta forma, o entendimento, enquanto regra formal do conhecimento *a priori*, necessita do objeto da intuição sensível para pensá-lo, de modo que

sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Portanto, tanto é necessário tornar os conceitos sensíveis (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) quanto tornar as suas intuições compreensíveis (isto é, pô-las sob conceitos). Estas duas faculdades ou capacidades também não podem trocar suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada pensar. O conhecimento só pode surgir da sua reunião (KANT, 1781/1983, p. 57).

A causa é um exemplo da necessidade da união entre aquilo que surge como a ciência das regras do entendimento, a Lógica, e a ciência da sensibilidade, chamada de a Estética transcendental. Kant define a função da causa em categorias *a priori* de pensamento sem deixar de intimamente implicá-la nas intuições sensíveis oferecidas pela estética transcendental. Segundo Kant, a Estética transcendental é a ciência que contém todos os princípios da sensibilidade *a priori* e que é constituída por formas puras da intuição sensível, a saber, o tempo e o espaço (KANT, 1781/1983, p. 40).

³¹ A preocupação de Kant é como o sujeito pode ter um conhecimento que concorde com seu objeto, ou seja, seu desejo é por saber “qual é o critério geral e seguro da verdade de cada conhecimento” (KANT, 1781/1983, p. 60).

Como parte da estética, o espaço e o tempo não são concebidos como conceitos na medida em que são formas da intuição, ou seja, aquilo que a sensibilidade fornece quanto aos objetos necessários para a composição do conhecimento. Porém, tampouco essas intuições fazem parte do universo empírico, pois são somente a forma dos fenômenos sensíveis. O tempo e o espaço contêm as condições de qualquer apreensão que se pode obter dos objetos externos, de modo que todos os objetos da experiência sensível são fenômenos compostos pelas intuições da Estética transcendental. Assim, torna-se impossível, no âmbito da *Crítica*, dizer algo acerca dos objetos em si mesmos, pois estes não existem; o que unicamente os sustentam é a maneira como são considerados sob a forma da intuição (KANT, 1781/1983, p. 50).

O contorno que a noção de causalidade ganha em *Crítica* é específico: ele não é reduzido ao campo estrito de um conceito lógico (ao depender da forma de intuição *a priori* que é o tempo), e nem pode ser localizado nos objetos (se estes são dados apenas como fenômenos para uma intuição). Para sustentar a categoria da causa, Kant a conjuga com a forma de intuição do tempo (KANT, 1781/1983, p. 128). Primeiramente, é preciso que o sujeito perceba uma certa sucessão temporal, ou seja, que um estado do objeto esteja contraposto ao que havia em um tempo precedente. Não obstante, o que conectará um momento a outro e dará ordem a essa sucessão temporal não pode ser dado por nenhum recurso da intuição. A intuição temporal, ainda que ofereça a forma pela qual é demarcada uma mudança entre dois eventos que se sucedem, não é capaz de colocá-los sob uma relação na qual um elemento é disposto em uma anterioridade em relação ao que se sucede. Enquanto subjugados à intuição temporal, os fenômenos apenas são apreensões múltiplas que se diferem entre si. É necessário, então, que haja uma regra que confira ordem nessa apreensão múltipla do fenômeno, impondo quais na relação entre eles devem ser determinados como anteriores e quais serão dispostos como posteriores (KANT, 1781/1983, p. 131).

Kant diz que frente à visão de um navio descendo a corrente, a percepção da sua posição mais abaixo sucederá aquela em que o navio estava mais acima no curso do rio, de maneira que é impossível conceber tal ordem de maneira invertida. Ao contrário, sem a existência de uma regra pela qual o múltiplo do fenômeno é apreendido, reinaria uma arbitrariedade quanto à conexão de uma posição do navio com a outra, sem que pudesse se distinguir uma delas como precedente (KANT, 1781/1983, p. 130). É o

conceito de causalidade que, então, diz como a apreensão dos fenômenos deve ser organizada de maneira que a posição superior do navio no curso do rio seja impossível de suceder a que se encontra mais abaixo. A expressão “tudo que ocorre tem uma causa” é tomada por Kant como imposta pelo conceito *a priori* da causa, pois, dado que alguma coisa acontece, haverá sempre a pressuposição de que um antecedente é colocado em relação àquilo que sucede segundo uma regra.

Portanto, a relação dos fenômenos (como percepções possíveis) segundo a qual o conseqüente (o que acontece) é quanto à existência determinado necessariamente por algum antecedente, por conseguinte a relação de causa e efeito é a condição da validade objetiva de nossos juízos empíricos com vista à série das percepções, isto é, da verdade empírica de tais juízos e portanto da experiência (KANT, 1781/1983, p. 134).

Assim, o princípio da relação causal é anterior a todo objeto da experiência e o fundamento próprio da experiência. Entretanto, a forma pela qual uma mudança ocorre não pode ser abordada por qualquer conceito estabelecido *a priori*. Para que um estado de tempo se coloque como contrário a um outro é necessário que uma intuição temporal (da Estética transcendental) chegue a pôr em evidência a realidade objetiva da categoria de causalidade. Ou seja, o conceito *a priori* de causa precede e fundamenta toda e qualquer apreensão da experiência, mas é estritamente necessário, para que esse conhecimento adquira validade objetiva ao ligar-se com o objeto, que haja uma intuição temporal que torne inteligível a possibilidade da mudança entre dois estados do objeto (KANT, 1781/1983, p. 152). Sem a intuição não é possível que os conceitos sejam remetidos a objetos, pois é somente ela que possibilita com que estes sejam dados. Não há nada que sustente os objetos em si mesmos, já que estes, enquanto tais, não são acessíveis ao conhecimento. Por não haver objeto separado da intuição, este só o é sob a forma de uma percepção, ou, em outras palavras, um objeto só pode ser apreendido pela afetação da sensibilidade (KANT, 1781/1983, p. 49).

De outro lado, a própria categoria de causalidade também não pode ser conhecida em si mesma, pois é somente uma forma de pensamento pela qual serão formados os conhecimentos por meio da intuição temporal. Não há nada na concepção de causa da *Crítica* que a torne passível de ser plenamente conhecida, na medida em que é ela, como categoria *a priori*, que fundamenta a produção do conhecimento.

Apesar da causa ser um conceito do entendimento, para que ela obtenha uma validade objetiva é preciso que a intuição temporal forneça a forma como esse objeto será tomado pela sensibilidade. Em suma, a categoria *a priori* da causa não é considerada, no âmbito da *Crítica*, como algo passível de representado. A causa se limita a um modo de ligação entre os fenômenos dados pela intuição para que, a partir disso, seja gerado o conhecimento objetivo.

Para que o conceito da causa não seja inteiramente considerado acessível ao conhecimento, a estratégia de Kant é vinculá-lo à intuição temporal como aquele que não pode ser formalizado sob a forma de um discurso. Assim, aquilo que sucede de um instante a outro (como um acontecimento inserido entre dois instantes) marca o limite do tempo de uma mudança que se revela sustentada pela categoria da causa. “Ora, toda mudança tem uma causa que prova sua causalidade durante todo o tempo em que ocorre. (...) Por isso, toda mudança só é possível através de uma ação contínua da causalidade (...)” (KANT, 1781/1983, p. 136). Pode se dizer, então, que a noção de causa, ainda que seja definida como um conceito, não é tomada por Kant como integralmente acessível pela via daquilo que se tornaria representável por um significante. Aqui foram tomados dois momentos da obra kantiana para mostrar que nela, de nenhuma maneira, a causa chega a ser considerada como uma função plenamente acessível ao conhecimento. Apesar de em *Crítica*, a causa assumir a função radical de ser o que permite que o entendimento seja dado, ela sempre escapa daquilo que pode ser claramente apreendido pela compreensão.

Lacan também mostra como a questão da causa, na psicanálise, permanece alheia a toda função significante, surgindo eminentemente como aquilo que não é acessível por nenhuma tentativa de compreensão. É possível dizer que, em psicanálise, é uma vez dada a noção de causa que todo conhecimento pode ser forjado. Resta definir o que se entende pela função dessa causa. Para Kant, ela é uma função inerente ao entendimento, é uma categoria *a priori* e subjetiva, pertence ao sujeito como a possibilidade de se alcançar a objetividade do conhecimento. Como conceito *a priori*, a causa se apresenta ao sujeito de antemão, com a intuição servindo como a possibilidade de objetivação. É aí que, para a psicanálise, os conceitos são formulados de modo inteiramente diferente, pois há um trabalho para que a noção de causa chegue a ser

instituída para um sujeito. Ela não está lá de antemão, ou melhor, para que ela esteja operando em algum lugar é preciso que ela ali seja instituída.

No seminário *A angústia*, Lacan não tece comentários sobre a função da causa sem dizer que ele os extraem do campo da estética transcendental concebida por Kant (LACAN, 1962-63/2005, p. 308). Lacan utiliza a expressão “categoria” para referir-se à noção da causa, dizendo que, para compreender o que a sustenta, não é um mau procedimento voltar ao estado de enigma que a categoria de causa propõe enquanto aquela que subsiste apesar de todo esforço de redução crítica que dela se tentou fazer na filosofia. O que faz a *Crítica* com a noção de causa a não ser criticá-la, no intuito de retificar sua função enquanto um conceito *a priori* do entendimento (Cf. KANT, 1781/1983, p. 33) que, enquanto tal, é ao mesmo tempo tomado como inapreensível pelo conhecimento? Lacan observa que tomar a causa a partir do ponto de vista crítico como um conceito inalisável acarreta, no final das contas, lançar mão de uma causa última como equivalente a tal impossibilidade de conhecimento (LACAN, 1962-63/2005, p. 308). Não se trata aqui de uma causa última tomada de maneira analítica (como anterior a Hume), mas a causa enquanto aquela que foi sinteticamente formalizada como uma categoria *a priori* para apaziguar a força de sua incompreensibilidade.

É bem claro que um índice sobre a origem da função da causa nos é claramente dado na história pela filosofia, que isto que é a medida da crítica da função de causa, da tentativa de demarcar que ela é inapreensível, é forçosamente ao menos uma causa última, e que é preciso que esta seja para equivaler a esse incompreensível, sem o que, de outro modo, nós não podemos sequer começar a articular o que quer que seja (LACAN, 1962-63/2005, aula de 12 de junho de 1963³²).

Em *Crítica*, a função da causa recebe todos os tratamentos possíveis para se situar como inalcançável pelo entendimento para que, num mesmo giro, haja a possibilidade de instaurá-la na forma de um conceito *a priori* como condição de todo conhecimento. Mesmo assim, a crítica da função de causa é fecunda e instrutiva, pois aponta que todo submetimento da noção de causa a uma crítica radical resulta num determinismo cujas exigências acabam se impondo ao pensamento, ou ainda, que

³² Por achar confuso a maneira como o trecho encontra-se traduzido na versão brasileira do seminário, decidi traduzir o trecho diretamente de uma versão francesa do seminário *A angústia*. Segue a referência da versão brasileira: LACAN, 1962-63/2005, p.309.

quanto mais a causa se torna um conceito inalisável, mais o mundo aparenta ser vastamente causado (LACAN, 1962-63/2005, p. 309). Se Lacan diz que a noção da causa pode ser extraída da Estética transcendental é justamente por nessa a causa ser tomada sob a forma de um conceito *a priori* em contrapartida à incompreensibilidade de sua função. Não obstante todo movimento crítico da filosofia, o problema da causa ainda se releva intacto a qualquer redução, indicando como qualquer certeza que dela se tenha enquanto remetida a um *a priori* é apenas uma sombra, uma metáfora de uma outra certeza suscitada pela função primordial da causa. A tentativa de Kant de localizar a causa como uma categoria que permite uma síntese subjetiva de apreensão dos fenômenos se tornar objetiva (KANT, 1781/1983, p. 131 e 132) pode ser tomada como uma certeza deslocada de uma outra certeza fundamental, a da angústia.

Essa discussão sobre a filosofia de Kant e a função do significante surge nesse capítulo justamente para se expor como é fácil se fazer de perdido dentre diversos caminhos para assim evitar o encontro com a certeza. É para isso que servem os significantes; neles o sujeito sempre está enganado, incerto, sem saber o que encontrar em suas cadeias de deslocamento infinito. A característica essencial da dimensão significante (como aquele que gera o mundo do sujeito falante) é a possibilidade de nela se enganar. É isso que mostra a dúvida e a hesitação presentes no jogo ambivalente da neurose obsessiva. Duvida-se de tudo: “é bem certo que isto seja assim, mas será que é isto mesmo?”, “será que a torneira de casa ou o gás foram desligados?”, e assim o sujeito se garante ludibriado pela própria dimensão significante, uma vez que nela não há nada que faça a dúvida ser estancada. A dúvida só existe para que não haja a certeza trazida pela angústia, ou, de outro modo, a dúvida apenas se sustenta por sua causa ser a angústia. A dúvida é a evitação da certeza assustadora trazida pela angústia. Já a angústia é aquilo que não engana, que se coloca aquém de toda dúvida (LACAN, 1962-63/2005, p. 88).

Se o significante funciona numa rede onde é possível uma ligação entre seus termos, “a angústia é esse corte – esse corte nítido sem o qual a presença do significante, seu sulco no real, e impensável” (ibid.). Para que os significantes possam ser engendrados pelo pensamento, efetivando a possibilidade de apreensão dos fenômenos de maneira enganosa, é preciso que haja aquilo que o suspende, que exija o corte de seus enlaçamentos. Pois na hiância trazida pela angústia está a causa de todo

remetimento de um sujeito à dimensão falaz do significante. Se o problema da causa ainda se mantém irreduzível, inapreensível e irrefutável a qualquer crítica que se queira a ela fazer, é por estar fundamentalmente remetida à certeza de um corte, *gap*, lacuna, em relação à cadeia significante. Isso não impede que a função de causa sempre acabe sendo tomada nas articulações de uma “categoria” que funciona como uma espécie de sombra ou desvio para que o verdadeiro objeto da angústia permaneça sincopado.

Não é a primeira nem será a última vez que terei de assinalar aqui que, se a função da causalidade se mantém, após dois séculos de apreensão crítica, é justamente por estar num lugar diferente daquele em que a refuto. Se há uma dimensão em que devemos buscar a verdadeira função, o verdadeiro peso, o sentido da manutenção da função de causa, é na direção da abertura da angústia (ibid.).

A função da causa deve ser colocada na via da abertura que a angústia promove em relação ao significante por ela isolar o objeto que assume o estatuto de causa do desejo. Para não restituir esse objeto a uma função da causa tal como faz Kant ao tomá-la como um princípio a priori do entendimento, Lacan não vê modo mais seguro de concebê-la do que circunscrever seus limites na própria corporeidade do sujeito falante. Neste ponto, aquilo que já foi dito quanto à instituição do objeto *a* nas seções anteriores deste capítulo terá que novamente retomado, não para que simplesmente se repita aquilo que já foi escrito, mas na tentativa de que algo de novo surja nas considerações desse trabalho acerca do lugar do objeto *a*, depois da discussão que foi levantada sobre maneira de Kant conceber a função de causa. O que as reservas feitas por Lacan quanto ao conceito *a priori* da causalidade kantiana indicam é que não basta considerar a noção da causa como inapreensível ao conhecimento e a significação para se assegurar que ela não seja tomada como uma sombra do lugar onde realmente brota sua função. Tomar a causa como inatingível pelo entendimento não impede que Kant a formule sendo compatível com a subjetividade na formação do conhecimento objetivo. Para evitar semelhante engodo é que Lacan localiza a função da causa no ponto angustiante em que a objetividade do pequeno *a* se define.

Lançar mão do termo “objetividade” para isolar aquilo que está em questão na função da causa significa uma oposição tanto àquilo que envolve a objetividade da ciência (como termo supremo do pensamento científico ocidental, comenta Lacan

[1962-63/2005, p. 236]) quanto ao que a subjetividade poderia se absorver na produção do conhecimento. O pequeno *a* é um objeto que se coloca externamente a qualquer definição possível de objetividade ou de subjetividade. Uma vez que o objeto da ciência é baseado na “descoberta da eficácia da operação significante” (LACAN, 1962-63/2005, p. 47), o objeto *a* dele se distancia justamente ao ser aquele que promove a falha nas redes onde se conjugam os significantes. Quanto à subjetividade, Lacan diz situar o lugar em que se forma o objeto *a* em um ponto de “irradiação ultra-subjetiva” (LACAN, 1962-63/2005, p. 236), localizando-o em um nível aquém de onde se suporta a subjetividade. No entanto, tanto a objetividade quanto a subjetividade apenas são possíveis uma vez que “o objeto dos objetos”, o *a*, seja tomado como função.

A objetividade para Lacan é correlata a um *pathos* de corte. Assim, o objeto que sustenta a função da causa apenas se institui ao afetar o corpo pela operação de um corte. Não há formalismo que se pode se sustentar (incluindo aí o de Kant) sem que se reúna ao efeito desse *pathos*. Para que a lógica significante seja possível é preciso que um pedaço de carne permaneça aprisionado como irrecuperável nas engrenagens de sua máquina formal. Kant estava certo ao enunciar que é a função da causa que sustenta todo o formalismo lógico através do qual a experiência é possível, com a ressalva de que os quadros do pensamento e até mesmo a estética transcendental só podem operar, enquanto cadeia significante, por fisgar o sujeito em alguma parte. Para o advento significante, não basta que o sujeito ofereça a matéria ou o ser de seu pensamento, pois o que o atravessamento do significante exige é um corpo afetado pela perda do objeto.

Esse é o pedaço que circula no formalismo lógico tal como ele foi constituído por nosso trabalho do uso do significante. É essa parte de nós que é aprisionada na máquina e fica irrecuperável para sempre (LACAN, 1962-63/2005, p. 237).

Em outras palavras, a máquina significante só pode operar como um formalismo lógico se houver uma libra de carne presa em suas engrenagens. A cessão de um pedaço do corpo na garantia da função significante é a própria instituição do objeto *a* como causa do desejo. Objeto que, ao se perder, não só deixa a marca de um rompimento no corpo, como “constitui o suporte, o substrato autêntico de toda e qualquer função da causa” (ibid). De modo algum o objeto está dado (como é a categoria da causa na filosofia kantiana), pois é preciso que tenha havido o trabalho de uma perda para que ele

se constitua. No momento em que o objeto é forjado enquanto causa do desejo por um corte operado na corporeidade está a angústia. É pelo ato de cessão do objeto que poderá haver uma cadeia de significante a ser percorrida pelo sujeito, já que apenas na perda desse objeto o desejo chega a ser causado. É preciso haver um ato de cessão do objeto para que o sujeito seja fisgado, captado por algum lugar enquanto desejante, nas cadeias do formalismo significante.

Na medida em que o sujeito fala, ele almeja atingir o conceito, ou seja, acredita que é possível apreender o real por um significante que determina o real através de um poder de causação (LACAN, 1962-63/2005, p. 323). Contudo, seja buscando um princípio racional ou estabelecendo o princípio lógico pelo qual a razão se institui, a razão já se encontra “tecida no nível mais do mais opaco dinamismo do sujeito”, ou seja, no ponto em que o desejo encontra o estatuto de sua causa. Por que um sujeito se interessaria por algo na função significante, por que levantaria quaisquer considerações acerca do conhecimento se o desejo não estivesse causado pela função do objeto que faz o corpo surgir através de seus pedaços, desde sempre perdidos?

5 - A ciranda dos objetos

Todo homem, entre vós, será circuncidado. Cortareis a carne de vosso prepúcio, e isso será o sinal da aliança entre mim e vós. (...) Assim será marcado em vossa carne o sinal de minha aliança perpétua (Gênesis, capítulo XVII, versículos 10-13).

E o Verbo se fez carne (...) (João capítulo I, versículo 14).

O objeto *a* é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão (LACAN, 1964/1998, p. 101).

A angústia se impõe como uma etapa necessária a ser atravessada para que o sujeito se institua como desejante. Sendo o desejo estritamente ligado à função de um objeto que, em relação a ele, se coloca como causa, é apenas pela passagem deste objeto por algumas etapas que o desejo se encontrará articulado. Para localizar e definir o ponto de operacionalização do objeto em cada uma dessas etapas, a via essencial é dada pela angústia. A angústia cinge os momentos estruturais em que a função do objeto se institui na função de causa do desejo. Formalizar os pontos de surgimento da angústia é, portanto, estruturar o processo de geração deste objeto.

