

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Mestrado em Psicologia
Área de Concentração: Estudos Psicanalíticos
Linha de Pesquisa: Conceitos fundamentais em Psicanálise

Virginia Lúcia Souto Maior Sanábio

**A (não) extração do objeto *a* na psicose: algumas notas sobre o
Homem dos Lobos**

BELO HORIZONTE

2009.

Livros Grátis

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

Milhares de livros grátis para download.

**A (não) extração do objeto *a* na psicose: algumas notas sobre o
Homem dos Lobos**

Virginia Lúcia Souto Maior Sanábio

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG-MG, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Doutor Antônio Teixeira

BELO HORIZONTE
2009.

SANÁBIO, Virgínia Lúcia Souto Maior.
Título/ Virgínia Lúcia Souto Maior Sanábio. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH,
2009.
x, 110 fls
Dissertação (Mestrado em Psicologia) –
Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências
Humanas, 2009.

Orientador: Antônio Márcio Ribeiro Teixeira

1. Caso clínico 2. Extração do objeto *a* 3. Fenomenologia/Psicanálise 4. Merleau-
Ponty/Lacan – Teses

I. Teixeira, Antônio Márcio Ribeiro (orientador). II. Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Mestrado em Psicologia

A Dissertação “A (não) extração do objeto *a* na psicose: algumas notas sobre o Homem dos Lobos.”

elaborada por **Virgínia Lúcia Souto Maior Sanábio**

e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, foi aceita pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de

MESTRE EM PSICOLOGIA

Belo Horizonte, 26 de junho de 2009.

BANCA EXAMINADORA

Handwritten signature of Prof. Dr. Antônio Márcio Ribeiro Teixeira.

.....
Prof. Dr. Antônio Márcio Ribeiro Teixeira
(Orientador)

Handwritten signature of Profa. Dra. Ilka Franco Ferrari.

.....
Profa. Dra. Ilka Franco Ferrari

Handwritten signature of Prof. Dr. Gilson de Paulo Moreira Iannini.

.....
Prof. Dr. Gilson de Paulo Moreira Iannini

À Márcia Rosa
Pela crença de que este trabalho seria possível.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos vão em primeiro lugar para Antônio Teixeira, que aceitou orientar essa pesquisa e com muito rigor na leitura acompanhou minhas dificuldades e impasses na elaboração deste trabalho exigindo sempre um esforço a mais e primando pelo estilo da escrita. Expresso-lhe meu sincero reconhecimento e respeito por sua pessoa e pela transmissão de seu saber.

A Márcia Rosa, pela sua presença preciosa, não apenas em minha formação analítica, mas em minha vida pessoal. Sou reconhecida pelo privilégio de seguir seus seminários que acontecem na cidade de Ipatinga/MG, pautados por uma leitura rigorosa e sistemática do texto de Freud e Lacan.

Ao Celso Rennó Lima, por sua outra escuta, que me possibilitou uma mudança de posição subjetiva e a construção de uma nova etapa no meu percurso psicanalítico.

Ao doutor em filosofia Hugo César da Silva Tavares, que, com muita gentileza, aceitou um convite para uma conversa sobre a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty.

Aos amigos do CEPP (Centro de Estudos e Pesquisa em Psicanálise) do Vale do Aço e em especial a Marília Moreira que me acompanhou durante a elaboração deste trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais pelo apoio institucional.

Agradeço, enfim, a Wilson, Bruno e Letícia pela existência em minha vida. E aos meus pais, Luiz e Martha pela dedicação e presença durante meu crescimento pessoal.

Resumo

Este trabalho tem como investigação o caso clínico freudiano conhecido como *O Homem dos Lobos*. O caso abre um campo vasto de discussão por apresentar um polimorfismo clínico; porém, nossa pesquisa se restringe à discussão da relação desse sujeito com o objeto pulsional que, na teoria lacaniana, trata-se de uma noção de gozo sob a forma de objeto *a*. Para o sujeito psicótico, não houve a extração do objeto *a*; o advento inicial de se tornar sujeito encontra-se em estado confuso no lugar do Outro, isto é, a distinção interior/exterior, dentro/fora, eu/outro, mostra-se esfumada. Para colocar em discussão esse tema, nossa pesquisa se serve da topologia, da psicanálise e da fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty.

Palavras – chaves: psicanálise, fenomenologia, topologia, espelho, objeto *a*, olhar, anal, percepção, neurose obsessiva, psicose.

Abstract

This paper investigates the Freudian clinical case known as 'The Man of the Wolves'. The case opens a vast field of discussion by presenting a clinical polymorphism; however, our survey limits itself to the discussion of the relation of this subject to the pulsating object that, in the Lacan theory, deals with a notion of pleasure under the form of the 'a' object. For the psychotic subject there was not an extraction of the 'a' object; the initial advent of becoming subject is in a confused state instead of the 'Other', i.e. the distinction interior/exterior, in/out, I/other is blotted out. In order to discuss this theme our survey uses the topology, the psychoanalysis and the phenomenology of perception of Maurice Merleau-Ponty.

Key-Words: psychoanalysis, phenomenology, topology, mirror, 'a' object, look, anal, perception, obsessive neurosis, psychosis.