O objeto causa do desejo assume diferentes formas de acordo com a etapa de desenvolvimento da libido a que está concernido, articulando sempre a mesma função (LACAN, 1962-63/2005, p. 266). A importância de se deter em cada uma das etapas impõe-se por cada uma delas delimitar em seu próprio nível o ponto de angústia e o ponto de desejo em que o objeto será operacionalizado. Na demarcação dos momentos lógicos que a angústia permite fazer, esse capítulo mostrará como as demais fases de organização da libido se estruturam, a partir da problemática da angústia de castração evocada pelo objeto da fase fálica. A angústia de castração suscitada pelo objeto fálico é um limite do qual o sujeito deve se servir para que, além dele, sejam evocados os outros níveis de constituição do objeto causa do desejo, tanto os situados anteriormente à fase fálica – o objeto oral e o anal – como os que se colocam posteriormente a ela – o escópico e o vociferante.

Pelo objeto fálico não sustentar-se na fase fálica, na qual que ele se mantém como objeto privilegiado – onde falta toda e qualquer referência a um objeto mediador da relação sexual –, é que os outros objetos do circuito pulsional chegam a exercer a função do objeto fálico em seu sentido imaginário. O que articula os demais níveis de constituição do objeto é o falo ausente no lugar em que deveria funcionar, justamente onde é um objeto esvaecido. Assim, a referência a ser tomada como eixo central é a fase fálica, em razão de ser a partir de sua hiância que o objeto *a* demonstra sua função. Se o objeto *a* na etapa fálica é posicionado de maneira central, ele retroage sua função nas formas dos objetos precedentes a ela, o objeto oral e o anal, e, da mesma forma, continua a exercer influência nos objetos posteriores, em que estão envolvidos o olho e a voz. Desse modo será demarcada a passagem do objeto *a* por diferentes objetos, segundo as etapas correspondentes da libido.

5.1 - O objeto como corte

Para realizar o percurso pelos pontos da fixação da libido – ou seja, pelos momentos em que são definidas as formas dos objetos que, por assumir a função do pequeno *a*, se operacionalizam como capazes de suscitar o desejo – Lacan realiza uma distribuição topológica do desejo e da angústia. Levando em consideração o fato de a angústia ser aquilo que permite a estruturação do desejo (na medida em que primeiro deve haver a etapa lógica em que objeto *a* define-se como o resto perdido, para que depois o sujeito surja como desejante), e deste trabalho ter se preocupado desde o início em aproximar cuidadosamente as funções da angústia e do desejo (para que assim se delimite a função do objeto *a* como aquela que causa o desejo e suscita a angústia), chegou o momento de operar uma cisão entre o lugar em que o desejo se sustenta e aquele em que a angústia irrompe. Ainda que ambos estejam referidos diretamente à função do objeto causa do desejo, é impossível que se encontrem articulados sob a mesma maneira. A angústia e o desejo não podem ser cooptados numa única relação porque um está relacionado com a iminência do surgimento do objeto e a condição para que o outro se mantenha é o encobrimento da objetividade.

O desejo é orientado por um objeto concebido em pura perda e é por meio dessa perda que se constitui a ausência através da qual o objeto assume a função de causa do desejo. O objeto *a* surge na álgebra lacaniana como uma notação que refere-se ao lugar vazio que sustenta o desejo. O problema é como se pode tomar o objeto por uma designação se ele é aquilo que, enquanto perda, não pode ser apontado como tal. Se o desejo tem um objeto na função de sua causa, de forma alguma é possível afirmar que objeto é esse. O desejo, ao ser marcado pelo índice de uma falta, revela a composição de sua objetividade onde nenhum dito se suporta (LACAN, 1962-63/2005, p. 146). Quando Lacan afirma que a angústia “não é sem objeto”, seu objetivo é sublinhar que o objeto que está em causa é obscuro e difícil de ser designado enquanto tal (LACAN, 1962-63/2005, p. 101). Isto porque, uma vez chegado o tempo da unificação do corpo enquanto imagem, há algumas partes desse corpo que são destinadas à perda, não entrando no advento do imaginário e não sendo bem-vindas no esteio simbólico. Assim,

esses pedaços arrancados do corpo serão nada mais do que a incidência real daquilo que compõe o desejo.

Para que a notação “objeto *a*” fixe a identidade do objeto causa do desejo, não basta dizer que ele consiste em uma falta: é preciso que tal notação traga consigo a manifestação original de sua incidência. Por isso, esse capítulo deveria se voltar inteiramente para aquém do momento em que esse objeto constitui-se como falta, com o objetivo de demarcar o que está em jogo no instante do corte, no instante vivo em que um ato consome a perda do objeto. Contudo, tal tarefa é impossível. É só depois da perda, após o objeto cair ausente, que se abre a perspectiva da instauração de um momento anterior, lógico, concebido *a posteriori*, em que houve uma extração angustiante do objeto.

A verdade é que o objeto está perdido desde sempre (LACAN, 1959-60/1997, p. 69 e 149) e somente a partir da função da falta em que ele causa o desejo e da angústia tomada como um sinal é possível remontar as situações originais em que a angústia se irrompeu. Pode-se dizer que a geração automática de angústia só pode ser localizada depois que ela ocorreu, tanto no desejo que se produz pela extração do objeto quanto no aspecto de sinal afetivo da angústia. Uma vez demarcadas essas incidências do objeto *a*, porém, parece ser admissível evocar o momento de sua constituição por uma referência ao lugar original onde a angústia teria se irrompido. Se o objeto causa do desejo só se sustenta no instante em que ele já é perda, convém considerar o instante anterior em que ainda não houve o corte (LACAN, 1962-62/2005 , p. 305). Assim, através da delimitação que “a manifestação mais flagrante desse objeto *a*, o sinal de sua intervenção é a angústia” (LACAN, 1962-63/2005 , p. 98), é que se torna possível tomar a angústia como uma referência ao momento de operacionalização desse objeto. A angústia só é possível de ser localizada previamente ao corte do objeto (LACAN, 1962-63/2005 , p. 353). O “*não é sem objeto*” (LACAN, 1962-63/2005 , p. 101) da angústia encontra sua expressão máxima no momento em que a cessão do objeto é produzida por algumas partes possíveis de serem seccionadas do corpo.

Há cinco formas específicas do corpo sofrer a perda que comporá a gênese da função do objeto *a*. Essas formas serão chamadas de objetos “parciais” por indicarem parcialmente a função da qual são representantes – o objeto *a*. Assim, é apenas ao se realizar o ciclo dos objetos que a função do objeto causa do desejo se constitui

(LACAN, 1960b/1998, p. 832). É necessário que o sujeito atravessasse as fases da organização libidinal, se relançando de etapa a etapa, para produzir as cessões do objeto como maneiras de se lidar com a angústia. Por outro lado, a característica de parcialidade assumida pelos objetos oral, anal, fálico, escópico e vociferante, também se baseia no fato de que estes somente apresentam-se na função do objeto *a* ao serem ligados à dimensão do corte que os torna parciais, ou seja, que os deixa numa “situação realmente à parte” (LACAN, 1966b/1998, p. 862). É na série dos objetos que se apresentam sob a forma de um corte que, no final do ciclo, o objeto *a* será formalizado por todas as formas que assumem sua função.

Foi Freud quem reconheceu a função do seio, do cíbalo e do falo na organização do desenvolvimento libidinal já em *Três ensaios sobre a sexualidade* (FREUD 1905/1996, p. 186-87 e 1923b/1996, p. 158). A essa lista, Lacan acrescenta o olhar e a voz. São esses objetos que oferecem “a carne” para que o *a* seja concebido algebricamente como função. Isso porque, diz Lacan, a via da “encarnação” é o modo mais seguro de conceber o objeto *a* por meio de uma perda (LACAN, 1962-63/2005, p. 149). Ao “encarnar” o objeto *a* em partes perdidas de um corpo é que Lacan pode mostrar o sujeito sendo constituído em referência a um objeto que funda a falta inaugural do desejo. De um lado, o objeto *a* é concebido como uma exterioridade radical por pedaços que faltarão ao corpo; de outro lado, na medida em que o próprio sujeito surge por meio desta falta cavada no corpo é que tal objeto passa a lhe dizer respeito, assumindo a função de causa do desejo.

(...) O que mais existe de mim mesmo está do lado de fora, não tanto porque eu o tenha projetado, mas por ter sido cortado de mim, os caminhos que eu seguir para sua recuperação oferecerão uma variedade inteiramente diferente (LACAN, 1962-63/2005, p. 246).

O objeto capaz de sustentar a função do desejo está perdido por ser composto em diversas etapas em que o sujeito é como que destituído de um pedaço de sua carne. Então, não trata-se de um objeto qualquer, mas do “objeto dos objetos” (LACAN, 1962-63/2005, p. 236), que ganha este estatuto por não haver nada que diga respeito ao sujeito de maneira mais íntima. A partir da perda do objeto, que deixa profundas “cicatrices” no corpo (zonas erógenas), é que o sujeito surge no desejo de recuperá-lo.

As vias da reconquista desse objeto são peculiares, já que importa mais perdê-lo do que se expor diretamente a sua incidência. O que está em jogo é a própria busca do objeto, pois aqui a procura se torna um fim e o encontro angustiante. Sendo assim, o objeto é recuperado da maneira mais curiosa: quando a perda do objeto garante a função da causa pela qual o desejo se articula.

5.2 - A mama

O primeiro objeto que compõe a lista que dos assumem a forma do objeto *a* é aquele circunscrito pela oralidade. Lacan diz que o objeto oral é colocado em primeiro lugar na relação dos objetos em razão de ser “estruturalmente original” em relação ao que se pode elaborar no nível fálico (LACAN, 1962-63/2005, p. 254). Isto porque, se o nível fálico é constituído pelo objeto invariavelmente remetido à falta, é em sua hiância que os outros objetos encontram materialidade. Em cada nível em que um pedaço do corpo assume a forma característica do objeto *a*, o modo de fazer menção ao lugar vazio aberto pelo objeto fálico se dá de maneira própria. Contudo, se o objeto oral está na ponta inicial da lista dos objetos é por estruturar de maneira primária o modo como o desejo se instaura em relação à falta produzida pelo objeto fálico.

Em cada uma das etapas da estruturação do objeto, Lacan vê a necessidade de separar o lugar em que o objeto do desejo será destinado à falta e aquele em que o objeto se sustenta e pode ser presentificado (LACAN, 1962-63/2005, p. 253). Há o lugar relativo ao objeto cortado do corpo, como um resto que moverá o desejo sob a forma parcial, e aquilo que será o ponto de angústia. Como afirma Lacan,

A base da função do desejo é, num estilo e numa forma que têm que ser precisados a cada vez, o objeto central *a*, na medida em que ele é não apenas separado, mas sempre elidido em outro lugar que não aquele em que sustenta o desejo, mas numa relação profunda com ele (LACAN, 1962-63/2005, p.276).

A distribuição topográfica entre o lugar do desejo e o da angústia é necessária para que o desejo seja referido à função do objeto *a* enquanto falta, pois o lugar em que a presença deste objeto se sustenta está elidido do campo do desejo, pertencendo ao

campo da angústia. Assim, a disjunção de que se trata é entre ponto em que o corte do objeto promove a satisfação e o ponto em que esse objeto se revela irremediavelmente presentificado pela angústia. De um lado, trata-se da relação do sujeito com o objeto que, ao advir em perda, garante que a satisfação seja estruturada pela fantasia, e, de outro, o ponto em que o objeto se apresenta de tal maneira que o desejo não pode ser articulado em razão do objeto (que a fantasia tem a função de encobrir) emergir em primeiro plano.

Quanto ao objeto oral, Lacan situa o lugar do corte perpassando os lábios (em sua estrutura erógena de funcionar como uma borda [LACAN, 1962-63/2005, p.254]), os dentes (na medida em que a dentição permite a fantasia do isolamento do objeto [LACAN, 1962-63/2005, p.255]), e também a língua (que, sob a função da sucção, proporciona o lugar da falta ao incorporar a imagem fálica [LACAN, 1962-63/2005, p. 258]). Assim é que o objeto prevalente na fase oral surge na fantasia do seio como o objeto seccionado, aquele que pode ser separado do corpo da mãe através da incidência de um corte. Para situar o que está em jogo no isolamento do objeto oral em relação à criança, Lacan mostra que de maneira alguma o seio deve ser situado como um predicado da mãe, ou parte do organismo materno. Ao contrário, a função mamária só se desencadeia por meio da atividade do lactente. Isto é comprovado, por exemplo, pela produção do leite materno depender da presença do bebê (também na chamada “gravidez psicológica”, pois, em relação ao seio que começa a produção de leite, ali se espera que uma criança venha a tomar o que é seu). O seio forma uma unidade com a criança,

(...) Há, juntos, a criança e a mama. A mama é como que aplicada, implantada na mãe. E isso que lhe permite funcionar estruturalmente no nível do *a*, que se define como algo de que a criança é separada de maneira interna à esfera de sua própria existência (LACAN, 1962-63/2005, p. 256).

O seio é situado de maneira interna à existência do latente e, se este objeto deve ser cortado para assumir a função de objeto do desejo, sua secção não se dá em relação ao corpo materno, mas em relação à própria criança. A importância primordial que o estágio oral sustenta em relação a outras etapas da estruturação da libido é que nele pode-se ver o objeto surgindo por meio de um corte operado internamente ao campo do

sujeito. É claro que nesta unidade fechada que a criança compõe junto com o seio não há possibilidade alguma de que o sujeito seja aí situado. É somente no rompimento desse “mundo interior” que se poderá indicar o momento prévio no qual (o que será chamado de) o sujeito esteve numa relação fechada com aquilo que restará dessa operação, no caso o seio sob a forma da secção.

Apenas quando o desejo se anima em relação ao seio, que passa a exercer a função do objeto que falta à criança e ao surgir como imagem no véu da fantasia, é que se supõe que houve um tempo anterior em que a criança e a mama formavam uma unidade. E, pressupor tal unidade, não é para que se recorra a uma forma ideal na estruturação do desejo (Cf. LACAN, 1960a/1998, p. 683), ao contrário é para que o desejo seja concebido no corte operado internamente à esfera em que o sujeito e o objeto se relacionam. O desejo encontra-se suscitado de maneira original em relação à oralidade no corte que advém, separando a criança daquilo que constitui-se como uma parte de seu corpo, o seio. Para a criança, o seio se faz perdido como uma parte dela mesma, de modo que, depois do corte, surge um sujeito decepado de si. É assim que a mama, como um objeto que pode ser retirado, desvinculado em relação ao corpo, passa a assumir a função de causa do desejo. A função do objeto causa do desejo se compõe por meio da porção que falta ao próprio corpo, para posteriormente assumir a forma fantasmática do seio perdido.

Ao se apresentar como pedaços perdidos do corpo, o objeto *a* surge como função nas diversas etapas da estruturação do desejo. Enquanto o objeto *a* é incorporado sob o formato de objetos do circuito pulsional, uma dimensão imaginária passa a ser erigida. Em certa medida, nenhum objeto das diferentes fases da organização da libido encerra integralmente a função do objeto *a*, pois cada um deles surge de maneira “parcial” ao se colocar, por um corte, em “uma situação realmente à parte” (LACAN, 1966b/1998, p. 862). Sob estas formas parciais, os objetos ocuparão lugar na fantasia e serão passíveis de serem tomados como imaginários. A fantasia surge, então, como maneira privilegiada do sujeito neurótico se relacionar com o objeto em questão no desejo.

Por meio da fantasia, o objeto causa do desejo é deflagrado como perdido ao dissimular-se sob a forma imaginária de suas formas parciais. Para que a função vazia do objeto *a* não surja enquanto presença e cause angústia, é que o sujeito pode invocar

as diversas formas fantasmáticas do objeto. Na fantasia, o desejo pode se relacionar com o objeto *a* enquanto uma falta cujo contorno aparece enquadrada numa imagem (LACAN, 1962-63/2005, p. 85). Sem essa imagem realizando a função de sustentar o vazio, a presença angustiante do objeto seria patente. Enquanto o seio afigurar-se na imagem de um objeto que se faz perdido, há uma cantilena fantasmática cuja função é apaziguar o sujeito em relação ao desejo. Contudo, a angústia se situa para-além do lugar em que a fantasia assegura a relação do desejo com o objeto parcial (LACAN, 1962-63/2005, p. 285).

No caso do objeto oral, se o ponto de desejo está onde o seio causa o desejo a partir de um corte situado internamente à esfera do próprio sujeito, sendo depois escamoteado sob o enquadramento do fantasma, aí a angústia se furta. O ponto de angústia na fase oral não se confunde com o do desejo, estando no lugar em que a mãe se revela como falta (LACAN, 1962-63/2005, p. 257). A questão é que a função da mãe, enquanto o Outro da criança, pode faltar. Se o ponto de desejo oral é aquele em que o seio se faz perdido como uma parte do corpo da criança, o ponto de angústia localiza-se no nível da mãe como o lugar da alteridade. A verdade da relação oral está no questionamento da função da mãe como o Outro da criança (LACAN, 1962-63/2005, p. 259).

O Outro é a garantia que o sujeito tem de que o objeto seja mantido na perda pela qual o desejo se atrela à fantasia sob a forma do seio seccionado. Se o seio é uma parte da criança, é preciso haver um Outro que sustente esta divisão. Ou seja, a criança deve dirigir o pedido do seio a alguém para que o objeto ocupe a função de causa do desejo. Assim, pedir o seio ao Outro é sustentar este objeto enquanto perdido. Na eminência da falta da mãe, do próprio corpo materno, o que será apontado ao sujeito é que o objeto de seu desejo só pode ser sustentado através de um corte, sendo nada mais do que o produto vazio de uma cessão. A angústia, no nível oral, está onde o sujeito nota que a falta que ancora seu desejo na fantasia tem sua verdade fundada no objeto, que só é vazio por dizer respeito a algo extirpado dele mesmo. O seio, como objeto fantasioso, pode ser demandado à mãe, mas este objeto só pode ocupar sua função ao levar consigo algo da identidade do corpo. Sem a mãe como Outro, pode-se construir a seguinte cena angustiante: jaz a criança com o seio na mão, sem ter nada a fazer com ele, pois o objeto só acossa o desejo se for operacionalizado como falta.

Qual é o objeto da pulsão oral? É o que chamamos habitualmente de seio materno. Onde fica, nesse nível, o que chamei há pouco de ponto de angústia? Fica justamente além dessa esfera que reúne a criança e a mama. O ponto de angústia está no nível da mãe. (...) O lugar do ponto de angústia não se confunde com o lugar em que se estabelece a relação com o objeto do desejo (LACAN, 1962-63/2005, p. 257).

Há uma clara distinção entre o lugar onde o desejo visa a satisfação mediante a fantasia e o ponto de abertura da angústia. O nível oral é tido como o primeiro na série libidinal por indicar a estrutura que será elementar em todos os outros estágios. Nele, o ponto em que o desejo e a angústia se distribuem sem que sejam confundidos. O desejo diz respeito ao objeto parcial enquanto perda e a angústia é indicada no momento em que um questionamento da função do Outro expõe o objeto que estrutura o desejo.

5.3 - As fezes

No nível anal, o interessante é haver o recurso da retenção, por meio da qual o sujeito se nega a soltar o conteúdo de seus intestinos, sem que isso lhe seja necessariamente angustiante. Ao contrário, é na possibilidade de não evacuação que o ponto de desejo se demarca. É claro que, no limite, isso pode se tornar uma cena angustiante, não obstante, o que demarca a retenção, a princípio, é a possibilidade de uma falta na qual o desejo é forjado. Como essa retenção pode ser tomada na sustentação do desejo por parte do sujeito, senão por ela não escamotear qualquer menção ao desejo enquanto sexual? A partir de então, é preciso articular as vias pelas quais as fezes se apresentam na constituição do sujeito desejante.