LISTAS DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Fórmula da metáfora paterna	56
Figura 2 – Esquema I	66
Figura 3 – A experiência do ramalhete invertido de Bouasse	75
Figura 4 – O esquema óptico simplificado	76
Figura 5 – O esquema com os dois espelhos	77

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
I - Capítulo 1 Os impasses de um caso clínico	20
1.1 A relação entre o objeto freudiano e a extração do objeto <i>a</i>	20
1.2 O erotismo anal e o paradoxo da castração.....	33
1.3 O olhar como objeto <i>a</i>	45
II - Capítulo 2 O objeto <i>a</i> e sua extração	52
2.1 O Édipo e a psicose do Homem dos Lobos	52
2.2 O objeto na psicose	64
2.3 A extração do objeto <i>a</i>	71
III - Capítulo 3 Uma conversa entre a psicanálise e a filosofia sobre o objeto <i>a</i>	86
3.1 A fenomenologia do objeto	86
3.2 O objeto <i>a</i> olhar, da fenomenologia à percepção	100
IV - CONCLUSÃO	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	115

INTRODUÇÃO

Investigaremos, nessa pesquisa, a noção lacaniana de “objeto *a*” e, ainda, o modo como Lacan opera com esse conceito em relação à extração do objeto. Nosso objetivo é fazer uma articulação entre a teoria e a clínica, examinado o caso clínico freudiano, o Homem dos Lobos. Entretanto, não temos a pretensão de fazer da clínica a validação da teoria, e, muito menos, de estabelecer normas ou critérios que possam servir para a conformidade clínica de um diagnóstico.

Em relação ao caso clínico optamos por apresentar alguns pontos das leituras de Freud, Lacan e Ruth Brunswick. Com Freud, destacamos uma questão, que segue como uma via de discussão entre a teoria e o caso. Freud indaga, “se uma criança na tenra idade de um ano e meio poderia estar numa posição de absorver a percepção de um processo tão complicado e preservá-la tão acuradamente em seu inconsciente” (FREUD, 1969, p.55).

Freud levanta uma dúvida que será investigada, por ele, ao longo do tratamento com o Homem dos Lobos. Verificamos que nessa questão, a visão da cena primária e seu registro inconsciente, constituem na leitura freudiana, um ponto específico para a construção de uma lógica do caso. O essencial é, então, localizar de que modo o sujeito articulou essa cena em significantes, em seu sintoma.

O Homem dos Lobos iniciou sua análise com Freud aos 23 anos de idade e já se submetera a outra forma de tratamento anteriormente. Desde a infância, apresentava uma série clínica que se caracterizava por sintomas obsessivos, fóbicos e histéricos. Esse polimorfismo clínico constituiu uma dificuldade específica do caso. Embora Freud o tenha diagnosticado como neurótico obsessivo há aí certa disjunção entre sintoma e a neurose tal como Freud a formulou em seus casos clínicos paradigmáticos.

A infância desse sujeito foi marcada por uma oscilação entre a atividade e a passividade e sua puberdade, por um esforço de masculinidade. Esses impulsos sexuais conflitantes colocaram o sujeito em uma posição paradoxal frente à castração. Freud comenta que ora o sujeito parecia reconhecê-la, ora não. Muitas lembranças que o sujeito trazia em análise, colocavam em cena o tema da castração e permitiam a Freud concluir que, para esse sujeito, as tendências passivas haviam aparecido ao mesmo tempo em que surgiram as sádico-ativas, expondo, assim, seu caráter de ambivalência.

Freud prossegue com o caso e conclui que ambas correntes coexistiam, colocando-se lado a lado, não havendo aí uma substituição de uma por outra. As fantasias de conteúdo sádico se transformavam em tendências masoquistas. E, a problemática da castração foi resolvida quando uma terceira corrente entrou em atividade. Tal corrente está ligada ao fenômeno da alucinação. A alucinação gera no sujeito um estado de perplexidade frente à castração.

Freud propõe resolver esse paradoxo considerando que o recalçamento estava acompanhado de uma rejeição. Os dois mecanismos coexistiam e levaram o sujeito a decidir a favor do intestino como órgão de prazer, assim, o órgão peniano deixa de estar sujeito à castração.

Em relação a esse postulado freudiano, isto é, da coexistência dos dois mecanismos, recalque e rejeição, atuando lado a lado, Lacan comenta que para esse sujeito não houve recalque e que a impressão primitiva da cena primordial permaneceu durante anos, não servindo para nada. É algo singular, “o que ali está excluído da história do sujeito, e que ele é incapaz de dizer, foi preciso, para dar cabo disto, o acosso de Freud. É somente então que a experiência repetida do sonho infantil tomou o seu sentido, e permitiu não o revivido, mas a reconstrução direta da história do sujeito” (LACAN, 1975, p. 57).

Com essa constatação, Lacan coloca em discussão o diagnóstico de neurose obsessiva elaborado por Freud. A teoria do inconsciente do primeiro Lacan escreve Jacques-Alain Miller, “foi pensada a partir da histeria e, por isso mesmo, a partir da história. Para ser historiado, um elemento deve ter sido simbolizado. Só há historização primária se houver simbolização primária” (MILLER, 2006, p.22). A partir dessa elaboração, Lacan aborda a alucinação como uma “falha na historização primária. A alucinação é um fenômeno que escapa a história e ao remanejamento histórico subjetivo e semântico da verdade” (ibid, p 22). Nesse momento teórico aparece aí um elemento que permite a elaboração do diagnóstico “A história supõe que haja uma simbolização primária e, então, a negação assume a forma do recalque; ao passo que é real aquilo que passou pela operação da forclusão” (ibid, p 23). Na neurose o operador é o recalque e na psicose a forclusão.