Como a criança é inserida em medidas higiênicas, uma demanda se apresenta sob a forma do pedido feito à criança para que ela retenha as fezes. É dito à criança que não defeque até o momento oportuno, a ponto de as fezes serem tomadas, pela criança, como uma parte dela mesma. Assim, por intermédio da demanda do Outro, aqui representado pela mãe, os excrementos passam a ser considerados como algo que não deve ser, pelo menos durante um certo tempo, separado da criança, tornando, por essa mesma operação, uma parte de seu corpo (LACAN, 1962-63/2005, p. 327). Num tempo posterior, não obstante, uma vez sendo obtido o controle esfinteriano, ainda em meio à

demanda, pede-se à criança que ela se aliene do conteúdo de seus intestinos. A partir de então, a demanda da mãe para que o sujeito se separe de suas fezes faz com que estas sejam dotadas de um alto valor, pois, pelo reconhecimento de sua função perante o pedido do Outro, a defecação, ou a ausência dela, passam a estar ligadas à possibilidade de satisfação de tal demanda.

Se o estabelecimento do objeto na fase anal for contrastado com o da etapa oral, pode-se ver que nessa a criança encontra-se “chapada” no seio da mãe, sem considerar o objeto como a parte dela mesma que faz um limite em relação ao Outro, mas, ao contrário, acreditando que ao lidar com o objeto sob a forma do seio ela se relaciona com o Outro que é sua mãe. Já na etapa anal, é a primeira vez que o sujeito tem “a oportunidade de se reconhecer num objeto” (LACAN, 1962-63/2005, p. 328), de tomar o objeto como algo que é seu, parte de si mesmo, e notar que a única maneira de se remeter ao Outro é através desse objeto. O objeto anal na função do objeto *a* é “o primeiro suporte da subjetivação na relação com o Outro, ou seja, aquilo em que ou através de que o sujeito é inicialmente solicitado a se manifestar como sujeito, sujeito de pleno direito” (LACAN, 1962-63/2005, p. 356). No nível anal, o objeto está claramente situado nas jurisprudências do sujeito, pois através dele é que há um posicionamento diante ao Outro, pelo artifício da retenção e da dádiva.

Há dois tempos em que o objeto anal é constituído: o “guarde” e o “dê para mim” esse objeto, de maneira que o reconhecimento da demanda do Outro nesse nível se apresenta de maneira ambígua (LACAN, 1962-63/2005, p. 329). Há o instante em que a criança é elogiada e admirada por se livrar daquilo que guardou em seu intestino durante tanto tempo (“que cocô bonito!”, diz a mãe); e há o tempo em que se ensina à criança que não deve ter relações muito próximas com esse objeto e nem se emporcalhar com ele. Num primeiro momento, a criança identifica as fezes como uma parte de seu corpo que é valorizada frente à demanda da mãe e, num segundo tempo, pela demanda para que a criança perca tal objeto, a criança é forçada a ver que suas fezes não fazem parte dela e que nem mesmo ela as possui. “(...) Portanto, vemo-nos no nível de um reconhecimento ambíguo. Ao mesmo tempo, o que está ali é a criança e não deve ser ela, e mais, não é dela”. Logo, resta uma questão: “– E se eu te der, para onde isso vai?” (ibid).

Ao ser ordenado por esses dois tempos da demanda, o objeto anal acaba por simbolizar o que está em função do nível fálico, com a evacuação encarnando a imagem da queda do falo (LACAN, 1962-63/2005, p. 330). Nesse ponto é que o desejo, no nível anal, se constitui frente à demanda pelo recurso da retenção. Não que a retenção das fezes no corpo (sob a demanda da mãe) seja uma maneira de o sujeito evitar a castração, pois o que importa mesmo é dar “matéria” ao objeto que falta à fase fálica, pois onde não existe falo para garantir o termo intermediário entre o sujeito e o Outro, as fezes surgem como a promessa de potência do sujeito em relação à demanda do Outro. Entretanto, a retenção é apenas um modo de o desejo se inscrever no registro da impossibilidade, com sujeito recusando dar ao Outro o objeto demandado. O sujeito quer que o Outro lhe implore, faça súplicas a ele, para que se coloque no campo da potência ao não precisar nada perder frente ao Outro.

O ponto de desejo, na etapa anal, sobrevém onde a função do objeto causa, no caso as fezes, permite a formulação de um desejo que se caracteriza por não se efetuar. O sujeito se mantém desejanste ao não proporcionar a dádiva que o Outro lhe demanda. Nessa “prisão de ventre”, se o sujeito se acredita potente frente à demanda do Outro, não arrisca perder nada. É como se alguém se acreditasse fantasiosamente imbatível num jogo, justamente por não jogá-lo. O desejo, na etapa anal, é aquele que se realiza ao não se efetuar, deixando claramente sublinhada a importância da função de falta no campo do desejo. Enquanto o excremento se situa como o objeto causa do desejo, seu próprio efeito é algo que se apresenta como essencialmente não efetuado (LACAN, 1962-63/2005, p. 322). O desejo anal, sendo o efeito do objeto cuja função lhe causa, é, sim, concretizado, mas apenas sob a falta mantida pela economia de retenção.

Depois que a demanda do Outro permite o objeto anal ser reconhecido como parte do sujeito, torna-se possível que o procedimento da retenção se articule na valorização de tal objeto. Como diz Freud, “o ato de ceder as fezes em favor (pelo amor) de alguém, torna-se um protótipo de castração, é a primeira ocasião na qual um indivíduo partilha um pedaço do seu próprio corpo com a finalidade de ganhar os favores de qualquer outra pessoa a quem ame” (FREUD, 1918 [1914]/1996 p. 92). Nestas condições, quando o sujeito esvazia seus intestinos, a perda do excremento se dá na forma de uma dádiva oferecida por ele (oblatividade). Mas essa defecação não se confunde com o ato de ceder o objeto, pois o que nela o sujeito almeja é ser amado pelo

material que produziu. Na lógica da retenção, o excremento torna-se “a fonte divinatória” para que o sujeito se acredite “um objeto digno de amor” (LACAN, 1962-63/2005, p. 350). Soltar as fezes sob a economia da retenção é o sujeito querendo receber amor sem ter que ceder coisa alguma. Conseqüentemente, o ponto de angústia na etapa anal não será localizado nem na manutenção do objeto no corpo (na retenção) nem em sua perda (a dádiva da criança), na medida em que esses dois se acharem delimitados pela demanda do Outro.

Com a importância que as fezes adquirem diante da demanda do Outro, o objeto anal assume a função de um vínculo entre o sujeito e aquele que profere tal demanda. É como se, através do objeto excrementício, a criança acreditasse na promessa de uma união com o Outro ao perceber que está nela o poder de satisfazer o pedido pela defecação. Contudo, é por não haver objeto libidinal capaz de realizar a síntese entre o campo do sujeito e o Outro que as fezes ganham seu valor no jogo em que o sujeito se crê capaz de satisfazer uma demanda. Ou seja, é pelo falo não se sustentar diante à sexualidade que o objeto anal surge simbolizando a castração (LACAN, 1962-63/2005, p. 328). Com o objeto fálico não podendo, em seu próprio nível, ser representado por nenhum objeto, ou seja, pela castração comportar a queda do objeto na zona em que o campo do sujeito e do Outro poderiam se recobrir, é que as fezes surgem como um representante fálico. Em uma só palavra: é por haver a castração, pelo objeto fálico denunciar o lugar perdido do objeto do desejo, que todas as outras formas do *a* chegam a sobrevir.

Portanto, a cessão do objeto enquanto aquilo que é extirpado do sujeito não se relaciona com a demanda do Outro, mas o que essa demanda encobre, ou seja, a falta do objeto fálico. O ponto de angústia na etapa anal localiza-se pelo acesso que ele oferece à próxima etapa, o nível fálico, pois é frente à angústia de não haver objeto que dê sustentação à castração que o objeto anal surge. Na etapa anal, só há a perda do objeto na medida em o sujeito se depara com a falta do objeto fálico, já que, no lugar em que o sujeito se angustia por não haver objeto a se castrar, o objeto anal assume sua função. Uma vez ocorrida a cessão do objeto, a angústia encontra-se num momento anterior, no ponto em que o sujeito teve que produzir um objeto decaído para que o desejo se articulasse frente à falta do objeto fálico. Na cessão, já não se trata de um objeto que é dado pelo sujeito como um “presente”, mas de algo que é extirpado dele, que ele cede

ao se deparar com a angústia de castração, ou seja, com a fenda que existe no nível do objeto fálico. Depois de ser descrito o ciclo dos objetos que, em sua série, constituem a gênese do objeto *a*, será abordado como no caso do *Homem dos lobos* – chamado de *A história de uma neurose infantil*, (FREUD, 1918 [1914]/1996) –, a cessão do objeto (especificamente o objeto anal) surge no lugar em que falta o objeto no nível fálico (seção 5.7, neste mesmo capítulo).

Mas antes de terminar essa seção, é conveniente que uma pequena menção seja feita a um filme chamado “*A festa da menina morta*”, para ilustrar como um objeto surge na função da causa do desejo justamente no tempo em que o sujeito é exposto a uma perda que se torna irre recuperável por se fundar na ausência. Após o desaparecimento de uma menina, no norte do Brasil, as pessoas de um pequeno povoado passam a rezar desesperadamente na esperança de um milagre divino, até que, nas redondezas da cidadezinha, é encontrado um pedaço de pano que havia sido rasgado do vestido da garota. Se da menina nunca mais se teve notícia, a tira de seu vestido serve como objeto de adoração em festas onde se comemora a intervenção de Deus. Para a família e todo povoado, o milagre havia acontecido, e aquele pedacinho de pano era sua prova material. Contudo, esse objeto pequeno *a*, constituído pela tira de tecido que restou da criança desaparecida, apenas assume um papel central nos rituais de sua adoração ao sobrevir no lugar do vazio do qual a menina não pôde ser resgatada. Da mesma forma, é pelo objeto perdido não poder ser restituído na relação com o Outro que as diversas formas do objeto *a* chegam a se compor. O objeto anal, por exemplo, só assume a função de causa do desejo em razão de não haver objeto fálico que suprima a relação faltosa entre o sujeito e o Outro.

5.4 - A fase fálica

Todas as demais etapas da libido, só podem ser sedimentadas em relação ao nível fálico. E a fase fálica, por sua vez, apenas ocupa um lugar central em relação a todos os outros níveis por não existir o que nela é invocado, o objeto fálico. Ou seja: na fase fálica, o falo falta. É a partir desta falta que a imagem do falo aparece em outros lugares, alimentando a estrutura do fantasma por meio das diversas formas assumidas

pelos objetos parciais nos diversos níveis da organização libidinal. É pelo falo não poder surgir em seu nível que ele desponta em outro lugar, como, por exemplo, quando o seio chega a aparecer sob a imagem do objeto demandado à mãe na fase oral.

Outra característica importante da fase fálica é o ponto de angústia e o de desejo serem invertidos em comparação à etapa oral. No complexo de castração, os sujeitos, sejam eles homens ou mulheres, estão privados do órgão fálico. Não existe objeto fálico que remeta diretamente o sujeito à função do Outro a não ser pela falta delimitada pelo objeto *a*. Não há falo que possa satisfazer de uma vez por todas o sujeito que foi introduzido no campo do Outro. A única possibilidade do desejo se animar é com o objeto *a*, enquanto faltoso, surgindo no lugar onde deveria estar o falo. É no lugar do falo que nunca existiu (o falo que só é uma vaga e poderosa promessa que os sujeitos, sedentos por uma completude, fazem a si mesmos) que impera o objeto cuja função sustenta um vazio de uma perda, o objeto *a*.

Se em todos os outros níveis o corte do objeto *a* pode ser tomado pela fantasia sob a forma de alguma imaginarização, calcando assim o lugar do desejo, isso não ocorre no nível fálico (LACAN, 1962-63/2005, p. 283). Deste modo, na fase oral, o objeto mama, devidamente imaginarizado sob a forma parcial e preservado enquanto perda, pode dar suporte a satisfação do desejo. Inversamente, na fase fálica, a angústia se instala na queda do objeto. A própria perda do objeto fálico não se consolida numa imagem fantasiosa porque, na queda do falo, o que surge de modo iminente é a função do objeto *a*.

Por isso, Lacan afirma que a verdade da sexualidade está na única coisa que há de comum, para o homem e a mulher, na relação sexual: a angústia do falo enquanto aquele que falta. Assim, “é por não realizar o encontro dos desejos, a não ser em seu desvanecimento, que o falo se torna o lugar comum da angústia” (LACAN, 1962-63/2005, p. 290). Tanto o homem como a mulher estão fadados a encontrar a angústia da sexualidade no ponto em que o falo se faz um objeto decaído. Entretanto, como foi visto anteriormente, a castração não conduz os sujeitos à angústia, ou seja, não há falo a se castrar se este se apresenta como pura negatividade, faltando onde deveria estar. A angústia liga-se à castração quando o objeto *a* delimita-se sob a ausência trazida na caducidade do falo. A única possibilidade de tomar-se a angústia de castração é pela via do objeto (causa do desejo) que surge onde se esperaria que o falo estivesse.

A posição do *a*, no momento de sua passagem pelo que simbolizo com a fórmula (-φ), eis o que (...) é a angústia de castração. O falo funciona em toda parte, numa função mediadora, exceto onde é esperado, ou seja, na fase fálica. É essa carência do falo, presente e identificável em todos os outros lugares, não raro para nossa grande surpresa, é o esvaecimento da função fálica no nível em que se espera que o falo funcione, que constitui o princípio da angústia de castração (LACAN, 1962-63/2005, p. 283).

Se for feita uma comparação entre a fase oral e a fálica, no campo em que o ponto de desejo oral se funda por meio da perda do objeto, é onde a angústia impera no nível fálico. Contudo, nesse nível, não há objeto parcial possível de acossar o desejo através de uma operação imaginária. Se o falo chega a ser invocado, ele somente surge como queda, evidenciando a função do objeto *a* por um pedaço de carne fadado à detumescência. Nessa afânise do órgão fálico, o vazio de seu lugar é estritamente correspondente ao corte no qual se produz o objeto *a*. Assim, a incisão do objeto, na etapa fálica, ao invés de localizar o ponto do desejo tal como no nível oral, institui o ponto de angústia. A queda do falo relaciona-se à angústia na medida em que o próprio objeto *a* mostra seu lugar.

É através da angústia que Lacan situa a consecução do orgasmo:

Com certeza, a existência mesma do mecanismo de detumescência (...) já basta, por si só, para marcar a ligação do orgasmo com o que realmente se apresenta como a imagem primeira, o esboço de um corte – separação, amolecimento, afânise, desaparecimento da função do órgão. Se tomarmos as coisas por essa vertente, reconheceremos que, nessa escansão, o ponto de angústia encontra-se numa posição rigorosamente inversa aquela em que se encontrava no nível da pulsão oral. O homólogo do ponto de angústia oral é o próprio orgasmo, como experiência subjetiva (LACAN, 1962-63/2005, p. 261, grifo meu).

Uma questão é levantada quando se compara a edição brasileira do texto estabelecido por Jacques Alain Miller, tal como foi acima descrita, e uma versão em francês. Segundo o texto em francês, na última frase não existe a palavra oral (que sublinhei na passagem supracitada), o que muda completamente seu sentido, uma vez que o ponto de angústia em questão passa a não se referir de maneira alguma à oralidade, mas à etapa fálica. Além disso, a consideração dessa frase junto com a

anterior, na versão francesa do seminário (que não irei traduzir para que a comparação entre as passagens seja mais intensa), indica melhor como o ponto de angústia apresenta-se no nível fálico:

Mais alors, si nous prenons les choses sous ce biais, nous reconnaitrons que l'homologue du point d'angoisse, dans cette occasion, se trouve dans une position strictement inversée à celle où il se trouvait au niveau de la pulsion orale. L'homologue du point d'angoisse, c'est l'orgasme lui-même, comme expérience subjective (LACAN, 1962-63, grifos meus).

A questão de onde situar o orgasmo é aqui levantada pela dificuldade de localizar o ponto de desejo no nível fálico. Tomando a versão brasileira do seminário como eixo, se a angústia oral (o campo do Outro, a mãe como aquela que pode faltar) for correlata ao orgasmo, esse teria que ser estabelecido no campo do desejo. O desejo seria equivalente ao orgasmo. Porém, o que Lacan sustenta é a homologia que deve ser estabelecida entre a angústia e o orgasmo. Na etapa fálica, o ponto de angústia não só é estritamente inverso à angústia oral como é próprio orgasmo.

A definição do ponto de desejo no nível fálico levanta o problema de como o orgasmo pode trazer alguma satisfação se Lacan o equivale à angústia. O orgasmo apenas ocorre quando o objeto fálico encarna a função do objeto causa do desejo, ao ser aquele que surge em afânise num dado momento da relação sexual. A satisfação do orgasmo liga-se à função da angústia invocada pela queda do objeto fálico. Desta forma, o orgasmo acarreta satisfação na medida em que a angústia é precisamente cingida no corte em que a função do objeto fálico desaparece. A possibilidade de satisfação no orgasmo se dá pela angústia apresentar-se muito bem delineada no amolecimento do órgão. A angústia prevalente na fase fálica não detém o sujeito e, ao contrário, promove a satisfação por seu término ser definido no colapso da função do órgão. Como aponta Lacan, “o orgasmo, dentre todas as angústias, é a única que realmente acaba” (LACAN, 1962-63/2005, p. 262).

Ainda não está claro onde, na etapa fálica, localiza-se o ponto de desejo. Uma indicação para encontrar o campo do desejo está no limiar bem circunscrito da angústia na etapa fálica. Se o ponto de desejo e o ponto de angústia devem ser claramente distinguidos um do outro, o próprio orgasmo, ao equivaler à angústia, não se coaduna

com o desejo. Na verdade, o fim da angústia na etapa fálica e o orgasmo que dela decorre renovam as possibilidades do desejo. Orgasmo e desejo não podem pertencer a um mesmo campo na divisão topológica entre o ponto de desejo e da angústia porque, uma vez atingido o orgasmo, com a queda do órgão e o fim da angústia é que se pode desejar novamente.

Portanto, enquanto a angústia localiza-se na queda do objeto, o ponto de desejo está no campo do Outro. Ao Outro, demanda-se fazer amor. Na fase oral, a demanda é a evocação do sujeito ao Outro, para que o objeto proveniente de um corte sustente o desejo ao surgir sob o status imaginário. O objeto oral é demandado ao Outro para que a falta deste não denuncie que o objeto perdido é uma parte (carnal) constitutiva do sujeito. Na etapa fálica, ao contrário, pode-se dizer que a angústia é invocada, na medida em que tem um fim e traz consigo o orgasmo. Na demanda de fazer amor está implícito o pedido para que o objeto genital seja perdido, para que sofra a detumescência no nível em que o orgasmo se torna possível. O sujeito pede ao Outro que um corte advenha no instrumento fálico para que haja o orgasmo e, nesta operação, quem sofre a perda (o sujeito) é aquele que se arrisca no terreno da morte. No nível fálico, o ponto de desejo está onde o sujeito demanda a morte ao Outro. Entretanto, a satisfação só ocorre por essa demanda ser de uma morte pequena, que mortifique de pouco em pouco, uma morte que acarreta satisfação ao vir de pouquinho, em pequenos cortes, cujos efeitos, o corpo sofre (cuja imagem é fornecida pela imagem do órgão fálico no estado de afânise).

O que pedimos é o que? É para satisfazer uma demanda que tem uma certa relação com a morte. Não vai muito longe isso que pedimos – é a pequena morte –, mas, enfim, fica claro que a demandamos e que a pulsão (de morte) está intimamente mesclada à demanda de fazer amor. (...) É justamente nisso que deve residir o que há de repousante no pós-orgasmo. Se o que é satisfeito é essa demanda de morte, ora, meu Deus, ela se satisfaz por um custo baixo, já que nós nos safamos (LACAN, 1962-63/2005, p. 287).