Lacan faz uma leitura do Édipo e estabelece uma relação entre o conceito de metáfora paterna e a castração. Considera fundamental a entrada do terceiro elemento, o Simbólico enquanto Nome-do-Pai, como organizador da estrutura da linguagem. Assim, podemos dizer que, no primeiro ensino de Lacan, o desencadeamento da psicose está articulado à estrutura forclusiva.

Em nosso estudo será verificado o modo como o Homem dos Lobos passa pela castração. Sobre essa passagem, Lacan destaca que “a alucinação episódica que aparece aos cinco anos de idade, é um real que fala sozinho, um real como domínio do que subsiste fora da simbolização” (LACAN *apud* MILLER 2006, p. 25). O sujeito passa pela castração, mas por uma experiência alucinada.

Todavia, para esse sujeito, a psicose não se desencadeia de modo clássico, com a construção dos fenômenos elementares. A psicose do Homem dos Lobos é manifesta através de fenômenos de corpo, algo próximo, a uma psicose sintomal. Esse caso coloca

em discussão a clínica estrutural e, aponta para o que na clínica contemporânea, recebeu a designação de casos raros ou inclassificáveis.

Embora o desencadeamento não seja nosso objeto de pesquisa é preciso localizar um pouco esta questão em relação ao Homem dos Lobos. Pensar o desencadeamento pela lógica do inconsciente história é falar em cadeia e, a cadeia em questão é significante. Entra aí, a noção de temporalidade, da linearidade da cadeia simbólica. E, nesses termos, o desencadeamento acontece quando o significante sai da cadeia, há aí certa ruptura temporal. Se para o Homem dos Lobos, o significante aparece como letra, como nos disse Lacan, então, o que entra aí para fazer certa regulação de gozo não é uma operação metafórica, mas, um modo próprio de gozo.

Em nosso estudo indagamos sobre o elemento que estaria funcionando para manter a estabilização desse sujeito. E, nos momentos de desenlace, como o sujeito faz a amarração sem que aconteça um surto psicótico? Essas questões serão avaliadas ao longo de nossa pesquisa.

Levantamos como hipótese a ideia de uma amarração pela análise. Ainda, a hipótese do fenômeno do véu, “o mundo se abre pela evacuação e se fecha na constipação” e, da administração do clystère, como uma invenção do sujeito para suplementar a falha do Nome-do-Pai.

Interessa-nos, então, no estudo desse caso clínico verificar os modos de gozo e as saídas do sujeito diante da operação da castração.

Com a leitura freudiana do caso encontramos uma ênfase no objeto anal como alvo de prazer, embora o objeto olhar esteja ali funcionando, para esse sujeito, como objeto *a*. Isto é verificado, sobretudo, na cena dos lobos, que aparece no sonho infantil e em algumas experiências infantis. Com a analista Ruth Mack Brunswick o objeto olhar ganha consistência quando o sujeito se percebe vítima de um dano sofrido no nariz.

Em nosso estudo sobre a psicose e a extração do objeto *a*, concluímos que para o sujeito psicótico não foi possível a extração desse objeto. Essa conclusão foi elaborada com a contribuição de Jacques-Alain Miller em *Suplemento topológico a “Uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”* (1955-56). As noções de Miller sobre a psicose auxiliaram na elucidação e reflexão sobre esse tema.

De acordo com a teoria, quando na psicose o sujeito é incapaz de ceder o objeto, ele o encontra no Real. Esse aspecto da teoria será elucidado, em nossa pesquisa, ao investigarmos a noção de objeto *a* sob a alusão do esquema do espelho. No caso clínico, essa noção será evidenciada na análise com Ruth Brunswick. Para o Homem dos Lobos a angústia designa o olhar como objeto *a*. Esse sujeito acredita que o furo em seu nariz será visto por todos.

Lacan faz uma releitura da montagem pulsional freudiana e constrói a noção de objeto *a* sob a forma de desejo e gozo. Por volta dos anos 60, Lacan coloca em discussão a perda da realidade nas psicoses e formula como veremos adiante que a realidade só se sustenta pela extração do objeto *a*. E, com Jacques-Alain Miller verificamos que é fundamental localizar o modo de gozo do sujeito para a construção do diagnóstico.

Nossa investigação, sobre a extração do objeto, levanta algumas questões que nos remete à discussão fenomenológica. Como eu sujeito da consciência, posso apreender um objeto no mundo sensível?

Lacan observou e discutiu com a filosofia a ideia de que o campo perceptivo está organizado, mas, por uma estrutura significante que já está ali. Podemos dizer que é pela alienação significante que se constitui o sujeito do desejo. Lacan retira o termo *das Ding* do Projeto (1895) de Freud e destaca que a Coisa está situada nesse ponto inicial, anterior à qualquer experiência, vazio em que supostamente esteve o primeiro objeto de

satisfação, objeto perdido que preside a busca em toda experiência de satisfação. Em torno de *das Ding* está o modo topológico de organização do aparelho psíquico. Dito de outra forma, o objeto da primeira satisfação está perdido e é impossível atingi-lo, reencontrá-lo. Porém, é na dependência dessa busca, na esperança de reencontrar o objeto perdido de satisfação, que o mundo da percepção se ordena. Para Lacan, *das Ding* designa o Real.