Toda articulação que Freud traz em *Além do Princípio do Prazer* (1920), no que diz respeito à introdução da pulsão de morte na psicanálise, refere-se a isso. Nesse texto, Freud mostra como a morte encontra-se vinculada à própria renovação da vida, uma vez

que o plasma germinal que carrega consigo possibilidade da sobrevivência da espécie provém de um corpo destinado à morte (FREUD, 1920/1996, p. 56 e 60). O que Lacan extrai das considerações biológicas das quais Freud se vale para realizar a distinção entre a pulsão de vida e de morte é como o sujeito precisa remeter-se ao Outro para que a transmissão da vida seja garantida (LACAN, 1962-63/2005, p. 287). Não obstante, na sustentação da cadeia geracional, é o próprio sujeito que deve estar, em última instância, excluído, na medida em que sua demanda ao Outro o coloca no caminho do orgasmo, tão satisfatório quanto mortífero. A satisfação então obtida aparece como irrisória, pois, se pela via da demanda ao Outro, o orgasmo é atingido ao preço de um corte advindo no corpo, o sujeito não é necessariamente conduzido à morte de uma vez por todas.

Em suma, no nível fático, o ponto de desejo está no nível em que a satisfação é obtida por meio da demanda de morte. O Outro surge então como suporte da transmissibilidade da vida através de células germinais, aquele a quem o sujeito se volta para não restringir apenas ao ponto de angústia. Para que o orgasmo seja atingido é absolutamente necessário que a angústia esteja em jogo. Não obstante, atingir o orgasmo (e a angústia a ele equivalente) por meio de uma demanda feita ao Outro ou se furtando de seu encontro, são duas vias completamente distintas.

De um lado, pela demanda de fazer amor, o sujeito pede a morte. Mas se o orgasmo é atingido, a ele se chega ao mascarar-se a angústia. Nessa demanda ao Outro, o sujeito espera que um corte advenha no instrumento fático ali em jogo para que, na queda do objeto, chegue-se à satisfação do orgasmo. Nessa via, é a afânise do objeto, em sua faceta angustiante, que permite que o próprio desejo seja possível, pois, uma vez decaído o objeto, o ciclo de desejo pode manter-se renovado através de uma nova demanda por fazer amor que o sujeito pode formular. Se o sujeito encontra satisfação no orgasmo (que nada mais é do que a queda do objeto), o que sustenta seu desejo é a própria castração. O que se demanda é a pequena morte que a detumescência do objeto fático acarreta ao revelar a função do objeto *a*. Essa é a faceta engraçada do amor: pede-se para morrer. Ao seguir-se a sabedoria oferecida pelas palavras, não dificilmente se verá que a demanda é para “morrer de rir” – onde o amor é conduzido pela castração à comicidade do sujeito (LACAN, 1962-63/2005, p. 287). Como brinca Lacan, demandamos *à faire l'a-mourir*³³, pedimos *a-morrer*.

³³ Termo retirado da versão não publicada do Seminário *A Angústia*, no decorrer da aula do dia 29 de maio de 1963.

Por outro lado, há o caso em que o orgasmo surge desvinculado de qualquer demanda ao Outro. Essa é a prevalência da angústia em certas maneiras particulares de obtenção do orgasmo. Na masturbação, por exemplo, o Outro é invocado sem que nenhuma demanda explícita se realize. Na masturbação, o sujeito não tem que demandar fazer amor, seduzindo ou deixando seduzir-se por alguém. Só que, dessa forma, sem passar por uma demanda a ser feita ao Outro, o orgasmo deixa transparecer seu estreito vínculo com a angústia. Assim, o que a detumescência revela ao sujeito é o vazio constitutivo da função do objeto causa do desejo, forjado à custa de um corte no corpo. Não sendo atingido o ponto de desejo, fica o sujeito condenado à angústia.

Lacan evoca o orgasmo desprendido do campo da demanda na prática do *coitus interruptus* (LACAN, 1962-63/2005, p. 287), presente nas primeiras colocações de Freud sobre a angústia. Ainda que o sujeito sempre esteja em uma certa relação com o Outro, há casos (aqueles que Freud enumera em seu *Rascunho E* (FREUD, 1950 [1894?]/1996, p.236), ou seja, o coito interrompido, a neurastenia [decorrente da masturbação], a abstinência voluntária ou não e a virgindade) em que a formalização de uma demanda ao Outro deixa de ocorrer. Ao ser estendido ao Outro, o pedido por fazer amor faz com que o sujeito não se restrinja ao angustiante objeto exigido de seu corpo para o orgasmo. O interessante é o coito interrompido ser considerado por Lacan como um desprendimento da demanda feita ao Outro na medida em que seus praticantes tem em vista um método contraceptivo. Dessa forma, a demanda de morte que se realiza no orgasmo está em extrema consonância com a própria possibilidade da gravidez, ou seja, aquilo que Freud postulou ao dizer que as células germinais mantêm a sobrevivência da espécie para além do corpo mortificado pela relação sexual (FREUD, 1920/1996).

5.5 - O olho

É no campo visual que se torna possível perceber como o objeto do desejo é recusado em nome de uma estrutura imaginária. Na medida em que, na etapa fálica, o objeto escapa ao estar fadado ao corte, é que o desejo pode se arranjar no nível visual. Aqui, pode ser mantida a distinção inaugurada pelo objeto oral, no qual o ponto de desejo se articula a partir da queda do objeto e o ponto de angústia revela-se no lugar da

alteridade. No campo visual, a função do desejo está articulada na forma de um objeto bem definido: o olho. É um corte no nível do olho, o que permite com que todo o espaço visual se sustente e componha as possibilidades do desejo.

É peculiar que, apesar de ser mantida a diferenciação do ponto de desejo e do ponto de angústia, nesse nível eles se sobrepõem. Tais pontos são coincidentes, ainda que não se confundam. Do lado do desejo, é preciso que haja uma falta, ou seja, que o objeto *a* esteja cindido para, assim, assumir a função de causa do desejo. Lacan chamará essa zona de falta no campo visual como o “ponto zero” do olhar, invocando como exemplo as imensas e numerosas estátuas de Buda que permanecem em templos no Japão (LACAN, 1962-63/2005, p. 264). Tais monumentos possuem as pálpebras mantidas numa posição semicerrada, tal como se aprende em técnicas de meditação, de modo que é duvidoso concluir se o olhar está voltado para fora ou para dentro.

A imagem budista parece levar-nos em direção a esse ponto zero, na medida mesmo em que as pálpebras baixadas preservam-nos da fascinação do olhar, ao mesmo tempo que no-lo indicam. Essa figura está, no visível, inteiramente voltada para o invisível, mas poupa-nos dele (LACAN, 1962-63/2005, p. 264).

É nos olhos semiabertos de Buda que Lacan localiza a visualização de um tal quadro contemplativo capaz de apaziguar a voracidade do desejo. Conforme a formulação budista de que “o desejo é ilusão” (LACAN, 1962-63/2005, p. 245), aquela divindade estaria focada numa imagem que suspenderia todas as miragens capazes de levar o desejo ao engodo. O ponto zero em que a figura de Buda está imersa indica como a função do desejo produz seu objeto fantasmático. Ora, o que é isso senão a utilização do objeto *a* como imagem fantasmática, levando a verdadeira anulação do ponto central onde esse objeto impera? O mesmo ocorre quando alguém sugere, para fins de relaxamento, que uma pessoa feche os olhos e pense numa imagem paradisíaca ou em um lugar em que gostaria de estar de férias. O que está em questão é a invocação de um campo apolíneo que preserve esse ponto zero ao nulificar o ponto de angústia.

Contudo, a contemplação permitida por tal ponto zero, ao criar uma falta fantasmática pela anulação do objeto *a*, apenas indica que ele está presente em outro lugar. Ou ainda, o que escapa à tentativa de anulação da função central do objeto do

desejo é que, nesta mesma ação, se afirma sua existência. A suspensão do objeto do desejo trazida pelo ponto zero é por certo muito frágil, “tão frágil quanto uma cortina sempre pronta a se reabrir para desmascarar o mistério que oculta” (LACAN, 1962-63/2005, p. 264).

Assim é que o ponto de desejo e o ponto de angústia, no nível visual, chegam a coincidir sem se reduzirem um ao outro. No ponto de desejo do olhar, a suspensão da castração faz com que o objeto causa do desejo vigore no lugar em que o falo não se suporta. O sujeito se faz cego à ausência fálica trazida pela castração, mas, como o objeto de qualquer forma falta, uma imagem é colocada em seu lugar para sustentar a função do desejo. *Mas* o objeto está em outro lugar. Onde? Está no onde apontam as conjunções “mas”, no “entretanto”, “contudo”... Há o objeto da angústia, *mas* ele é impreciso, obscuro, *entretanto*, ele se furta de qualquer apreensão direta. É o aforismo de Lacan - “a angústia não é sem objeto” - que indica como o desejo apenas é causado pela função de um objeto se o sujeito não chega claramente a distingui-lo (LACAN, 1962-63/2005, p. 265).

O objeto *a* está elidido do lugar em que causa o desejo. Para que o ponto de desejo se sustente, o objeto *a* deve estar em outro lugar, remetido a seu ponto de angústia. Não se pode deixar de considerar que é no nível escópico que se encontram os quadros (visuais) freqüentemente presentes na estruturação da fantasia. Para que a satisfação ocorra no nível do desejo visual, é necessário que se evite o olhar na direção do objeto da angústia. Não obstante, no campo visual, é difícil isolar o lugar de uma falta. Como vislumbrar o ponto impassível de ser percorrido pelo olhar, se nos quadros visuais aparentemente nada falta? O espaço visual parece completo, homogêneo e indivisível.

Quando, inicialmente, foi trabalhada a questão do estádio do espelho, foi demarcado que, se há uma falta que estrutura a imagem, é impossível demarcar essa hiância. Simplesmente, não há imagem da falta. Não é dado perceber através do campo visual que o espaço supostamente pleno apenas foi constituído por um corte sobrevir no nível do olho.

O ponto de angústia na etapa em que o objeto *a* advém materializado sob a forma do olho pode ser denunciado na seguinte imagem armada por Lacan:

Como dizer o que é da ordem do indizível, mas cuja imagem quero fazer surgir? [Édipo] vê o que fez, e isso tem como consequência que ele vê – essa é a palavra diante da qual tropeço –, no instante seguinte, seus próprios olhos, inchados por seu humor vítreo, no chão, como um monte confuso de dejetos, uma vez que, por ter arrancado os olhos de suas órbitas, é evidente que ele perde a visão. No entanto, não deixa de vê-los, de vê-los como tais, como o objeto-causa enfim desvelado da concupiscência derradeira (...) (LACAN, 1962-63/2005, p. 180).

A dificuldade é como introduzir a angústia no campo visual, se a imagem não suporta a hiância em seu plano e se, inversamente, a própria falta que o objeto sustenta não é possível de ser traduzida em termos imaginários. Enquanto a imagem for estruturada pela falta, o desejo se articula por uma certa evasão da função do *a*. Por conseguinte, o ponto de angústia apenas surge se o lugar do objeto *a* puder, de alguma maneira, insinuar-se na própria imagem, indicando, assim, o lugar em que sua falta se torna presente. É o que faz Lacan ao situar Édipo na imagem estremeçada que evidencia o ponto de angústia na imagem, ainda que o *a* seja, aí, irreduzível:

Qual é o momento da angústia? Será ele a possibilidade do gesto pelo qual Édipo arranca seus olhos, sacrifica-os, oferece-os como resgate pela cegueira em que se consumou seu destino? Será isso a angústia? Será ela a possibilidade que o homem tem de se mutilar. Não; trata-se propriamente do que me esforço por lhes apontar com essa imagem: é a visão impossível que os ameaça, a de seus próprios olhos no chão (ibid.).

Aqui, o objeto 'olho' – na função do objeto *a* – volta o olhar para o próprio sujeito. O sujeito sente-se atravessado pelo olhar que advém do órgão arrancado de seu corpo e não é suficiente dizer que aí o sujeito é visto, pois os seus olhos enucleados só se voltam para apagá-lo. O olhar mira o que está para além do sujeito e da imagem de seu corpo. O que se apresenta como exemplar no nível do olho (que é o quarto momento da lista dos objetos que constituem o sujeito) é o seu ponto de angústia situar de maneira privilegiada a não distinção do sobre o objeto que, não obstante, é claramente aí articulado.

O ponto de angústia no nível escópico faz com seja possível ver aquilo que, a partir de um corte, situa-se como o objeto de seu desejo, no tempo em que o olhar vindo desse objeto sustenta uma certa interrogação que pressiona o sujeito em seu íntimo.

Esse olhar manifesta o próprio sujeito sendo concernido no objeto que resta ao chão. O apólogo de que Lacan se serve para ilustrar esse acossamento é a cena em que um louva-deus gigantesco olha o sujeito que, por sua vez, tem seu rosto coberto por uma máscara sobre a qual ele nada sabe (LACAN, 1962-63/2005, p. 14). A possibilidade angustiante é que a identidade do sujeito seja equivocada por essa máscara na medida em que ela pode muito bem representar aquilo que apetece ao louva-deus. Se o Outro deixar de ser esse animal voraz e, em seu lugar, surgir um outro sujeito, o que se sublinhará é a função do objeto *a* como aquilo que mantém o sujeito intimamente ligado ao desejo, mas que nem por isso é dada ao conhecimento.

Desde a primeira abordagem, indiquei que a função angustiante do desejo do Outro estava ligada a eu não saber que objeto *a* sou eu para esse desejo. (...) O resto *a*, aquele do angustiante *não sei que objeto eu sou*, é essencialmente desconhecido” (LACAN, 1962-63/2005, p. 353, grifos da edição do seminário).

O olho revela a completa obscuridade em relação ao que move o seu desejo, apesar de deixar o enigma da delimitação do objeto como algo que diz respeito ao sujeito. A função do Outro aqui é essencial, no entanto, por enquanto, basta sublinhar o lugar do objeto. O que queres? Sobrevém a pergunta. *Che vuoi?*, alude Lacan numa referência ao *Diabo enamorado, de Cazotte*³⁴ (LACAN, 1968-69, p. 47 [lição 27 de novembro de 1968]). Ao mesmo tempo em que há o sujeito que nada sabe do objeto que articula seu desejo, esse mesmo objeto é apontado pela dimensão Outra afigurada no aforismo do louva-deus. O enigma do Outro se apresenta à garantia de que o sujeito está concernido à função de um objeto que, apesar de ter um papel central na economia do desejo, é de natureza fugidia. A dimensão da alteridade também se apresenta no mito de Édipo, na medida em que o sujeito aqui também é olhado “de fora”, mas desta vez, a ênfase recai sobre o objeto que resta ao chão.

Onde está a angústia no nível escópico se o objeto *a* é aquele que se furta à imagem? Uma outra história contada por Lacan pode ajudar a encaminhar a questão. Trata-se do relato sobre uma lata de sardinha que, boiando nas águas do mar, refletia intensamente a luz solar e proporcionava a oportunidade para que um rapaz formulasse

³⁴ CAZOTTE J., *Le Diable amoureux* (1772), Paris, 1978, Retz-Franco Maria Ricci.

a Lacan a simples expressão: “Hein, essa caixa, tu a vês porque tu a olhas. Pois ela não tem necessidade de te ver para te olhar” (LACAN, 1968-69, [lição oito de janeiro de 1969]). O que olha o sujeito? “O branco do olho do cego, por exemplo” (LACAN, 1962-63/2005, p. 277). O cego não o vê, mas seus olhos miram o sujeitos e o indaga. Nessa direção, o olho não pertence ao cego, pois (como no caso do seio) esse órgão aparece como uma parte do sujeito que foi corporalmente perdida. É por esse órgão cortado, como objeto, que o sujeito é visto. O mesmo ocorre com a conserva de sardinhas que chegou a concernir intimamente aqueles que, naquela ocasião, foram por ela capturados. A lata não foi vista, ao contrário, foi ela que viu Lacan e convocou seu desejo.

É por essa via que se abre a não-autonomia do sujeito em relação ao desejo. Ao se falar de um objeto do desejo, não se trata de um objeto que o desejo envolve, pega ou apreende. O desejo é que se define e se sustenta por um objeto que, assim, ocupa a função de ser sua causa. Aludindo a Freud, se o sujeito não é senhor de sua casa, (FREUD, 1917b [1916-1917]/1996, p. 292), é porque há um objeto cuja função é poderosa o suficiente para arrastar consigo o desejo. É o lugar delimitado por Lacan como “ponto de irradiação ultra-subjetiva” (LACAN, 1962-63/2005, p. 236 e 264), função que condena o sujeito a uma certa supressão, apagamento, ao estar além de suas escolhas volitivas apresentar-se como desejante no ponto em que o objeto já se instalou, em sua “casa”, como causa.

Enfim, o que causa o desejo, além de reduzir o sujeito a uma consequência, não pode ser claramente revelado. Por ser composto através de um resíduo que falta ao corpo, esse objeto se manifesta como fugidio a qualquer conhecimento forjado sobre a captação imaginária. Apesar de sua função poder ser definida, sua natureza é inteiramente obscura. No nível escópico, há o apontamento do objeto de desejo, não obstante, sempre resta a interrogação introduzida por ele. É como se algo olhasse fixamente para o sujeito e esse se soubesse visto, mas sem conseguir saber de onde vem, nem do que é feito esse olhar. Numa outra extremidade, também existem as imagens capazes de captar a atenção do sujeito, os “pontos zeros” nos quais o objeto *a* é dissimulado.

As imagens do grande inseto e de Édipo enceguedo estão implicadas à função angústia no nível escópico por indicarem a presença do objeto que se revela como

eminentemente desconhecido e pelo qual se constitui o desejo. Por conseguinte, há uma ambigüidade no nível escópico (sendo isso o que faz o ponto de desejo e o ponto de angústia coincidirem, sem serem confundidos), pois, se o objeto *a* acarreta a angústia ao revelar um desejo completamente submetido a um objeto do qual nada se sabe, é justamente ao estar sempre em outro lugar que o desejo chega a ser acossado. Em razão disso Lacan afirma que a estrutura do desejo está “plenamente desenvolvida” no nível do olho, apesar de não haver outra etapa em que a possibilidade de evitação da angústia é melhor articulada (LACAN, 1962-63/2005, p.353).

O ponto de angústia na etapa escópica está no apontamento que o *Che Vuoi* faz do objeto *a*, ao manter suspenso o caminho de sua descoberta. De qualquer modo, a implicação de um olho visando o sujeito para além dele mesmo também comporta a definição do objeto do desejo como o objeto de desejo do Outro (LACAN, 1957-58/1999, p.16). A pergunta que resta envolve a relação dessa dimensão da alteridade que o objeto conduz. Se a dimensão escópica salientou a perspectiva enigmática do objeto do desejo, o próximo nível a ser abordado, aquele em que o objeto *a* surge sob a forma da voz, é o que articula como o objeto do desejo se define a partir do Outro como desejante.

5.6 - A voz

Para compor o último objeto em que a função do *a* constitui o desejo, Lacan se vale de um estudo feito por Théodore Reik³⁵ sobre a função do ritual, enfatizando um objeto que se faz presente nas festas judaicas entre o período do Ano novo (*Rosh Hashana*) e o Dia do perdão (*Yom Kipur*). O objeto de que se trata é o *shofar*, um chifre de carneiro ou de bode, que, ao ser soprado, emite um som de caráter insólito, segundo Lacan, profundamente comovente e inquietante (LACAN, 1962-63/1999, p. 269). O *shofar*, instrumento tocado solenemente nas festividades judaicas, é aquilo de que Lacan se utiliza para materializar a passagem do objeto *a* pelo estágio da voz. O nível da voz está enumerado, por último, dentre os demais, por ser nele que a angústia e o objeto são definitivamente atrelados pela função do Outro. Se, na etapa do olhar, havia a

³⁵ O nome do artigo de Théodore Reik é *Das Ritual psychoanalytische Studien*, de 1928 (*apud* LACAN, 1962-63/2005, p. 268).

possibilidade de facilmente mascarar a angústia pelas miragens imaginárias, a voz se coloca para além do que se pode ocultar da angústia, por esse objeto se ligar de maneira especial ao desejo do Outro.

Lacan escolhe substancializar o objeto voz num instrumento sonoro do ritual judaico por ser na tradição hebraica que a função paterna encontra-se enraizada (LACAN, 1968-69/2004, p. 167). Lacan traz do texto de Reik as passagens bíblicas nas quais o *shofar* é utilizado nos momentos ligados à aliança de Javé com o povo escolhido. A primeira passagem está no livro do Êxodo, quando Javé ordena que Moisés suba ao alto do Monte Sinai e, dentre trovões e relâmpagos, juntamente com o som do *shofar* sendo fortemente tocado, pronuncia o Decálogo que antecede o Código da Aliança.

Quando amanheceu o terceiro dia, houve vozes de trovão e raios, pesada nuvem sobre a montanha e som fortíssimo de trompa. (...) O monte Sinai estava todo envolto em fumaça, pois o *Senhor* descera ao monte em meio ao fogo. (...) O som da trompa tornou-se mais forte: Moisés falava e Deus lhe respondia na voz do trovão [trompa = *shofar*, chifre]. (Êxodo, capítulo XIX, versículo 16-19).

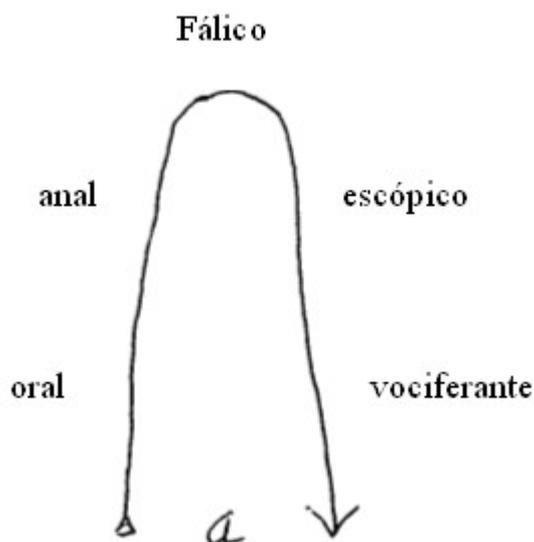
As outras passagens indicadas por Lacan sobre o toque do *shofar* concernem ao transporte das tábuas da Lei pelo rei Davi³⁶. Evidencia-se a presença do *shofar* em períodos que dizem respeito à aliança feita com Deus. Desse modo “esse *shofar* parece realmente ser, diz-nos Reik, a voz de Javé, a voz do próprio Deus” (LACAN, 1962-63/2005, p. 272). Entretanto, as ocasiões em que esse instrumento é tocado o revelam não no lugar do próprio pronunciamento dos dogmas, leis e princípios da religião judaica, mas a na própria lembrança, na rememoração do pacto. Aí, então, Lacan pergunta:

Mas será que isso significa que o próprio momento do pacto esteja totalmente incluído no som do *shofar*? Lembrança do som do *shofar*, som do *shofar* como aquilo que sustenta a lembrança – quem tem que se lembrar? (...) Em suma, será que aquele cuja lembrança se trata de despertar nessa ocasião, fazendo com que ele se lembre, não é o próprio Deus? (LACAN, 1962-63/2005, p. 275-76).

³⁶ II Samuel: capítulo VI, versículo 15; I Crônicas, capítulo XIII, versículo 15 e capítulo XV, versículo 28.

Lacan diz que o som do *shofar* não tem como função lembrar os fiéis da aliança com Deus, pois o próprio ritual envolvido nas festividades serve, para eles, de rememoração do pacto. O importante é lembrar o próprio Deus da aliança, na medida em que isso significa instaurar a dimensão do Outro. É preciso que a própria dimensão do enigma, a que o Outro serve de suporte, seja renovada. O *shofar* encarna a função do objeto *a* ao anunciar de maneira ímpar a voz como um objeto que deve ser destacado do corpo como garantia da função do Outro. O importante, nesse nível, é como o toque do *shofar*, no que ele traz de encarnação do objeto causa, constrói o campo de interrogações que é o Outro para o sujeito. A forma do objeto *a*, que se entoa no *shofar*, surgindo de maneira isolada e definida a partir da emissão vocal, evidencia seu valor ao ser o que ali se constitui como a própria voz do Pai, ou ainda, o “mugido de Deus”, como aponta Lacan (LACAN, 1962-63/2005, p. 274), aludindo ao pai da horda, o pai animalesco que Freud descreveu em *Totem e Tabu* (FREUD, 1913 [1912-13]/1996, p. 136 e 145).

A voz, sendo assim modulada como virtualmente separável, é o objeto que mostra a importância do Outro na instituição do sujeito do desejo. Retrospectivamente é que toda a série dos objetos da libido passa a comportar segundo o que introduz o objeto voz quanto às etapas necessárias da constituição do sujeito em relação ao Outro. Por isso é que o ciclo dos objetos deve ser concebido na forma de uma série circular, pois é através de um resto, de algo que cai sob a forma da voz, que o sujeito é levado ao campo do Outro. E na demarcação dos diversos níveis objetais sendo dispostos na forma de um círculo, o ponto de partida dessa circunferência só pode ser apreendido como o objeto oral quando o último elemento, a voz, indicar onde se estabelece o fim do percurso. No círculo de objetos, é o último elo que estabelece, retroativamente, o primeiro, e acarreta que não só a perda do objeto é necessária para que o Outro seja evocado, lembrado de sua parte no pacto simbólico, como, inversamente, é pela presença da função do Outro que o objeto chega a ser circunscrito. Por conseguinte, é no limite vazio que esse ciclo instaura em seu centro, que o objeto *a* se constitui.



Circuito das formas do objeto em seus estágios³⁷

O estágio vociferante é a invocação do Outro por meio do objeto que cai da própria palavra falada. Como aponta Lacan, “a voz é o produto, o objeto caído do órgão da fala” (1963/2005, p.71). Se há o encadeamento significante, uma rede em que os significantes ligam-se uns aos outros, há também o momento em que o significante passa à vocalização (LACAN, 1962-63/2005, p. 273). Isso não pode ocorrer sem que haja uma cisão na articulação significante, ou seja, de um significante estruturado num sistema de oposições, segundo sua coerência interna, a voz cai como algo que nada tem a ver com a materialidade dessa cadeia, ao contrário, torna-se totalmente avessa à sua operacionalização. Esse nível é importante por delimitar o modo como se operacionaliza a função do objeto *a* como um resíduo da operação do sujeito no campo do Outro. Ao mesmo tempo em que há uma perda que sustenta o Outro, há um Outro que torna possível a perda.

Uma coisa é certa, entretanto: o desejo só advém numa etapa posterior tanto à cessão do objeto *a*, quanto à delimitação do campo do Outro. Não há desejo que seja anterior ao crime no qual o pai é assassinado. “A origem, diz-nos Freud da maneira mais formal (...), é o assassinato do pai, com tudo que ele ordena” (LACAN, 1962-63/2005, p. 279). O mito do assassinato do pai, descrito por Freud em *Totem e Tabu* (FREUD, 1913 [1912-13]/1996, p. 145), diz de uma horda primeva em que havia

³⁷ Esquema proposto por Lacan em seu seminário e extraído da aula de 19 de junho de 1963, no seminário *A angústia* (cf. LACAN, 1962-63/2005, p.320).

um pai que gozava de todas as mulheres e expulsava os filhos do grupo assim que eles cresciam, até que os irmãos, cansados da força desse pai selvagem, se uniram e o assassinam. Depois do ódio ser aplacado pelo parricídio, eis, então, que os irmãos são tomados por um sentimento de remorso. A morte do pai faz com que seu desejo se torne Lei.

A estrutura da construção mitológica de Freud mostra que o sentimento de culpa surgido após o ato da morte paterna e velado no momento de seu assassinato, encobre o aspecto paradoxal na instituição da Lei. A morte do pai, ao contrário do que se acreditava, não permitiu o acesso ao objeto, mas apenas fez com que a interdição se tornasse ainda mais vigorosa. Além disso, o pai primevo é uma mitologia do filho, o pai nunca esteve vivo e nem houve um tempo em que se desejou tomar suas mulheres.

O assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta a interditar, mas ele reforça sua interdição. (...) O obstáculo sendo exterminado sob a forma do assassinato, nem por isso o gozo deixa de permanecer interditado, e ainda mais, essa interdição é reforçada (LACAN, 1959-60/1997, p. 216).

Como Lacan afirma, em seu seminário sobre *De um Outro ao outro*, “o assassinato do pai quer justamente dizer que não se pode matá-lo. Ele já está morto desde sempre” (LACAN, 1968-69, p. 141). Por conseguinte, nos termos do mito edipiano, a mãe só se torna desejável pelo desejo do pai interdita-la. É o desejo do pai enquanto lei que diz o que se torna desejável ou não, por isso é tão importante que o *shofar* incorpore essa súplica em que se roga a Deus para que se lembre das Leis da Aliança. Nesse sentido, “o mugido do touro abatido do pai que ainda se faz ouvir no som do *Shofar*” é o movimento através do qual o campo do Outro é instaurado na rejeição (como um resto para sempre perdido) do objeto que assume, assim, a função de causa do desejo.

Ao “encarnar” a voz de Deus, o toque do *shofar* é o que revela a gravidade da evocação do desejo do Outro para que, por meio da perda de um objeto que aparecerá faltando no corpo (aqui definido como a voz), o próprio desejo do sujeito se instaure. O aforismo de Lacan “O desejo do homem é o desejo do Outro” (LACAN, 1968-69, p. 81)

está fundamentado no fato de que é o desejo do Pai morto o responsável pela introdução do sujeito no vazio da objetividade.

Digamos, mais simplesmente, que é o fato original inscrito no mito do assassinato do pai que dá partida naquilo cuja função temos de apreender, por conseguinte, na economia do desejo, isto é, que interditamos, como impossível de transgredir, aquilo que se constitui, em sua forma mais fundamental, o desejo original (LACAN, 1962-63/2005, p, 279).

É a passagem pelo nível do objeto voz que leva todas as demais etapas readquirem seu próprio valor, depois que, em seu nível, houve a própria possibilidade da emissão da voz, ou melhor, da perda da voz como objeto capaz de sustentar o desejo do Outro. O ponto de angústia e o ponto de desejo, nesse nível, podem ser demarcados do mesmo modo como foram situados na etapa oral. Assim, a evocação do desejo do Outro conduz à instauração do lugar da falta, no qual o ponto de desejo se institui. O que há de original na etapa vociferante está no fato de a voz, ao cair do significante, instaurar o desejo do Outro como o campo de enigmas onde é possível desejar. O estabelecimento da função do Outro é fundamental, pois, se o seu desejo não circunscrever a função do objeto como interdito, não haverá desejo possível de se constituir para o sujeito.

A delimitação do objeto causa do desejo é considerado pelo que a voz de Deus entoa de maneira imperativa ao sujeito. Da mesma forma que o desejo do pai constitui o objeto de desejo como impossível – ao interditar o acesso à mãe e marcar o órgão fático com o corte ao submetê-lo à castração – Deus Pai também mostra por que vias o objeto será perdido através da circuncisão (Êxodo XX, versículo 17) ou pelo segundo mandamento “Não desejarás a mulher do próximo” (Gênesis. XVII, versículo. 10-11). Contudo, a ordenação de tais impedimentos que o Outro impõe ao sujeito nada mais é do que a via pela qual o desejo se abrirá (em relação à perda de tais objetos) e por onde o gozo do sujeito será instituído (na articulação de tais imperativos). A função do Outro “nos manda gozar e, ainda por cima, entra no modo de utilizar. Esclarece a demanda e destaca o objeto” (LACAN, 1962-63/2005, p. 92). Assim é que Lacan afirma, num genial jogo entre significantes da língua francesa, que, diante de tal ordem de Deus, frente a esse “Goza” [*Jouis*], o sujeito só pode responder “Eu ouço” [*J’ouïs*]. Esse é o

princípio pelo qual o sujeito incorpora a figura do supereu como a instância que realiza o comando “Goze!”, sob a forma do objeto *a* demarcada nesta seção, a voz.

Quanto ao ponto de desejo na função do objeto voz, é a invocação do lugar do Outro como desejante que institui o objeto causa do desejo como perda. Já o ponto de angústia se localiza na impossibilidade de que a função do Outro seja garantida a partir da operação de queda do objeto, ou seja, quanto mais a função do Outro é elidida, mais o objeto de seu desejo se faz presente. É como se a voz não caísse e ficasse presa na garganta, na eminência de um sufocamento. A experiência aponta os relatos de sujeitos que dizem estar com um “nó na garganta”, ou mesmo que, numa certa situação, tiveram que “engolir as palavras” ou que com elas se “engasgaram”.

Esse objeto que se torna angustiante se entravado no corpo ou obliterado na garganta, é o que indica a própria acepção da palavra “angústia”, na medida em que se refere à estreiteza, limite, redução, restrição, seja de tempo, seja de espaço. É na dificuldade respiratória, ocasião de sufocação, que a função da angústia se encontra originalmente estabelecida em psicanálise (LACAN, 1962-63/2005, p. 325; FREUD, 1917a [1916-1917]/1996, p. 397-98 e FERREIRA, 1975). Ora, o que torna o caminho do desejo estreito demais, senão a presença insuportável e mortificante do próprio objeto? Logo, para que a função da angústia não se sobressaia, deve-se atravessá-la em direção ao momento em que o objeto é cedido através da vocalização de significantes.

A angústia surge, então, como a certeza daquilo que está em operação nas funções do desejo. A necessidade de que o sujeito tem do desejo do Outro para cavar o lugar vazio do objeto de seu objeto é o que a angústia denuncia. A revelação que ela faz é que o objeto causa do desejo não tem substância nenhuma e nem é eleito ao bel prazer das vontades do sujeito, se compondo estritamente em função do desejo do Outro. Na angústia, o sujeito é condenado à sua anulação, nulificação, em razão de o objeto de seu desejo se constituir por uma fenda aberta no campo do Outro. O objeto toma a função de causa do desejo por ser perdido, vazio, perante o lugar do Outro – e o próprio sujeito, aí, está em afãise, podendo só surgir depois, como consequência desse processo.

É a partir do desejo do Outro que o desejo se define em função de um resto que, nesse caso, é a voz desligada do suporte corporal. É apenas por ter havido a perda do objeto em relação ao desejo do Outro que o próprio sujeito aparece como desejante. No nível do objeto voz está sublinhada, portanto, a importância do desejo do Outro na

constituição do objeto *a*. O desejo do Outro é aquilo que faz com que o objeto *a* se caracterize por uma perda, sendo por esse mesmo motivo que se torna apto a também suscitar a angústia. Todo o perigo está na possibilidade de que o Outro não ouça o *shofar* como o objeto decaído da voz (que a função do Outro simbólico não consiga ser evocada) e este permaneça em primeiro plano como angustiante à prova de seu desejo. É ao se furta à dimensão do Outro que a incidência de desejo se faz mais forte por meio do *a*. A angústia é, como diz Lacan, “a manifestação específica do desejo do Outro” (LACAN, 1962-63/2005, p. 169). Não obstante, é também pelo desejo do Outro (quando sua função simbólica se mantém) que a encarnação de uma perda permite a articulação do desejo do sujeito. Uma vez atravessada a angústia, passado o instante em que um corte invoca o desejo do Outro, há a instituição do sujeito desejante.

Durante os momentos da série nos quais o objeto *a* se instaura numa disposição circular, o cuidado de se realizar a distinção entre o lugar do desejo e o da angústia se impõe pelo fato desse mesmo objeto ser capaz de ser posto tanto na função de causa do desejo como também responsável pelo estabelecimento da angústia. O mesmo ocorre com o desejo do Outro, que possibilita tanto o ponto de desejo (do sujeito), caso o objeto se articule em função de uma falta, como o ponto de angústia, nas vezes em que tal falta não se sustenta. Afirmar que há um “status de falta” necessário de se manter na estrutura do desejo é assegurar que a angústia surge quando a função do objeto *a* é de alguma maneira denunciada.

Uma vez tendo sido perdido o objeto *a*, o desejo se articula, contudo, é no momento (anterior) da constituição da perda que a angústia demarca seu lugar. Há uma tênue linha que separa a angústia do desejo. Pode-se generalizar a pergunta que Lacan fez ao comentar o engeguement de Édipo: será que a angústia está no corte do objeto? Se a perda se coloca como necessária para o que o objeto assuma a função de causa do desejo, a resposta será negativa. Pode-se dizer que a angústia está no momento precedente à queda do objeto, sem que se tire a ênfase no “corte”, ou seja, levando-se em conta o corte a que o corpo está exposto, uma vez instituída a função do objeto *a*. A angústia está no corpo que surge destinado aos cortes que o objeto *a* nele traça³⁸.

³⁸ Sobre a colocação de Freud de que a “anatomia é o destino” (FREUD, 1924/1996, p.197), Lacan leva lembrança a função de corte presente na palavra “*ana-tomia*”, uma vez que apenas se tem acesso a algo em anatomia através da “dissecação” do corpo: “O destino, isso é, a relação do homem com essa função chamada desejo, só adquire toda sua animação na medida em que é concebível o despedaçamento do próprio corpo, esse corte que é o lugar dos momentos de eleição de seu funcionamento” (LACAN, 1962-63/2005, p. 259). Jorge se refere à frase de Freud enfatizando a cisão que o sujeito sofre em seu

5.7 O homem dos lobos

É preciso ainda enfatizar, na dissertação, como o momento da angústia é transposto pelo corte fundador do objeto causa do desejo. Isso é o que amarrará de modo mais preciso algumas afirmações tecidas durante o texto. O ponto em que a elaboração do trabalho chegou foi a consideração da cessão do objeto pelo momento precedente da angústia de castração. Para-além da formulação da angústia em função do objeto que não poderia ser perdido – imagens que foram construídas para aludir à função da angústia no nível oral e vocal –, é preciso dizer que esse objeto só ganha a tonalidade angustiante ao ser colocado em função da falta inerente do objeto fálico.

Para realizar a articulação entre a angústia e o objeto, é preciso mostrar que o objeto *a* surge na angústia proveniente do encontro do sujeito com a anterioridade vazia do objeto fálico. No nível em que o objeto *a* delimita-se sob a forma da mama e da voz, foram descritas a criança com o seio na mão (no ponto de esvanecimento da função do Outro) e a voz presa na garganta (ao não poder se evocar a função do Outro na articulação do desejo). Essas imagens foram empregadas pela importância de sublinhar a angústia que surge quando a função do Outro não é garantida e no momento em que há o impedimento da perda do objeto. O que a presença dos objetos ‘voz’ e ‘mama’ denuncia, ao não poder manter o status de perda, é a falta inscrita no nível do objeto fálico. A certeza trazida pelo objeto *a* é a de que suas formas parciais só existem para ocupar o lugar de uma falta no nível em que se garantiria a união, na dimensão sexual, propriamente copulativa, entre o sujeito e o Outro. Numa formulação mais específica, as diversas formas do objeto *a* só advêm enquanto perda se o sujeito se deparar com a angústia da castração, ou seja, com a falta do objeto fálico.

corpo no momento em que a sexualidade não se encontra unificada em um só objeto. Componentes que se apresentam no funcionamento do corpo, como defecação, a oralidade e capacidade olfativa, entram no campo da parcialidade da pulsão ao não poderem ser integrados na sexualidade. Há uma função parcial das pulsões que desfragmenta o corpo e promove uma verdadeira subversão do organismo. As zonas erógenas e seus diversos objetos apresentam-se em formais isoladas na medida em que, por meio da incidência do recalque sobre a sexualidade, a anatomia é recortada pela atividade pulsional (JORGE, 2000/2008, p. 36-39).

Para enfatizar a angústia no tempo anterior em que a cessão do objeto se realiza, os desdobramentos do sonho que Freud descreveu em *História de uma neurose infantil* (1918 [1914]/1996), caso que ficou conhecido como o *Homem dos Lobos*, são exemplares. Uma criança de três a cinco anos sonha que a janela que permanece frente a sua cama se abre subitamente³⁹ e, nos galhos de uma grande noqueira, lobos com enormes caudas surgem olhando fixamente para ele (FREUD, 1918 [1914]/1996, p.41). Tal como Freud, que assinala a presença da cauda no sonho como referida à castração⁴⁰ (Cf. FREUD, 1918 [1914]/1996, p.43), Lacan aponta que o que houve de traumático entre os limites daquela janela é ao mesmo tempo, o surgimento e a ocultação simultânea do falo (LACAN, 1962-63/2005, p. 284). Ou seja, pelo falo só poder ser apreendido em seu nível por uma fenda, um buraco, por não existir onde deveria estar, é que ele chega a incidir através de uma imagem na cena do sonho.