Nossa investigação sobre o objeto *a* e sua extração, pode ser, então, formulada a partir da questão, como pensar a articulação entre a Coisa e o Outro? É a essa questão que deve responder o conceito de objeto *a*.

A partir dessa articulação, nosso estudo fundamentar-se-á na discussão entre a psicanálise e a fenomenologia sobre a lógica da percepção. A leitura de Jacques-Alain Miller será bastante elucidativa sobre esse tema. Ele comenta que para Lacan o sujeito é definido como falta-a-ser; “o sujeito como subordinado ao primado do significante, sofre um efeito de divisão, de fenda, de perda, de eclipse, de *fading*, e apela à função de um objeto que o complementa” (LACAN *apud* MILLER, 2005, p.264).

Com essa construção, Lacan se pergunta como o sujeito do inconsciente pode encontrar seu equivalente no nível da pulsão? Essa questão será desdobrada ao longo de nossa pesquisa.

A fim de manter um rigor metodológico, a pesquisa será apresentada em três capítulos. Em “Os impasses de um caso clínico”, serão avaliados alguns impasses que o caso apresenta, destacados do texto de Freud e da analista Ruth Brunswick. Dentre eles, citamos, o modo paradoxal com que o sujeito lida com a castração. Segundo Freud, para esse sujeito, existiu um temor da castração e, ao mesmo tempo, uma identificação com as mulheres, por meio do intestino, colocando o pênis fora de ser atingido pela castração. A problemática da castração é resolvida com o fenômeno da alucinação. Outro impasse

é o modo particular com que o sujeito se estabiliza. Em alguns momentos, o sujeito encontra-se em crise de angústia, com perturbações sobre o corpo, seja por causa do intestino, das espinhas, dos dentes, das infecções, da cicatriz no nariz, e outras. Nesses momentos, o mundo se desmorona e o sujeito passa por uma peregrinação médica. Todavia, em outros momentos, o sujeito se mantém estável e essa estabilidade é construída através de fantasias, como aquela de ser um sujeito de sorte. E com a fantasia do renascimento, o campo da realidade ora se esconde e ora se abre. O sujeito inventa a aplicação de um *clystère* para acontecer a evacuação e romper o fechamento para o mundo. Há, ainda, a estabilização a partir da análise. A disposição desse sujeito para a análise é considerada atípica. Sob transferência, o sujeito constrói a ideia de ser o filho predileto de Freud. Outro impasse é a posição do sujeito na vida amorosa. Verificamos que para esse sujeito a vida amorosa não está ligada à versão imaginária da mulher ideal. A virilidade está constituída sob o modelo da cena primária, de tal modo, que o sujeito tem com a mulher a mesma atitude do pai com a mãe da cena primária. Em síntese, esses impasses do caso serão examinados ao longo de nossa pesquisa.

Em “O objeto *a* e sua extração”, será realizado um estudo do objeto *a* e de sua extração. Nesse capítulo investigaremos a leitura de Lacan sobre o Édipo freudiano, e a questão que alicerça esse estudo pode ser resumida em: o que é um Pai? Investigaremos, também, como o objeto *a* aparece articulado na psicose, e para esse estudo temos como referência teórica o texto de Lacan, *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1955-56)*. Investigaremos, ainda, a extração do objeto *a* com a noção topológica do esquema óptico.

Em “Uma conversa entre a psicanálise e a filosofia sobre o objeto *a*”, a questão do objeto aparece articulada ao campo filosófico. Nesse capítulo, nosso interesse fundamenta-se na relação de exterioridade do ser no mundo. Interessa-nos interrogar

sobre o acontecimento do sujeito e do objeto. Esse estudo sobre a lógica da percepção será realizado pela discussão de Lacan com Maurice Merleau-Ponty, sobretudo, em *Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise, Seminário, livro 11(1901-1981)*.

Lacan assinala, nesse Seminário, que não é pela via da razão que se conseguirá chegar à noção de causa. E por isso ele afasta-se da ideia filosófica de que existe uma consciência tética, intencional, uma consciência que é sempre de algo. A causa não é racionalizada, para tratá-la deve-se contar sempre com algo de anticonceitual e de indefinido e, portanto, quando Lacan introduz a noção de objeto *a*, ele tem como base a ideia de corpo e de corte; é no corpo que o objeto se configura e é a partir do corte que ele passa a operar como causa. Porém, o corpo de que se trata na função da causa não é o corpo como uma totalidade, mas um corpo em que vigora a função do parcial, isto é, um corpo que tem partes destacáveis.

[...] não se trata do corpo como algo que nos permite explicar tudo, por uma espécie de esboço da harmonia do *Umwelt* com o *Innenwelt* (*grifo do autor*), mas é que sempre há no corpo, em virtude desse engajamento na dialética significante, algo de separado, algo de sacrificado, algo de inerte, que é a libra de carne (LACAN, 2005, p 242).