Não que a cauda dos lobos conduza à interpretação do falo como um objeto que foi “escondido” na elaboração do sonho, pois o que ocorre é justamente o contrário. Se o falo é representado pelas caudas, o matiz traumático dessa elaboração onírica está na aparição do falo fora de seu contexto, desalijado de seu lugar. O falo simplesmente não pode ser ali localizado por se expor por todos os lados, na catatonia da árvore e dos lobos que não tiram os olhos da criança. Ao ser confrontado com a angustiante inexistência do objeto fálico, é o corpo do sujeito que se torna a própria imagem catatônica (fálica) que se vê. Ao encontrar-se numa fascinação angustiada diante do falo que surge como “invisível por estar em toda parte” (ibid.), o sujeito transpõe para seu corpo o estado de estagnação dos lobos sobre a árvore. Como diz Lacan, “o sujeito não passa de uma ereção nessa tomada que faz dele o falo, que imobiliza inteiro, que o transforma em árvore” (ibid.). O sujeito tem seu corpo imobilizado, torna-se a imagem

³⁹ Subitamente = *plötzlich*. O sonho do “Homem dos lobos” é tomado pela perspectiva da angústia e se equipara a um evento traumático pela cisão de sua continuidade, pela produção do corte em seu discurso, por aquilo, enfim, que fez o sonhador despertar. O horror no sonho do “Homem dos lobos” é suscitado por um “de repente”, de pronto, subitamente; *plötzlich* é o significante que Freud se utiliza em alemão. Como percebe Carlos Escars (ESCARS, 1999, p.102), a estrutura da narrativa é feita na relação de um “de repente” (*plötzlich*) a um terror (*shrecken*) por ele desencadeado. O terror que faz o garoto gritar e acordar é intimamente relacionado com a surpresa da janela abrindo-se sozinha e enquadrando a visão atenta dos lobos.

⁴⁰ Freud aponta a continuidade da cauda dos lobos com o complexo de castração através de uma história que o avô da criança tinha contado a ela, sobre um alfaiate que arrancou a cauda de um velho lobo depois que este entrou pela janela. Deste modo, as grandes caudas que aparecem no sonho são representadas como compensações daquela que foi castrada na história (Cf. FREUD, 1918 [1914]/1996, p.42-43).

do falo, pelo sonho aterrorizá-lo ao exibir o objeto vazio que, através da castração, constitui o desejo.

Para entender como a castração se afigura na imagem dos lobos sobre a árvore, é preciso recorrer à reconstrução da cena primária feita por Freud, quando o *Homem dos lobos* surpreende-se ao ver o coito dos pais. Num dia quente de verão, depois do almoço, os pais se recolhem para o quarto, e o garoto, que dormia no mesmo cômodo que eles, ao acordar, presencia o pai mantendo relações sexuais com a mãe “por detrás”, *a tergo*, de maneira a ver os órgãos genitais de seus progenitores (FREUD, 1918 [1914]/1996, p.49). Se a angústia do *Homem dos lobos*, em seu sonho, emergiu diante da figura dos animais com enormes caudas sobre a noqueira, foi o sonho de angústia que possibilitou a *ativação* da cena primária, permitindo sua própria construção⁴¹.

Essa transposição da catatonia da imagem para corpo está no fato de que, para o sujeito, o que se passa através da janela é “um espelho onde ele vê a si mesmo olhando (sob a forma desses animais que o olham) uma cena agitada: o pai e a mãe tendo um *coitus a tergo*” (LACAN, 1951-1952). O sonho foi vivido com angústia por ele fazer referência à atitude passiva do *Homem dos lobos* em relação ao pai. O sujeito desejava que seu pai o tomasse tal como tinha feito com a mãe na cena primária, porém, para ser satisfeito, garoto teria que aceitar a condição de ser castrado como a mãe – na medida em que, durante a cena primária, pôde observar nela a ausência do órgão fático (FREUD, 1918 [1914]/1996, p. 53). Ao mesmo tempo em que o *Homem dos lobos* queria ser satisfeito sexualmente pelo pai, era impossível suportar a idéia de ser castrado como a mãe. Segundo Freud, os lobos do sonho causaram angústia à criança pelo medo que ela tinha de ser castrada pelo pai que, apenas desta maneira, poderia lhe proporcionar a satisfação sexual⁴² (FREUD, [1918] 1914/1996, p.57-58).

⁴¹ “Devemos também ter em mente que a ativação dessa cena (evitei intencionalmente a palavra ‘recordação’) teve o mesmo efeito que teria uma experiência recente. Os efeitos da cena foram protelados, mas esta não perdera, entretentes, nada da sua novidade, no intervalo entre a idade de um ano e meio e a de quatro anos” (FREUD, 1918 [1917]/1996, p.54). A preferência pelo termo ativação neste trecho se dimensiona pelo caráter de novidade da cena primária, que se coloca, deste modo, como um dos efeitos do sonho de angústia, uma construção feita a partir dele.

⁴² Como diz Freud, “sua angústia era um repúdio do desejo de obter do pai satisfação sexual — tendência à qual se deve a formação do sonho (...). A forma assumida pela angústia, o medo de ‘ser devorado pelo lobo’, era apenas a transposição (como saberemos, regressiva) do desejo de copular com o pai, isto é, de obter satisfação sexual do mesmo modo que sua mãe. Seu último objetivo sexual, a atitude passiva em relação ao pai, sucumbiu ao recalque, e em seu lugar apareceu o medo ao pai, sob a forma de uma fobia ao lobo” (FREUD, 1918 [1914]/1996, p.56-57).

Porém, não é a ameaça de castração que constitui a angústia para o sujeito. A perspicaz construção feita por Freud entre a passividade do garoto em relação ao pai e o medo de ser por ele castrado coloca a angústia no lugar da negatividade do falo. O falo só participa da copulação ao faltar, e é sua ausência que, no nível fálico, promove a angústia. Na hiância produzida entre o desejo de ser copulado pelo pai e o temor de ser por ele castrado, o falo esmaece. Não é a ameaça de castração que leva o garoto a recuar diante seu desejo passivo em relação ao pai, pois o que produz o impasse é a inexistência do objeto que deveria sustentar a relação sexual (vazio denunciado no jogo entre a cena da cópula dos pais e seu desejo [e temor] de ocupar o lugar da mãe). A angústia frente à ausência fálica, presente na cena primária e no sonho de angústia, é demarcada pelo que surge em sua decorrência: Freud diz que o *Homem dos lobos* defeca para interromper a cópula dos pais (FREUD, 1918 [1914]/1996, p.88). Diante da angústia pela falta do objeto fálico, é que a criança *cede* à situação e deixa cair o objeto, realizando a *cessão* das fezes (LACAN, 1962-63/2005, p. 340-41).

O que a reação do sujeito diante da cena traumática proporciona é a articulação da angústia em relação ao objeto, ou seja, a referência da angústia a algo primitivo, anterior à cessão do objeto. O objeto *a* é o que o sujeito sustenta na função de causa do desejo ao se deparar com a angustiante falha no campo da sexualidade. No instante do desvelamento traumático trazido pelo sonho dos lobos e de sua menção à cópula dos pais, constitui-se, não o investimento do *a*, mas a investidura desse objeto (LACAN, 1962-63/2005, p. 341). É por meio de um ato que o objeto se encarrega de ocupar a função de causa do desejo. Quando “a angústia se revela tal como é, como aquilo que não engana, momento em que o campo do Outro, por assim dizer, fende-se e se abre para seu fundo” (LACAN, 1962-63/2005, p. 339), irrompe-se a oportunidade de se realizar, pelo ato de cessão, a circunscrição do objeto causa do desejo.

Aqui é que convergem duas posições sustentadas durante o trabalho. O capítulo um e dois descreveu a castração não sendo necessariamente angustiante para o sujeito, uma vez que a falta por ela instaurada apresenta-se como estritamente necessária à veiculação do desejo. Já o capítulo três e esse, o quarto, mostrou que a perda do objeto *a* também não é o que promove a angústia na medida em que permite a estruturação do desejo em função de uma causa. Ora, se a angústia não se localiza nem na própria

castração e nem no corte do objeto, em qual momento é possível situá-la na constituição do desejo?

A resposta torna-se clara ao notar que a perda do objeto só surge ao não existir nada no lugar onde a castração ameaça advir. Ou seja, a angústia de castração não está na perda do objeto, mas na ausência fálica diante a qual o sujeito realiza o ato de cessão. Assim é que o emprego da expressão até aqui utilizado para definir a “angústia de castração” (a saber, que nela ‘objeto *a*’ *surgiria sob o fundo da falta fálica*) toma um novo alcance. O angustiante não é propriamente o surgimento do objeto *a*, mas sim a aparição desse objeto assinalar que sua extração dependeu do encontro do sujeito com a ausência do objeto fálico.

Por outro lado, não é a castração que permite a angústia ser assinalada ao sujeito, angustiante é não haver objeto fálico a se castrar. Se anteriormente afirmei que a castração não é o que se apresenta como angustiante para o sujeito, é por nela se articular a falta que permite a inauguração do *a* pela cessão dos objetos no corpo. Sendo a etapa fálica a única em que a angústia sobrevém na falta do objeto, nela está a condição para que as perdas sofridas nos demais níveis estabeleçam a função do *a* como causa do desejo. Uma vez isolado o aspecto da perda do objeto que a castração acarreta é que o nível fálico revela-se angustiante. A angústia de castração está no fato de, em seu próprio nível, não há objeto para se perder, este apenas falta. Logo, o momento exato em que se poderia localizar o furo no nível do objeto fálico é impossível de ser diretamente captado por ele ser fugaz (e traumático). A angústia por ele promovida só é situada na certeza que leva o sujeito à perda das outras formas do objeto *a*. É pela cessão do objeto que o sujeito faz valer seu desejo diante da angústia que a castração acarreta.

Por isso, a falta organizada pela castração não é aquilo que o sujeito recua. Na perda do objeto é que está a possibilidade do desejo. Toda vez que o sujeito deparar-se com a castração no ponto impossível de junção entre o sujeito e o Outro, haverá a convocação para que um ato ocorra. A castração e a perda do objeto *a* não podem ser consideradas de maneira separadas e nem como termos sobrepostos: uma vez sendo dado o objeto *a*, a angústia se encontra no momento que antecede a sua perda. Ela está ali como “pré-cedente”, no momento prévio à cessão, e é diante dela que o sujeito deixa cair o objeto para o desejo se constituir enquanto causado.

5.8 - Um ciclo

Assim termina a descrição do ciclo dos objetos que constituem a função do objeto *a* como causa do desejo. Resta apenas lembrar que nenhuma dessas etapas pode reduzir a função do *a* em si mesma, e que é somente no caminho traçado entre elas que a função do *a* pode advir. Como diz Lacan, esse é um dos círculos que não podem ser reduzidos a um ponto, sendo necessário percorrer toda a sua seriação para que se retorne ao mesmo lugar: “É por isso que, do oral ao anal, do anal ao fálico, do fálico ao escópico e do escópico ao vociferado, isso nunca retorna a si mesmo, a não ser voltando a passar pelo ponto de partida” (LACAN, 1962-63/2005, p. 351).

As etapas onde a libido encontra sua fixação não podem ser consideradas de maneira isolada na medida em que todas elas se articulam entre si e que somente ao serem transpostas que a gênese do objeto *a* é efetivamente dada. Como ponto de sustentação de todas as etapas está a fase fálica que, pela falta do objeto fálico em sua dimensão, mantém a estrutura dos níveis restantes ao permitir que em cada um deles haja um dejetivo pronto para assumir a função do objeto *a*. Ademais, como diz Lacan, também é possível de se estabelecer uma correlação entre os estágios oral e vociferante, e o nível escópico e o anal (LACAN, 1962-63/2005, p. 321). A voz como objeto decaído e a boca guardam uma evidente ligação pela estrutura de borda oferecida pela zona oral para o corte dos significantes na vocalização. Além do mais, é somente a partir da última fase da constituição do sujeito em relação ao Outro, no nível do objeto voz, que o objeto do desejo é delimitado a partir do desejo do Outro, no momento em que a série novamente se inicia e o objeto “seio” torna-se desejável por ser um objeto perdido em relação ao que se constitui como o corpo da criança.

Já no enlaçamento do objeto anal e o nível escópico, pode-se tomar como referência a expressão linguageira “o olho do ânus” ou até mesmo a arte da capa do disco de Tom Zé, chamado “Todos os olhos”, de 1970, feito por Décio Pignatari, na qual há a foto de uma bola de gude colocada sobre um ânus. Do mesmo modo que o ponto de angústia é facilmente escondido sob o nível escópico, pelo campo visual aparecer sob a égide da totalidade, o registro da potência surge no nível anal através da

escamoteação da angústia de castração, fazendo com que o desejo se torne impossível de ser satisfeito frente à demanda.

Em todas as etapas dos objetos, é a mesma função que está sendo manifesta sob diversas formas, cada uma delas expondo uma face da constituição do objeto *a*. Essas formas do objeto *a* são pontos em que o sujeito se constitui através dos restos que surgem de seu encontro com o campo do Outro. Além disso, se o ciclo da constituição dos objetos for acompanhado, sucessivamente, através de seus diversos níveis, observar-se-á que qualquer direção progressiva indicará também um movimento regressivo. Cada vez em que houver uma progressão em seus níveis, mais o caminho de uma regressão estará sendo feito, visto que o próprio objeto *a* se compõe numa disposição circular.

6 - Considerações Finais: Para além da angústia

Na ocasião de concluir, surgem novas possibilidades. Outras vias serão tomadas para sustentar o que se elaborou até aqui. O anseio por tratar algumas questões coloca-se na medida em que essas são possíveis depois de percorrida a extensão deste trabalho. Entretanto, avançar na tarefa de circunscrever a função do objeto e da angústia em psicanálise não deixa de implicar o sentido inverso, retomando o que foi feito.

A angústia é o momento em que, diante da hiância situada pela castração no nível fálico, há a oportunidade da cessão do objeto sustentar a função da causa do desejo. O objeto *a* é aquele que cai da angústia. “A angústia que não engana é substituída, para o sujeito, pelo que deve ser operado por meio do objeto *a*. É a isso que está suspensa a função de ato” (LACAN, 1963/2005, p.60). O objeto *a* articula a função de causa do desejo por um ato que se dá (ou não) no instante em que a angústia assinala o vazio deixado pelo objeto fálico. O ato ratifica a inexistência do objeto que

intermediaria a relação entre o sujeito e o Outro. Dado o encontro angustiante com o ponto de ausência fálica, ocorre a evocação para o objeto *a* advir em perda. No lugar em que não existe objeto fálico a ser perdido, onde ele desde sempre falta, só a cessão do objeto *a* sustenta o sujeito no campo do desejo.

Mas nem sempre a angústia pode resultar em um ato, uma vez que há diversas maneiras de se posicionar perante sua emergência. É verdade que o neurótico, para se constituir enquanto sujeito da linguagem, alguma vez foi atravessado pelo ato da perda do objeto. Sem os sucessivos cortes que o corpo sofre na constituição do objeto *a*, não haveria a instauração de um sujeito desejante frente à função do Outro. Contudo, a partir da inauguração da função do desejo, é possível que o sujeito se consuma em uma repetição nostálgica, procurando resgatar o objeto já perdido de antemão. Essa é a via pela qual envereda o neurótico, na busca de obter o objeto caracterizado por efetuar-se em queda (sem notar que é a própria castração que permite o desejo), ao invés de se entregar a novas cessões do objeto *a*.

As diversas posições correlatas ao atravessamento da angústia, e que não resultam em ato, estão no quadro que Lacan elabora ao longo do seminário *A angústia*. Lacan se apóia nos três termos do artigo *Inibição, sintoma e angústia* e, enfatizando que eles não pertencem a um só contexto, desenha um quadro, dispondo-os numa série em diagonal. Nessa matriz, há a noção de dificuldade, crescente da esquerda para a direita e situada no eixo horizontal, e a noção de movimento, considerada no eixo vertical, aumentando de cima para baixo:



Seguindo o quadro, a inibição é o mínimo do movimento e da dificuldade, estando o mais distante da angústia, tanto no sentido vertical como horizontal. De outro

⁴³ Quadro retirado da aula de 19 de dezembro de 1962 do seminário *A angústia* (Cf. LACAN, 1962-63/2005, p. 89)

lado, o embaraço é o máximo da dificuldade atingida, enquanto que o *émoi*⁴⁴ coloca-se como a perturbação mais intensa no campo do movimento (LACAN, 1962-63/2005, p. 22).

Essas pontuações finais da dissertação consideram a leitura que Lacan realiza no seminário *A angústia* dos termos inibição, impedimento, embaraço, emoção, sintoma, *émoi* e a angústia, ao tomar a vertente da constituição do desejo na neurose obsessiva e sua relação com a angústia. Para examinar a função do *acting out*, tomar-se-á os comentários de Lacan em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1953b/1998), no artigo *Resposta ao comentário de Jean Hippolite sobre a 'Verneinung' de Freud* (1954/1998), e no próprio âmbito do seminário *A angústia*, sobre um caso de Ernst Kris. Já a abordagem à passagem ao ato ocorre através da leitura feita por Lacan, no seminário *A angústia*, sobre o caso da Jovem homossexual (1920/1976), descrito por Freud.

Quanto à palavra *émoi*, Lacan diz que ela se relaciona àquilo que está totalmente apoiado numa exterioridade radical, num “fora”, fora da potência (LACAN, 1962-63/2005, p. 338). Os significados da palavra efusão [*émoi*] indicam-na como o derramamento, o transbordar, algo que entorna, que se manifesta no momento em que o sujeito está despossuído de suas forças (LAROUSSE, 1980, p. 292). “A efusão é perturbação, queda da potência” (LACAN, 1962-63/2005, p. 21). Nela o sujeito encontra-se “fora de si”, sem forças, esmagado por uma *outra* presença. Na efusão, a perturbação atinge o sujeito no nível do movimento, fazendo com que um resto objetual seja produzido, na condição de *heteros*, como radicalmente outro. A angústia, *aquilo que não engana*, liga-se ao instante da efusão, na certeza de que a função do objeto se apreende em um movimento que excede o sujeito. Porém, ainda que ligada à efusão, a angústia não decorre dela. Ao contrário, é a angústia que determina a efusão (LACAN, 1962-63/2005, p. 339).

A reação do *Homem dos lobos* frente à cena primária oferece o exemplo para o que está em jogo na efusão. No encontro com a falta do objeto fálico (que a cena da cópula dos pais suscita), o garoto realiza a *efusão anal*. Há o confronto traumático com a falta do objeto fálico no campo do Outro, o desvelamento radical da certeza que a

⁴⁴ *Émoi* é traduzido na versão brasileira do Seminário *A angústia* por *efusão*, mas, como afirma a tradutora, o termo em francês também engendra as acepções de “perturbação, comoção, desassossego, tumulto e desnorreamento, etc” (LACAN, 1962-63/2005, p. 20).

angústia aponta, e, a essa situação, o sujeito cede. Perde, deixa cair o objeto que a angústia produz. O momento original da efusão anal, da emergência das fezes, como a primeira forma pela qual intervém a função do objeto *a* na neurose obsessiva, deixa profundas marcas na maneira característica dessa estrutura manter o status do desejo (idem). O produto da efusão anal, ou seja, o *a* constituído a partir de um objeto cedível, fixa pontos em que a libido se ancora em torno da função de causa. Os momentos eventuais de “cessão subjetiva” (LACAN, 1962-63/2005, p. 340), quando o sujeito experimenta uma certa destituição subjetiva diante à cessão do objeto, constituem a função da causa que organiza o desejo. Mas, se a cessão permite a função da causa ser instaurada através de um objeto perdido, isso não garante de uma vez por todas a sustentação do desejo.

A cessão do objeto, através da efusão, permite a função do pequeno *a* constituir e arranjar a estrutura do desejo. O objeto cedível, “pedacinho arrancado de alguma coisa” (LACAN, 1962-63/2005, p. 341), passa então a ser o suporte do desejo. O objeto *a*, apresentando-se em perda, leva o sujeito a se fortalecer nas diversas formas de objeto constituídas por “pedacinhos arrancados” de algo, como as fezes na função oblativa, quando a criança as oferece à mãe. Uma vez constituída a função do objeto *a*, a criança se apóia no objeto “cocô” para se fortalecer frente à posição de queda em relação à cadeia significante. No ponto em que não há sustentação para o sujeito no campo simbólico, a função do Outro é substituída pelas formas do objeto *a* (LACAN, 1962-63/2005, p. 201) que, por serem anteriores à constituição do próprio sujeito, permitem um certo apoio para o desejo. Por conseguinte, pelo objeto anal instituir-se privilegiadamente na função de causa na neurose obsessiva, é que, nessa estrutura, o desejo situa-se de maneira exemplar, sob a forma de um efeito que nada efetua (LACAN, 1962-63/2005, p. 310).

A função de causa, na psicanálise, tem a peculiaridade de manter uma distância, uma lacuna, entre ela e o efeito (idem). O desejo, em decorrência do objeto *a*, surge portando a característica de ser um efeito que falta. Como afirma Lacan, “o próprio desejo é algo não efetivo, uma espécie de efeito baseado e constituído na função da falta, que só aparece como efeito ali onde se situa a idéia de causa” (LACAN, 1962-63/2005, p. 343). O desejo aparece como um efeito faltoso na hiância que o separa da função da causa. Mas as posições que se pode tomar frente ao desejo conferem um

valor completamente diferente a seu status. No nível da inibição, por exemplo, o desejo pode assumir a função de defesa. “É a ocultação estrutural do desejo por detrás da inibição” (LACAN, 1962-63/2005, p. 344) de que o neurótico se vale para não ter que se haver com a injunção de perda que dá “carne” ao campo simbólico. Em *Inibição, sintoma e angústia*, Freud define a inibição pela restrição de uma função que se tornou por demais erotizada e emprega o exemplo do sujeito que não consegue escrever por suas mãos fazerem referência ao campo sexual (FREUD, 1926 [1925]/1976, p. 128). No lugar que o sujeito deveria remeter-se à sexualidade, a inibição porta um desejo marcado para não se realizar. Na inibição, o desejo tem a função de defesa. Mas defesa diante o quê?

Lacan dispõe o ato no mesmo lugar que a inibição ocupa na matriz, por ele desenhada, afirmando que o ato é o “único correlato polar do lugar da angústia” (LACAN, 1962-63/2005, p. 344). O ato tem que se fundamentar em relação à inibição por ele ser a manifestação do desejo (de retenção) que inibiria o próprio ato. O desejo, na inibição, neutraliza o ato capaz de garantir a função de falta na qual o sujeito se inscreve na cadeia significante (LACAN, 1962-63/2005, p. 345). Não sendo intencionado pelo sujeito (ao contrário, permitindo a realização subjetiva), o ato é a manifestação da incidência de um outro campo que se abre com a perda do objeto *a*. A partir da inauguração do campo do sujeito pelo objeto *a*, inibições podem ser instituídas para que o neurótico realize o “desejo de reter” (LACAN, 1962-63/2005, p. 343). A alternativa a esse “desejo de retenção” é o ato, onde se abre o campo da realização de outros objetos cedíveis, concatenados na mesma série do *a*. É que o próprio sujeito só se realiza, na sustentação do ponto de ausência que o significante engendra, se houver cessão que siga a seqüência iniciada pela queda do objeto *a*, refazendo a borda onde esse se situa (LACAN, 1962-63/2005, p. 344).

Na última vez que Freud abordou o tema da angústia, na trigésima segunda conferência, ele enfatiza a existência de uma “dupla origem da angústia” (FREUD, 1933 [1932]/1976, p. 119). A angústia é gerada num momento inicial frente a um perigo, onde há um estado de excitação intensa demarcando o caráter traumático de tal experiência. Há uma experiência intensa de desprazer na qual o sujeito não consegue reagir, nem desvencilhar-se da imensa magnitude de excitação que o atinge. Assim, “o que é temido, o que é o *objeto* da angústia, é invariavelmente a emergência de um

momento traumático, que não pode ser arrostado com as regras normais do princípio do prazer” (FREUD, 1933 [1932]/1976, p.118, grifo meu). Após esse primeiro movimento, quando já houve a cessão do objeto frente ao momento traumático (no qual se revelou a falta do objeto que poderia conjugar inteiramente o sujeito no Outro) a angústia é despertada como um sinal que indica previamente a situação de perigo original. Segundo Freud, essa segunda origem da angústia demarca o “sinal que ameaça com uma repetição do trauma” (FREUD, 1933 [1932]/1996. p.76). O encadeamento das palavras é surpreendente. O que Freud sugere não é que a angústia sinal surge na iminência de um retorno da experiência traumática, mas que a própria angústia refere-se à situação original de perigo ameaçando repeti-la.

Uma vez dada a cessão do objeto, para que o sujeito se introduza na linguagem, o neurótico permanece num repetitivo ciclo para restaurar o objeto originalmente perdido na angústia de castração. E isso não significa que neurótico se livre da angústia, já que, ao ensaiar a restauração do objeto, ele apenas faz uma compulsiva menção ao momento traumático. Como aponta a definição de angústia sinal, deixada por Freud, a busca de tamponar a falta inaugural do objeto fático acaba inevitavelmente conduzindo o sujeito à primeira geração de angústia, onde a castração se impôs. E, na medida que a angústia de castração se coloca de qualquer maneira, ou o sujeito crê que há um objeto a ser restaurado ou realiza uma nova cessão de objeto, tal como fez para entrar na linguagem. Mas o neurótico tem dificuldade de ceder o objeto que já foi perdido, vindo a emparedar-se num ciclo infernal.

É no empreendimento de reencontrar o que, na linguagem, sempre se coloca em perda, que o obsessivo produz o sintoma da dúvida. O sujeito obsessivo fica no caminho da recorrência, procurando a causa autêntica do desejo (LACAN, 1962-63/2005, p. 347). Ele opera por um caminho sem saída, no sentido de encontrar o signo que haveria por detrás do significante. Ao notar a dimensão fictícia da linguagem, o obsessivo quer chegar ao ponto onde a história não seria um artifício. É o que Freud afirma quando diz que o sintoma obsessivo baseia-se no esforço em desfazer o que foi feito, anular o acontecido [*Ungeschehen machen*], o desacontecer a inscrição da história (FREUD, 1926 [1925]/1992, p. 114). “Isso aconteceu. Mas não é bem certo que foi assim”, exclama o obsessivo. Não obstante, seu único recurso é a cadeia de significante e o jogo de oposições em que ela se sustenta. “Tem razão o obsessivo”, diz Lacan, “ele captou

alguma coisa e quer chegar à origem, à etapa anterior, à do signo” (LACAN, 1962-63/2005, p. 74).

A causa autêntica que o sintoma da dúvida reivindica, não obstante, é uma forma de se afastar do ato que função da causa exige para ser operacionalizada. Desejando o signo de uma causa última, o neurótico obsessivo continua na busca do objeto, “com seus tempos de suspensão, seus caminhos errados, suas pistas falsas e suas derivações laterais” (LACAN, 1962-63/2005, p. 347), girando indefinidamente por caminhos infundáveis. Procurar apreender o objeto do desejo para transformá-lo no símbolo da onipotência, é o que o sujeito obsessivo faz para não ter que instaurar a perda.

Aqui o sintoma faz referência ao termo que está, na matriz, acima dele, o impedimento. Por mais que o sujeito busque o ponto final da seriação significativa, ele não pode se impedir de realizar a compulsão da dúvida. É que, ao seguir na direção de um gozo que seja uno, que o remeta ao traço primitivo, ao encontro com a legítima letra na qual ele estaria escrito, o sujeito se depara com a fratura da castração. Como aponta a etimologia de que Lacan se serve para montar o quadro da angústia, o impedimento provém de *Impedicare*, cair na armadilha (LACAN, 1962-63/2005, p. 19). A armadilha que capta o sujeito, que interfere em seu intento de cristalizar o objeto de seu desejo como signo de onipotência. Também a retenção é uma forma do sujeito sentir-se onipotente frente à demanda do Outro. No empenho do obsessivo em realizar o desejo de retenção, ele não pode deixar de impedir-se, de encontrar-se com o *não poder*. Enquanto que, na inibição, o sujeito dedica-se ao desejo de reter, no impedimento, o lugar da inibição se duplica, e o que aparece é o sujeito não podendo se impedir de estritamente se ater à retenção. Ao não conseguir manter-se por muito tempo no caminho de seu gozo, o desejo de retenção não se sustenta e, em seu lugar, surge à compulsão.

O sujeito não pode impedir a si mesmo por *não saber* o que é o objeto que está em jogo no desejo (LACAN, 1962-63/2005, p. 347). Aqui o *não saber* está no lugar da emoção. O sujeito envolvido pela emoção excede a linha do movimento ao *não saber* responder a uma situação que lhe é dada. O sujeito tem que operar, de alguma maneira, ao mesmo tempo em que a função do objeto o atinge. Resta o sujeito ali, emotivo, sem saber (desconhecendo) o que é isso (causa) onde ele tem que responder.

Já no nível da dificuldade extrema está o embaraço, quando o sujeito, além de ser atingido pelo *não saber* da emoção, formula a questão da causa. O próprio início de uma análise está no embaraço do sujeito, na formulação da inquietação sobre o quê causa sintoma. O embaraço é o lugar do *Que-quê isso?*, entre ‘o que é isso que causa’ e ‘o que isso quer [de mim]?’ (LACAN, 1962-63/2005, p. 349). No embaraço introduzido pela função da causa faz-se a entrada na transferência. O primeiro passo para um neurótico obsessivo se engajar na análise é que ele perceba o sintoma, note que *isso funciona assim* (LACAN, 1962-63/2005, p. 306). Na análise, apenas se pode falar acerca de um sintoma se ele se constitui enquanto tal, de outro modo, ele permanece inabordável. É o embaraço frente ao fato de *há uma causa disso* que marca o acesso pelo qual o sintoma deixa de ser um enigma não formulado. A implicação do sujeito e a própria possibilidade de que o sintoma seja abordável pela análise ocorre quando, através de uma pergunta acerca da causa, toca-se no ponto de algo não assimilado no sintoma.

É o nível do embaraço que faz com que se tente dizer algo acerca da angústia. A psicanálise funda a concepção de angústia ao ser tocada pela função enigmática da causa, pelo embaraço que preserva o vazio exigido na operacionalização do objeto *a*. Somente pela via da perda do objeto é que se institui o trabalho de dizer algo acerca da angústia. O importante é não atravancar o hiato da causa com conceitos que tentem apreendê-la. A dimensão da função da causa é sustentada enquanto um enigma que move os esforços do sujeito para nomear a função do Outro, não como a promessa obsessiva de atingir o conceito que comanda o real por uma causação última. A concepção psicanalítica da angústia está no cuidado em preservar o lugar de perda do objeto. O sujeito é que não pode ser economizado.

Lacan aponta que o sintoma não pode ser diretamente abordado, sem que a transferência se instale. “Vocês sabem que o sintoma não pode ser interpretado diretamente, que é preciso haver transferência, isto é, a instauração do Outro” (LACAN, 1962-63/2005, p. 139). O sintoma, a princípio, não faz referência ao Outro, ele se basta, “por natureza, é gozo” (LACAN, 1962-63/2005, p. 140). O sintoma não se constitui para que seja interpretado, ele não invoca a interpretação. Com o *acting out*, ocorre o contrário. Ele é demonstração, seu caráter é demonstrativo. “O *acting out* é, essencialmente, alguma coisa que se mostra na conduta do sujeito. A ênfase

demonstrativa de todo *acting out*, sua orientação para o Outro, deve ser destacada” (LACAN, 1962-63/2005, p. 137). Há aqui uma encenação que o sujeito monta para indicar o que permanece velado. O sujeito, no *acting out*, clama por uma interpretação, pede para ser interpretado, indicando que aquilo que o move está em outro lugar.

No *acting out*, o desejo se “escancara” ao mostrar-se como outro. Fazendo referência a um outro lugar, o desejo se realiza. Como “o desejo não é articulável” (LACAN, 1962-63/2005, p. 138), ou seja, como o desejo não é todo passível de ser dito num encadeamento significante, algo escapa. E o que escapa é um resto, a função do objeto *a*, causa do desejo, o que mantém o desejo articulado (ibid.). No *acting out* há uma mostração, uma mostragem velada, contudo, o que está em questão só se furta ao sujeito que o comete. O que o sujeito mostra ao Outro, na forma de uma visibilidade máxima, é o objeto que ocupa a função da causa, o resto, a queda, a sobra de toda cena. O sujeito do *acting out* realiza uma *a*-mostragem daquilo que é a função central do desejo.

Em a “Direção do Tratamento”, Lacan faz algumas observações acerca de um caso de Ernst Kris, onde o paciente diz que o livro que escreveu era um plágio, que ele o havia copiado de outros autores (Cf. 1953b/1998, p.605). O sujeito sofre de uma obsessão com o plágio, sendo impedido de publicar suas pesquisas pela compulsão na qual sentia-se impelido a “pegar” as idéias dos outros. Só que, quando Kris pede o livro para o paciente e o lê, descobre que aquele trabalho é completamente autoral (LACAN, 1954/1998, p. 396). Então Kris tenta “reduzir seu paciente com os recursos da verdade” (LACAN, 1962-63/2005, p. 137), mostrando, de maneira irrefutável, que o livro era absolutamente original e que o sujeito não era de modo algum um plagiador. Com as súplicas de Kris pelo verdadeiro, contudo, o sujeito não se importa nem um pouco. Assim é que, ao sair da análise, o paciente segue por uma pequena rua cheia de pequenos restaurantes, e, em um deles, come seu prato predileto: miolos frescos (LACAN, 1954/1998, p. 399). E ele volta na próxima sessão para contar ao analista o *menu*.

Se Kris não ouve que a compulsão ao plágio sustenta o desejo articulado em função de uma causa, o sujeito mostra o objeto sob forma de um dejetivo, de um resto, os miolos frescos. Desta maneira é que o *acting out* mostra aquilo que está em causa no

desejo, o que resta de qualquer artifício que tente tapar os furos no campo do Outro. Até mesmo depois que o sujeito realiza o *acting out*, de nada adianta a interpretação, já que é para isso que ele o fez. Se o acting Out é feito para ser interpretado, não é o sentido do que pode ser interpretado o que interessa, mas o resto que surge como *a*.

A passagem ao ato é oposta ao *acting out*. Enquanto o *acting out* se desdobra em uma cena, dirigida ao Outro, baseada numa estrutura significante, a passagem ao ato comporta a evasão da cena em direção ao real. Segundo as coordenadas da matriz proposta por Lacan, o *acting out* está ligado pelo impedimento (o primeiro termo de sua coluna, no alto) e pela efusão (o termo situado no início de sua linha, à esquerda). Assim, pode-se considerar que paciente de Kris, ao estar impedido de impedido de sustentar a causa de sua própria compulsão – quando o analista apoqueta a causa do desejo, ambiciona torná-lo parte da cadeia significante –, realiza a efusão ao deixar cair o resto de seu desejo, apontando e delimitação do objeto *a*. Porém, enquanto o próprio sujeito ignora o que permanece velado nessa demonstração, ele está protegido da angústia. O mesmo não ocorre com o outro termo que envolve a angústia na matriz, a passagem ao ato.

A passagem ao ato está situada (acima) pelo embaraço supremo em que o sujeito cai, ao defrontar-se com a questão de ser concernido à função da causa; e pela emoção (à esquerda), cuja direção aponta para fora da linha do movimento, quando o sujeito não sabe como responder a uma tarefa ou agir em uma situação. A passagem ao ato da jovem homossexual (FREUD, 1920/1976) enfatiza esse momento particular, onde o sujeito é questionado justamente no lugar onde não sabe como operar.

A análise de Freud sobre o caso acompanha os limites da vivência da paixão da jovem por uma mulher de má reputação. A jovem galanteia essa mulher, espreita os hábitos de sua vida, envia-lhe flores, presentes, anda a seu lado aguardando o momento da despedida para poder beijar-lhe a mão, espera-lhe por horas no bonde ou na porta de sua casa. Frente à dama amada, a jovem adota uma posição masculina, renunciando a satisfação narcisista ao preferir amar a ser amada, e humildemente elevando a mulher desejada na sublime valorização de seus atrativos⁴⁵.

⁴⁵ O que certamente tem importância maior é a jovem, em seu comportamento para com seu objeto amoroso, haver assumido inteiramente o papel masculino, isto é, apresentava a humildade e a sublime supervalorização do objeto sexual tão características do amante masculino, a renúncia a toda satisfação narcisista e a preferência de ser o amante e não o amado. Havia, assim, não apenas escolhido um objeto amoroso feminino, mas desenvolvera também uma atitude masculina para com esse objeto (FREUD, 1920/1976 p. 193).

Quando a jovem tinha dezesseis anos, a mãe caiu grávida de seu terceiro irmão, sendo o nascimento desse irmão, segundo Freud, o fator que leva a jovem à posição homossexual (FREUD, 1920/1976 p. 194). No momento da adolescência em que a garota revivia o complexo edipiano infantil, ela sofre uma grande decepção motivada pela gravidez de sua mãe. A moça quis um filho de seu pai, mas quem o teve foi sua mãe. A criança desejada pela jovem surge como substituto fálico no lugar em que a castração estrutura a falta do objeto, e é esse falo substitutivo que o pai lhe nega. A partir de então, a moça, tendo fracassado na realização de seu desejo, empenha-se em mostrar ao pai que há o falo absoluto e que se pode oferecê-lo a uma mulher. A jovem empenha-se em fazer de sua castração feminina o que faz o cavalheiro que sacrifica o que tem para cortejar uma dama (LACAN, 1962-63/2005, p. 138). A jovem torna-se o suporte do falo, cuja falta o pai tinha-lhe apontado, para mostrar a ele que a existência do falo absoluto é sim possível (o Φ no lugar de $-\phi$).

A jovem quer vingar-se do pai, e é nesse ressentimento que Lacan situa o falo absoluto, aquele que a moça mostra ao pai que pode ser sustentado (LACAN, 1962-63/2005, p. 124)⁴⁶. A posição homossexual da jovem é feita para alguém, e este é seu pai. Neste aspecto, a conduta da jovem homossexual é um *acting out*, pois há uma demonstração, dirigida ao pai, de como amar uma mulher. Até que um dia, num local e num momento que não era nada improvável encontrar seu pai, a jovem saiu a passear com sua amada. O que sucedeu, se não foi o pai mesmo que ela encontrou, passando por elas, mas sem deixar de lhes lançar um olhar colérico? A jovem então contou à dama que aquele homem era seu pai, e disse como esse reprovava o relacionamento das duas. A mulher imediatamente se exasperou, e falou para a jovem não mais procurá-la, que aquela história havia acabado ali mesmo. Foi assim, ao perder sua amada, que a jovem lançou-se nos trilhos de uma estrada ferroviária que passava logo abaixo, passando ao ato que poderia levá-la à morte.

Tudo que a jovem havia constituído para salvar o lugar do falo absoluto se desmorona frente ao olhar do pai. O pai presentifica a lei sem nada falar, apenas através de um olhar. Enquanto toda a conduta da jovem se baseia no interesse pelo desejo do

⁴⁶ “Já que fui decepcionada por ti, meu pai, e que eu mesma não posso ser tua mulher submissa nem teu objeto, é ela que será minha Dama, e, quanto a mim, serei aquele que sustenta, que cria a relação idealizada com o que foi repelida de mim mesma, com o que, de meu ser de mulher, é insuficiência” (LACAN, 1962-63/2005, p. 124).

pai (ter dele um filho), aqui o olhar paterno confronta o desejo com a lei. Não há falo absoluto na medida que o objeto da lei e do desejo do pai não é positivável, tal seria o falo maiúsculo (Φ). O desejo e a lei mostram o objeto que, advindo da negatividade da castração ($-\phi$), surge como um objeto perdido, o objeto a . No momento em que toda a encenação da jovem perde seu valor, quando o falo imaginário, do qual ela se faz defensora, não se sustenta, depois que a dama diz não querer mais saber dela, só resta a jovem deparar-se com o vazio da castração. Aqui o sujeito está no embaraço supremo de ser profundamente indagado sobre o seu desejo e na incidência do movimento acarretado pela emoção. Ao invés de ser produzido o ato da cessão, o sujeito se identifica com o objeto a ⁴⁷, e é ele mesmo que cai de cena, precipita-se, deixa-se cair. Frente à castração, algo cai, e é o próprio sujeito enquanto identificado com o a .