Ainda sobre o objeto marcado como causa do desejo, Lacan assinala, no *Seminário sobre a Angústia* que,

Se o *a* é o resto singular da existência tal como esta se impõe, não se trata como se disse, da existência em sua facticidade. Essa facticidade, com efeito, só se situaria por sua referência a uma pretensa e mítica necessidade noética, ela mesma instaurada como referência primária. Mas não há nenhuma facticidade no resto *a*, porque nele se enraíza o desejo que conseguirá mais ou menos culminar na existência (ibid, p 359).

Nas explicações de Bernard Baas sobre a fenomenologia de Merleau-Ponty, o advento inicial de se tornar sujeito se faz através de um Ente. Este Ente tem a função de abertura e se aproxima da noção de objeto *a*. B. Baas acredita que a filosofia é diretamente provocada, “estimulada”, pela reflexão que Lacan desenvolve a partir desse conceito.

O questionamento transcendental implica em determinar quais são as condições de possibilidade de experiência; na psicanálise quais são as possibilidades do desejo, considerando que o desejo é a essência da experiência humana, ou seja, o desejo precede a experiência e a torna possível.

Examinaremos, também, a discussão sobre o corpo estabelecida entre Lacan e Merleau-Ponty no *Seminário Os quatro conceitos livro II*. Nesse Seminário, Lacan enfatiza a ideia de uma distinção entre o corpo da necessidade e o corpo pulsional. A lógica dessa distinção está fundamentada sobre a noção de que linguagem e libido não são a mesma coisa. A pulsão envolve as zonas erógenas do corpo e articula-se a diferentes tipos de objetos. Dentre esses objetos, Lacan cita o olhar. A referência do olhar como objeto *a*, ele a encontra de início em Freud na experiência primordial de satisfação.

Lacan contrapõe a Merleau-Ponty ao afirmar que por trás da forma visível no espelho emerge a vida da carne, invisível e complexa. Para o filósofo, a ideia de corpo enquanto carne é ontológica, anterior à distinção entre os objetos do mundo e o sujeito da percepção. O corpo faz parte dos objetos do mundo, funciona como uma dupla face; pertence à ordem do objeto e à ordem do sujeito, daí a noção de harmonia e completude entre o Ser e o Mundo. Nessa discussão entre a psicanálise e a filosofia o objeto olhar tem uma especificidade que aproxima e ao mesmo tempo afasta os dois campos epistêmicos.

Nossa investigação sobre o Homem dos Lobos gira em torno da discussão estrutural. No entanto, é a dimensão do objeto, seja em Freud ou em Lacan, que destacamos como elemento importante na construção do diagnóstico.

Para Freud, o elemento que favorece o diagnóstico de neurose obsessiva tem ligação com o fato de que o objeto anal fixa no sujeito um modo de gozo que, articulado

à fantasia do renascimento e com o fenômeno do véu, abre para este sujeito uma normatividade com o campo da realidade.

Lacan comenta que no tratamento com o Homem dos Lobos, Freud faz um forçamento na técnica, estabelece um limite de tempo, faz uma coleta em dinheiro para auxílio de seu paciente e, essa mudança na técnica não é sem conseqüências sobre o desencadeamento tardio da psicose do Homem dos Lobos.

CAPÍTULO 1: Os impasses de um caso clínico

1.1 – A relação entre o objeto freudiano e a extração do objeto *a*

Consideramos importante investigarmos alguns pontos das teorias freudiana e lacaniana sobre o objeto, antes de pesquisarmos, na clínica, a prevalência do objeto anal na análise do Homem dos Lobos com Freud e a consistência do objeto olhar na análise desse sujeito com a analista Ruth Mack Brunswick.

Na teoria freudiana encontramos, em síntese, duas vertentes da noção de corpo; trata-se, por um lado, de um corpo instinto, cujas necessidades são indispensáveis à sobrevivência e não têm caráter sexual, o corpo real dessexualizado, voltado para um prazer de homeostase; e, por outro, trata-se de um corpo pulsional, que tem um querer para além da sobrevivência e uma exigência erótica. Segundo Freud a pulsão é uma força constante de exigência de satisfação que às vezes força o prazer ou o transgride. Esses dois níveis do corpo, instinto e pulsão, se movimentam de maneiras distintas. O nível instintual, puramente orgânico, ocasionalmente encontra sossego, saciando-se com o objeto de satisfação. A pulsão, ao contrário, não se aquieta e exige satisfação constante.

Vejamos como Freud aborda esse tema em 1905, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* e, em 1915, no texto, *o Instinto e suas vicissitudes*.

Nos *Ensaio* (1905) Freud investiga a atitude sexual definitiva e as aberrações sexuais. Nessa época seu questionamento se resume a indagar como o ser humano, em seu inconsciente, é capaz de fazer sua escolha de objeto sexual. A escolha de objeto decorre de uma disposição ou é adquirida pelas experiências da vida?

O psicanalista chega a algumas conclusões e dentre elas à de que os tipos invertidos fazem recair sua escolha sobre objetos cuja natureza é sempre narcísica, sendo que a zona anal conserva aí sua importância.