Niederkommen é a palavra que Freud usa no artigo da jovem homossexual para falar acerca da passagem ao ato na qual ela cai, *despenca, vem abaixo* (FREUD, 1920/1976, p. 201). Contudo, o significante também pode ser traduzido em *dar a luz, partejar*. O *niederkommen* se impõe na passagem ao ato, através da qual, caindo do alto da ponte férrea, a jovem realiza o desejo de ter um filho de seu pai⁴⁸. Mas a analogia com o parto não esgota a função desse significante, uma vez que, “o *niederkommen* é essencial para qualquer relacionamento súbito do sujeito com o que ele é como a ” (LACAN, 1963-64/2005, p.124). No *niederkommen*, o sujeito se desvanece no objeto, atravessando toda a cena, o palco em que os significantes se sustentam, em direção ao mundo puro do real. A angústia, na passagem ao ato, aparece na relação com o a , objeto no qual o sujeito encontra-se preso de maneira identificatória. Quando esse objeto surge rejeitado, afastado, como aquele que cai da dimensão significante, é o sujeito que ultrapassa o limite entre a cena e o mundo, saltando em direção ao ponto em que o real se comprime, para além do campo do Outro (LACAN, 1963-64/2005, p.130).

O ato e a passagem ao ato são posições que podem ser tomadas diante da angústia. Em ambos o sujeito cai, contudo, no ato, há a possibilidade do sujeito aparecer

⁴⁷ “Com efeito, para o enigma do suicídio, a análise nos traz esse esclarecimento: não encontra energia psíquica para matar-se quem, em primeiro lugar, *não mata ao mesmo tempo um objeto com o qual tenha se identificado*, nem quem, em segundo lugar, não volta a si mesmo o desejo de morte dirigido a outra pessoa (FREUD, 1920/1976, p. 202, grifo meu).

⁴⁸ “Se o ato de se precipitar de uma ponte férrea no momento crítico e terminal de suas relações com a dama e com o pai pode ser interpretado por Freud como uma maneira demonstrativa de se fazer ela mesma essa criança que não teve, e ao mesmo tempo destruir-se num último ato significativo do objeto, é por fundar-se unicamente na existência da palavra *niederkommt*” (LACAN, 1956-57/1995, p. 150).

mais além. Mas essas são posições diferentes. Enquanto que, na passagem ao ato, o sujeito cruza a dimensão significativa (*niederkommen*) em direção ao real, no ato, há também o retorno do movimento, onde, depois da cessão do objeto no real, o significativo surge mostrando o lugar que sempre ocupou na estrutura. No ato, por um lado, há a produção de um objeto, em sua dimensão real, e de outro, há a sustentação de uma operação significativa, de onde resulta o sujeito (SILVEIRA, 2003, p.113). Na passagem ao ato, porém, o sujeito simplesmente abandona o universo simbólico ao cair junto com o objeto, no real. Por outro lado, o ato realiza a produção do objeto que, apesar de resistir à simbolização, coloca-se em relação ao significativo⁴⁹. Lacan afirma o ato no momento em que “uma ação tem o caráter de uma manifestação significativa na qual se inscreve o que poderíamos chamar de estado do desejo” (LACAN, 1963-64/2005, p.345). Existe um correlato de significativo que não falta a nenhum ato (LACAN, 1967-68, p.8), e, depois que a cessão constitui o objeto causa, ao sujeito é possível surgir de modo completamente novo, no campo do Outro, através do desejo.

Como diz Lacan, no quadro da angústia, feito por ele, inibição sintoma e angústia perfazem uma linha na qual caminha um malabarista, sem que tenha abaixo uma rede de proteção (LACAN, 1963-64/2005, p.130). Para o que a angústia aponta, não existe rede, uma rede significativa que ampare a queda do sujeito. Ao cair diante do que assinala a angústia, se encontra “o chão do que não é encoberto pela palavra erudita, pela noção ou pelo conceito com que nos arranjamos”. A angústia refere-se ao chão do real, onde se situa o objeto *a*. Ela é incurável, irremovível do campo do sujeito, uma vez que diz respeito à falta de objeto delimitada pela castração.

Por conseguinte, toda o problema é sobre a distância que se deve tomar da angústia, de forma que ela nem se coloque tão próxima, como na passagem ao ato, nem tão distante como na inibição (LACAN, 1963-64/2005, p.17). A única possibilidade que resta é se valer da angústia para efetuar a cessão do objeto, ou seja, produzir o objeto cuja perda promove o surgimento do sujeito enquanto desejante. Lacan indica, numa bela passagem do seminário *A transferência*, que “o desejo é um remédio para a angústia” (LACAN, 1960-61/1992, p. 357). Para lidar com a angústia, é preciso atravessá-la, introduzindo o desejo na dimensão significativa através do ato da perda do

⁴⁹ Como diz Silveira, “no ato há uma ligação do simbólico com o real, é o significativo tocando o real, o tratamento do real pelo simbólico, produzindo um saber novo, único, do sujeito” (SILVEIRA, 2003, p.113).

objeto. Mas isso não é de modo algum simples, como uma formulação que sugeriria uma amenização, uma receita de como lidar com a angústia. Como afirma Freud,

O viajante surpreendido pela noite pode cantar alto no escuro para negar seus próprios temores; mas, apesar de tudo isto, não enxergará mais que um palmo adiante do nariz (FREUD, 1926 [1925]/1996, p. 99).

Freud diz essa frase no artigo *Inibição, sintoma e angústia*, questionando aqueles que, ao lerem o *Eu e o isso*, acabaram enfatizando por demais os artificios do eu em relação aos investimentos pulsionais (tal como a angústia, capaz de ser gerada pelo eu como um sinal). Freud adverte que a prevalência dos elementos racionais sobre as “demoníacas” forças pulsionais não pode se tornar a “pedra angular de uma Weltanschauungen psicanalítica” (FREUD, 1926[1925]/1976, p.117). Não há cantilenas a serem evocadas, palavras que possam ser ditas, não existem forças racionais a serem postuladas, e nem mecanismos do eu que sejam capazes de suprimir aquilo que a angústia indica⁵⁰. Diante da escuridão que envolve o sujeito na estrada onde ele tem que prosseguir, há o objeto do desejo; é disso de que a angústia é sinal. O vazio objetual que a angústia assinala, nenhuma palavra poderá restituir ou iluminar. Só um ato poderá fazê-lo valer.

O problema é que, pelo objeto *a* apontar para o que não se situa em significantes, nunca é possível prever o modo pelo qual o sujeito será assolado pela angústia. O objeto da angústia é desconhecido, misterioso, uma efetividade que, ao não ser representável, afeta o sujeito ao engajar-se no corpo. O objeto faz parte de um exterior que articula o desejo de maneira independente do sujeito. Pelos cortes que o

⁵⁰ O caminhante teme que a escuridão possa surpreendê-lo. A bonita imagem descrita por Freud tem o poder de indicar o estranho, o imprevisível que aguarda o andarilho. A função do objeto está no real que espanta o sujeito, e, no mesmo golpe, causa o desejo. Pode-se cantar alto os conceitos, os significantes, valer-se de todos os artificios como defesa para o novo. Frente a isso, a questão que surge é: como o significante toca o real, como apontar o real através de significantes e, ainda assim, preservar o seu lugar, o que é tratar o real pelo simbólico? Há uma bela passagem do livro *Sexo e Discurso de Freud a Lacan* (1988) apontando que: “(...) falando enquanto sujeito de uma análise, o analista deve espantar-se com a impossibilidade, continuamente reiterada em seu discurso, de eliminar a distância que separa o enunciado da enunciação. Desejando este impossível, o analista se apanha requerendo uma palavra única em sua polifonia, insubstituível em sua equívocidade, ao mesmo tempo que imprevisível em suas conseqüências: de vendaval, de varredura. Deste lugar, enfim, o analista quer ser poeta. S.J. Perce define poeta enquanto aquele sujeito que preserva uma contínua aptidão para o espanto. Leio aí não só o poeta, como também o analista e a criança. Se não existe psicanálise de criança, talvez seja mesmo porque a psicanálise é da criança, do anjo que fala, do falanjo” (JORGE, 1988, p. 209).

objeto marca no corpo, a angústia é o que subitamente acusa a incidência da função que causa o desejo. Porém, o objeto do desejo não pode ser reduzido, ele apenas se impõe ao acarretar o momento da angústia. A partir de então, é claro que se pode recuar frente à angústia, ou, ao contrário, lançar-se em sua dimensão. Mas a psicanálise não propõe nada disso. Ela apenas permite que, ao ser evocada a presença do objeto *a*, haja um salto para além da angústia:

Ex-timo, externo interior que ele não pode assimilar – assim é que se apresenta para o sujeito a causa do desejo. Por mais que faça, com relação à causa do desejo há sempre um abismo que o sujeito não pode reduzir, e que, no entanto, ele precisa, deve transpor, contornar. Quando a causa comparece é que se evidencia para ele o salto que ele tem que dar (COSTA-MOURA, 2006, p. 127).

Realizar o contorno, atravessar o vazio cada vez que o objeto causa do desejo se evidencia. Se o lugar de falta do objeto *a* não for preservado, ou seja, se o objeto *a* denunciar o lugar da castração e assim surgir a angústia, só um ato pode renovar a perda que articula o desejo. Diante da angústia, é o ato de deixar cair o objeto que sustenta o desejo.

Não existem meios “eficazes” de se evitar a angústia. Pelo menos, não é o tenta a psicanálise. Primeiro porque é impossível, e, segundo, pelo motivo de a angústia se revelar um chamado para o ato. O modo como a psicanálise pode operar quanto à angústia é não responder às demandas que sujeito modula para escamotear o objeto do desejo. Na medida em que as demandas do sujeito não obtiverem respostas, e regredirem a formulações cada vez mais originais, chega o momento em que elas se remetem ao momento primordial da demanda, fazendo com que apareça, no “fundo da tigela”, a “demanda zero”, aquela que se abre para a castração (LACAN, 1963-64/2005, p.63). Não é tarefa da psicanálise impedir o acesso à angústia de castração, e nem mesmo empurrar o sujeito em sua direção. Como alude Lacan, o analista apenas segura o analisante “pela mão” (Cf. LACAN, 1963-64/2005, p. 127 e 136). Para que esse siga a trilha de suas demandas e, no limite de todos seus ciclos, onde não há objeto fálico a ser reivindicado, se depare com a angústia de castração. O que o sujeito fará disso, a psicanálise também não pode antecipar. Se haverá ou não ato, o modo como esse ato se

dará, é impossível de ser previsto. Só no instante da angústia, num relampejo, no movimento de corte onde não alcança o pensamento, é que surge o ato.

A psicanálise só não pode evitar o confronto do sujeito com o vazio objetual no qual ele se funda. Sob todas as suas demandas, o sujeito tem que, não apenas encontrar, mas fazer valer a angústia, oferecê-la à garantia da função do Outro:

O neurótico não quer dar coisa alguma, o que obviamente tem certa relação com o fato de que sua dificuldade é da ordem do receber; se ele quisesse dar alguma coisa, isso funcionaria. Mas aquilo de que não percebem os bem-falantes (...), é o que seria preciso ensinar o neurótico a dar, essa coisa que ele não imagina, é nada – é justamente sua angústia. O neurótico recusa a dar sua angústia (LACAN, 1963-64/2005, p.62).

Tal como a angústia não se estanca pelo ato em que foram cedidos os objetos parciais constitutivos do *a*, também, na análise, não há um encontro derradeiro do sujeito com a sua angústia. O ato tem um só tempo: o da perda do objeto, quando nem mesmo, em seu instante, pode o sujeito estar presente. Não basta que o objeto seja constituído para, de uma vez por todas, a função da causa do desejo esteja garantida. A análise não enuncia promessa alguma de que o desejo seja plenamente sustentado, uma vez dado o encontro com a castração. A causa do desejo não se sustenta sem perdas. A angústia é a convocação para que se perca outra vez, de novo, constituindo, a partir da inscrição significante, o desejo.

Referências Bibliográficas

- ALQUIÉ, F. (sem data) “A idéia de causalidade de Descartes a Kant” em Châtelet, F. (org.) *A História da Filosofia das Ciências Humanas*, Vol. IV. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1977.
- ANTUNES, A. (1996) *O buraco do espelho em Bicho de sete cabeças*. Rosa Celeste (UMPG Brasil) / Warner Chappell, 2001.
- BACHELARD, G. (1938) “A formação do espírito científico”. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BUARQUE, C. (1977-78) *Pedaço de mim em Ópera do malandro*. [Marola Edições Musicais](#), 1979.
- CAZOTTE J. (1772) “Le Diable amoureux”. Paris: Retz-Franco Maria Ricci, 1978.
- COSTA-MOURA, F. (2000) *A função da causa em psicanálise*. Tese (Doutorado), Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro.
- _____ (2006) *A incidência real da causa na psicanálise em Revista do Departamento de Psicologia – UFF*, v. 18 - n. 1, jan./jun., 2006.
- CRÔNICAS (1995) em *A Bíblia: tradução ecumênica*. São Paulo: Edições Loyola.
- ESCARS, C. (1999) *O Tempo na História de uma Neurose Infantil em Ágora*. Rio de Janeiro: v.2, n.2, jul./dez., 1999.
- ÊXODO (1995) em *A Bíblia: tradução ecumênica*. São Paulo: Edições Loyola.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de H. (1975) *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- FREUD, S. e BREUER, J. (1993-95) “Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: Comunicação Preliminar”, (1895) Estudos sobre histeria em *Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, S. (1893/1996) “Charcot” em *E.S.B.* Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1893-1895) “Estudos sobre histeria” em *E.S.B.* Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1894) “As neuropsicoses de defesa” em *E.S.B.* Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- _____ (1895 [1894]) “Sobre os Fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada neurose de angústia” em *E.S.B.* Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1896) “Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa” em *E.S.B.* Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1898) “Sexualidade na etiologia das neuroses” em *E.S.B.* Vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1900) “A interpretação dos sonhos” em *E.S.B.* Vol. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1901) “Sobre a psicopatologia da vida cotidiana” em *E.S.B.* Vol. VI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1905) “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” em *E.S.B.* Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1909) “Análise de uma fobia em um menino de cinco anos” em *E.S.B.* Vol. X. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1912) “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise” em *E.S.B.* Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1912) “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico” em *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992.
- _____ (1913 [1912-13]) “Totem e Tabu” em *E.S.B.* Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1914a) “Sobre o narcisismo: uma introdução” em *E.S.B.* Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1914b) “A história do movimento psicanalítico” em *E.S.B.* Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1915a) “O recalque” em *E.S.B.* Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1915b) “O inconsciente” em *E.S.B.* Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1915c) “A pulsão e seus destinos” em *E.S.B.* Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1917a [1916-1917]) “Conferência XXV: A angústia” em *E.S.B.* Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- _____ (1917b [1916-1917]) “Conferência XVIII: Fixação em traumas - O inconsciente” em *E.S.B.* Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1918 [1914]) “História de uma neurose infantil” em *E.S.B.* Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1919) “O estranho” em *E.S.B.* Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1920) “A psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher” em *E.S.B.* Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____ (1920) “Além do princípio do prazer” em *E.S.B.* Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1923a) “O eu e o isso” em *E.S.B.* Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1923b) “A organização genital infantil (uma interpolação na teoria da sexualidade)” em *E.S.B.* Vol. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1924) “A dissolução do complexo de Édipo” em *E.S.B.* Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1925) “Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos” em *E.S.B.* Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1926 [1925]) “Inibição, sintoma e angústia” em *E.S.B.* Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____ (1926 [1925]) “Inibição, sintoma e angústia” em *E.S.B.* Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1926 [1925]) “Inhibición, sintoma y angustia” em *Obras completas.* Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992.
- _____ (1926 [1925]) “Inibição, sintoma e angústia” em *E.S.B.* Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____ (1933 [1932]) “Conferência XXXII: Angústia e a vida pulsional” em *E.S.B.* Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____ (1933 [1932]) “Conferência XXXII: Angústia e a vida pulsional” em *E.S.B.* Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1937) “Análise terminável e Interminável” em *E.S.B.* Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1940 [1938]) “A divisão do eu no processo de defesa” em *E.S.B.* Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- _____ (1950[1892?]) “Rascunho A” em *E.S.B.* Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1950 [1893a]) “Rascunho B” em *E.S.B.* Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1950 [1893b]) “Carta 14” em *E.S.B.* Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1950 [1894?]) “Como se origina a angústia?Rascunho E” em *E.S.B.* Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1950 [1894]) “Rascunho F” em *E.S.B.* Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1950 [1895]) “Projeto para uma psicologia científica” em *E.S.B.* Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- _____ (1950 [1897]) “Carta 69” em *E.S.B.* Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GÊNESIS (1995) em *A Bíblia: tradução ecumênica*. São Paulo: Edições Loyola.
- JOÃO (1995) em *A Bíblia: tradução ecumênica*. São Paulo: Edições Loyola.
- JORGE, M.A.C. (1998) “Sexo e discurso em Freud e Lacan”. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor.
- _____ (2000) “Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan”. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2008.
- KANT, I. (1763) “Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative”. Paris, Vrin, 1972.
- _____ (1781) “Crítica da razão pura”. São Paulo: Abril Cultural, 1983 .
- _____ (1783) “Prolégomènes à toute métaphysique future”. Paris: Vrin, 1996.
- LACAN, J. (1951-1952). Seminário Inédito. “L’Homme aux Loups”. Disponível em: http://gaogoa.free.fr/Seminaires_HTML/HaL/HaL-notes2.htm, acesso em: 22 de janeiro de 2009.
- _____ (1953a) “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” em *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1998.
- _____ (1953b) “A direção do tratamento e os princípios de seu poder” em *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1998.
- _____ (1953-54) “O Seminário, Livro 1: Os escritos técnicos de Freud”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1983.
- _____ (1954) “Resposta ao comentário de Jean Hippolite sobre a ‘Verneinung’ de Freud” em *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1998

- _____ (1956-57) “O Seminário, livro 4: a relação de objeto”. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1995.
- _____ (1957) “A Instância da Letra no Inconsciente ou a razão desde Freud” em *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1998
- _____ (1957-1958) “O Seminário, Livro 5: as Formações do inconsciente”. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1999.
- _____ (1958/1998) “A significação do Falo” em *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor.
- _____ (1959-1960) “O Seminário, Livro 7: a ética da psicanálise”. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1997.
- _____ (1960a) “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: Psicanálise e estrutura da personalidade” em *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1998.
- _____ (1960b) “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” em *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1998.
- _____ (1960-61) “O Seminário, livro 8: a transferência”. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1992.
- _____ (1962-63) “O Seminário, livro 10: a angústia”. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2005.
- _____ (1962-63) “L’Angoisse”, versão inédita do seminário.
- _____ (1963) “Introdução aos Nomes-do-Pai” em *Nomes do Pai*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 2005.
- _____ (1964) “O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1998.
- _____ (1965) “Ciência e verdade” em *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1998.
- _____ (1966a) “Abertura desta coletânea” em *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1998.
- _____ (1966b) “Posição do Inconsciente no Congresso Bonneval” em *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1998.
- _____ (1967-68) “O Seminário, livro 15: o ato psicanalítico”. Seminário inédito.
- _____ (1968-69) “O Seminário, Livro 16: de um Outro ao outro”. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, publicação não comercial exclusiva, 2004.

- _____ (1972-73) “O Seminário, Livro 20: Mais, ainda”. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor, 1985.
- LAROUSSE, K. (1980) *Pequeno dicionário enciclopédico*. Rio de Janeiro: Editora Larousse do Brasil.
- LEMINSKI, P. (1987) “Distraídos Venceremos”. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- SILVEIRA, Pedro D. (2003) *Comentários sobre o ato, a passagem ao ato e o acting out em O seminário de Lacan: travessia – A angústia*. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano Associação Psicanalítica, 2003.
- SAMUEL (1995) *em A Bíblia: tradução ecumênica*. São Paulo: Edições Loyola.
- SHAKESPEARE, W. (1594 ou 96) “O mercador de Veneza”. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)