Um dos pontos importantes de sua teoria é a descoberta da sexualidade infantil. As correntes sexuais atuam nas crianças de tenra idade, sem qualquer necessidade de estímulo de fora e a corrente principal do fluxo da pulsão é bloqueada pelo mecanismo de recalque. As crianças gozam de satisfação sexual quando começam a alimentar-se e essa experiência é repetida no ato de “chupar o dedo”, que “consiste na repetição rítmica de um contato sugador através da boca (ou lábios). Uma parte do próprio lábio, a língua ou qualquer outra parte da pele ao alcance pode ser tomada como o objeto sobre o qual este sugar se realiza” (FREUD, 1969, p. 184). Segundo Freud esse ato de sugar o dedo “é determinado pela busca de algum prazer que já foi experimentado e é agora lembrado” (ibid, p 186). Sobre essa lembrança ele cita a atividade de sugar o seio da mãe ou substitutos dele. Assim, os lábios se tornam uma zona erógena, cuja satisfação a princípio está ligada à necessidade de nutrição, a uma função de autopreservação e, se associa a uma sensação de prazer. “A necessidade de repetir a satisfação sexual desliga-se da necessidade de nutrir-se, quando aparecem os dentes e o alimento não é mais ingerido pela sucção, mas é também mastigado” (ibid, p 186-7). A criança usa uma parte de sua própria pele, isto é, o polegar, para realizar o ato de sucção e desta forma ela se proporciona uma segunda zona erógena. Freud conclui que a origem da manifestação sexual infantil se liga a uma das funções somáticas vitais: “ainda não se tem objeto sexual e é, assim, auto-erótica; e seu objetivo sexual é dominado por uma zona erógena” (ibid, p 187).

Conclui-se, então, que se constitui como zona erógena uma parte da pele ou membrana mucosa em que os estímulos de determinada espécie evocam uma sensação de prazer possuidora de uma qualidade particular. Todavia, algumas outras partes do corpo podem também ser marcadas pelo caráter de erogeneidade. Quanto ao objetivo sexual da pulsão infantil Freud enuncia que a necessidade de repetição da satisfação se

revela de duas formas: “por uma sensação peculiar de tensão, possuindo antes o caráter de desprazer, e por uma sensação de excitação que é centralmente condicionada e projetada sobre a zona erógena periférica” (ibid, p 189). A distinção entre uma zona erógena e outra diz respeito à natureza do expediente necessário para satisfazer a pulsão.

Com relação à zona anal a sexualidade pode se ligar a outras funções somáticas.

As crianças que utilizam a suscetibilidade à excitação da zona erógena anal se traem retendo as fezes até que seu acúmulo provoca violentas contrações musculares e, ao passarem pelo ânus, são capazes de produzir grande excitação da membrana mucosa. Isto causa sensações de dor e prazer (ibid, p 191).

As fezes passam a ser tratadas como parte do corpo do bebê e representam seu primeiro “presente” (*grifo do autor*): produzindo-as, a criança expressa sua concordância ativa com o ambiente que a rodeia e, retendo-as, sua desobediência. “De ‘presente’ as fezes passam mais tarde a adquirir o significado de ‘bebê’ – pois os bebês, segundo uma das teorias sexuais das crianças se conseguem pelo comer e nascem pelos intestinos” (ibid, p 191).

Assim, a vida sexual infantil é essencialmente autoerótica e encontra seu objetivo no próprio corpo do sujeito. Ainda exhibe pulsões componentes que aparecem independentemente das atividades das zonas erógenas, são as pulsões de escopofilia (olhar), exibicionismo, crueldade. Freud verifica que, para alguns, outras partes do corpo, tais como o pé ou os cabelos, podem ser fetichizados, isto é, são tomados como objetos de satisfação sexual. Como resultado final do desenvolvimento sexual, as pulsões parciais ficariam sob o primado de uma única zona erógena, encontrando um objeto sexual e um objetivo sexual, que se diferenciam nos dois sexos, masculino e feminino. A respeito do encontro com o objeto, a zona erógena principal na mulher seria o clitóris e no homem seria o pênis.

Em 1915, com *Os Instintos e suas vicissitudes*, Freud subordina o conceito de pulsão ao de estímulos aplicados à mente, que se originam dentro do organismo e exigem satisfação constantemente.

Alguns termos com referência à pulsão são examinados por Freud, tais como, pressão, finalidade, objeto e fonte.

Por pressão (*Drang*) de uma pulsão compreendemos seu fator motor, a quantidade de força ou a medida de exigência de trabalho que ela representa. A finalidade (*Ziel*) de uma pulsão é sempre satisfação, que só pode ser obtida eliminando-se o estado de estimulação na fonte da pulsão. O objeto (*Objekt*) de uma pulsão é a coisa em relação à qual a pulsão é capaz de atingir sua finalidade. É o que há de mais variável numa pulsão. Por fonte (*Quelle*) de uma pulsão entendemos o processo somático que ocorre num órgão ou parte do corpo, e cujo estímulo é representado na vida mental por uma pulsão (FREUD, 1969, p. 127-8).

Freud explica que a característica de exercer pressão é comum a toda pulsão, que embora a meta pulsional seja a satisfação poderá haver caminhos diferentes nessa busca; pode acontecer de a pulsão ser inibida em sua finalidade ou ter uma satisfação parcial. Quanto ao objeto, ele não é necessariamente algo estranho, podendo ser inclusive uma parte do próprio corpo do sujeito. O objeto poderá ser modificado quantas vezes forem necessárias no decorrer dos destinos da pulsão e às vezes poderá ocorrer de o mesmo objeto servir para a satisfação de várias pulsões simultaneamente. Ao longo do desenvolvimento da pulsão poderá ocorrer uma fixação do objeto com a pulsão.

Nesse artigo Freud faz uma distinção entre as pulsões do ego, ou autopreservativas e as sexuais. Em relação às pulsões sexuais conclui que emanam de várias fontes orgânicas, atuam independentemente uma da outra e alcançam sua síntese quando entram a serviço da função reprodutora. Logo que surgem, estão ligadas à pulsão do ego e dela se separam gradativamente, sendo que parte delas permanece ligada ao ego pela vida inteira. Quanto às vicissitudes pela qual a pulsão sexual passa no processo de seu desenvolvimento, Freud menciona: “Reversão a seu oposto, retorno em direção ao próprio eu (*self*) do indivíduo, recalque, sublimação” (ibid, p 132). Essas

vicissitudes, segundo Freud, são modalidades de *defesa (grifo do autor)* contra as pulsões.

Na reversão ao seu oposto ocorrem: uma mudança quanto à finalidade da pulsão, isto é, finalidade ativa (torturar, olhar), que é substituída pela finalidade passiva (ser torturado, ser olhado) e uma reversão de seu conteúdo, por exemplo, a transformação do amor em ódio.

O retorno em direção ao próprio eu é, segundo Freud, possível “pela reflexão de que o masoquismo é, na realidade, o sadismo que retorna em direção ao próprio ego do indivíduo, e de que o exibicionismo abrange o olhar para o seu próprio corpo” (ibid, p 132). A essência desse processo é, portanto, a mudança do objeto, ao passo que a finalidade permanece inalterada.

Todavia, a transformação por uma reversão e por um retorno em direção ao sujeito nunca implica toda a cota da pulsão, as fases de seu desenvolvimento coexistem lado a lado, ou seja, ficam restos e fixações. Freud comenta que, “a direção ativa da pulsão persiste, em certa medida, lado a lado com sua direção passiva ulterior, mesmo quando o processo de sua transformação tenha sido muito extenso” (ibid, p 135). Essa ideia de que num período ulterior de desenvolvimento de uma pulsão, seu oposto possa ser observado ao lado dela é assinalada pelo termo ambivalência, introduzido por Bleuler (ibid, p136).

A partir desse ponto de vista teórico interessamos por examinar o ponto de ligação entre o postulado freudiano do objeto e a extração do objeto, conceito elaborado na teoria lacaniana.

Observamos que as pulsões sofrem interferência, mas não têm acesso à linguagem e, por isso, jamais desenvolvem o campo do desejo. No campo pulsional o prazer está articulado ao significante. A noção de pulsão, na elaboração freudiana,

considera, por um lado, uma cota de afeto e, por outro, uma representação. Freud faz algumas observações a respeito das vicissitudes da pulsão. A ideia que representa a pulsão tem um destino geral que é ser afastada da consciência. E o afeto é inteiramente suprimido ou transformado em angústia.

Com essa noção de que o representante pulsional, ou seja, a ideia está afastada da consciência, o que se coloca como uma questão na análise é a emergência da manifestação do desejo do sujeito.

Lacan discute no *Seminário A Transferência (1901 – 1981)* que o analista não deve compreender a demanda do sujeito no nível consciente, porque “a demanda não é explícita. Ela é, mesmo, muito mais que implícita, ela é oculta para o sujeito, ela é como algo que deve ser interpretado” (LACAN, 1992, p.198). Segundo Lacan, “responder a demanda no plano de um discurso é exatamente aí, que está o viés, a armadilha” (ibid, p 199).

As relações da demanda do sujeito são ambíguas, por um lado, na fala do sujeito existe uma demanda mais-além que é a demanda de amor; por outro, existe um aquém da demanda que é o que se chama desejo.

O desejo tem um requisito fundamental, trata-se de uma concepção, que tem uma alteridade radical e, que só é possível se constituir a partir da perda do objeto. O que caracteriza a condição absoluta para o desejo se refere à especificidade do objeto *a*. Dito de outro modo, algo tem que restar da relação do sujeito com o Outro, como impossível de ser saciado, para que ele estabeleça relações de demanda com o Outro.

Lacan se aproxima de Freud quando formula a noção de objeto *a* com essa dimensão de resto. No Seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise livro 11 (1901-1981)* Lacan enuncia que,

o desejo se situa na dependência da demanda – a qual, por se articular em significantes, deixa um resto metonímico que corre debaixo dela, elemento que não é indeterminado, que é uma condição ao mesmo tempo absoluta e

impegável, elemento necessariamente em impasse, insatisfeito, impossível, desconhecido, elemento que se chama desejo (LACAN, 1998, p.146).

Com a linguagem algo fica perdido constituindo-se, dessa maneira, o sujeito falante como a conseqüência de uma dupla castração, linguística e corporal. “Pelo efeito da fala, o sujeito se realiza sempre no Outro, mas ele aí já não persegue mais que uma metade de si mesmo. Ele só achará seu desejo sempre mais dividido, pulverizado, na destacável metonímia da fala” (ibid, p. 178). A castração faz com que fragmentos de objetos, que são partes de nosso próprio corpo, possam aparecer de modo equivalente em qualquer lugar ou em qualquer pessoa ou coisa. Da dimensão de resto, o objeto *a* surge como causa lógica de nosso desejo.

Assim, na teoria psicanalítica, a realidade está estruturada no objeto *a* extraído a partir de algo, objeto perdido, causa do desejo e, na dimensão do mais gozar, recuperação do objeto. O sujeito busca reencontrar o que foi ejetado de si ou que perdeu. É com esse pensamento que Freud fala de seu neto, que, em sua tenra infância, brinca de um jogo, repetir os fonemas *fort-da* e, com isso, tentar subjetivar o aparecimento e o desaparecimento de sua mãe, objeto de amor pulsional.

Mais adiante, essa discussão será retomada e articulada à angústia. Por ora, faz-se necessário, ainda um pouco mais, trabalhar com a leitura de Lacan sobre o conceito de pulsão em Freud.

Nossa referência teórica para o estudo lacaniano sobre o conceito de pulsão em Freud será o *Seminário Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise livro 11(1901-1981)*. Lacan faz uma leitura da pulsão por uma via gramatical. “A pulsão só tem pertinência a certos sistemas lingüísticos, as três vias, ativas, passivas e reflexivas. Mas é apenas um invólucro” (LACAN, 1998, p.168). “O que é fundamental, no nível de cada pulsão, é o vaivém em que ela se estrutura” (ibid, p168).

Lacan nos mostra desde Freud que, uma parte do percurso pulsional, por exemplo, ver e ser visto, pode ser separada de seu vaivém.

É preciso distinguir a volta em circuito de uma pulsão do que aparece – mas também *por não aparecer (grifo do autor)*, - num terceiro tempo. Isto é o aparecimento, não que ali já houvesse um, a saber, o sujeito da pulsão, mas que é novo ver aparecer um sujeito. Esse sujeito, que é propriamente o outro, aparece no que a pulsão pôde fechar seu curso circular. É somente com sua aparição no nível do outro que pode ser realizado o que é da função da pulsão (ibid, p 169).

Lacan explica que a pulsão é parcial e seu alvo não é outra coisa senão seu retorno em circuito. Como no modelo do auto-erotismo; Freud fornece a metáfora de “uma só boca que se beijaria a si mesma. A instância pura da pulsão oral, fechando-se sobre sua satisfação” (ibid, p 170).

E indaga se o circuito da pulsão oral continua pela anal. “A passagem da pulsão oral à pulsão anal não se produz por um processo de maturação, mas pela intervenção de algo que não é do campo da pulsão – pela intervenção, o reviramento, da demanda do Outro” (ibid, p 171).

Segundo Lacan, a manifestação da pulsão está articulada ao modo “de um sujeito acéfalo, pois tudo aí se articula em termos de tensão, e não tem relação ao sujeito senão de comunidade topológica” (ibid, p 171).

A pulsão é algo que sai de uma borda, uma borda erógena, segue um trajeto em que contorna um objeto, o qual Lacan chama objeto *a*, faz seu retorno no corpo próprio, como sendo alvo. E onde está o sujeito? O sujeito está onde se situa o fechamento da pulsão. No fecho da pulsão o sujeito deve atingir a dimensão do Outro. Lacan ilustra essa ideia com a pulsão escópica.

O olhar é esse objeto perdido, e repentinamente reencontrado, na conflagração da vergonha, pela introdução do outro. Até aí o que é que o sujeito procura ver? O que ele procura ver é o objeto enquanto ausência. O que o voyeur procura e acha é apenas uma sombra, uma sombra detrás da cortina. O que ele procura não é, como se diz, o falo – mas justamente sua ausência, donde a preeminência de certas formas como objetos de sua pesquisa (ibid, p 173).

De modo que, é com a introdução do outro que a estrutura da pulsão aparece, “ela só se completa verdadeiramente em sua forma invertida, em sua forma de retorno, que é a verdadeira pulsão ativa. No exibicionismo, o que é visado pelo sujeito é o que se realiza no outro” (ibid, p 173).

E no caso da dor, o sujeito aparece aí no fecho da pulsão. Freud introduz a dor na pulsão sado-masoquista, “no momento em que o fecho se fechou, quando é de um pólo ao outro que houve reversão, quando o outro entrou em jogo, quando o sujeito tomou-se por termo terminal da pulsão” (ibid, p 173).

Sobre o objeto da pulsão, Lacan explica que,

O objeto da pulsão deve ser situado no nível do que chamei metaforicamente uma subjetivação acéfala, uma subjetivação sem sujeito, um osso, uma estrutura, um traçado, que representa uma face da topologia. A outra face é a que faz com que um sujeito, por suas relações com o significante, seja um sujeito furado (ibid, p 174).

Encontramos a definição de sujeito, nos seguintes termos, “O sujeito é um aparelho. Esse aparelho é algo lacunar, e é na lacuna que o sujeito instaura a função de certo objeto, enquanto objeto perdido. É o estatuto do objeto *a* enquanto presente na pulsão” (ibid, p 175).

Embora o sujeito esteja despercebido na fantasia, nos diz Lacan, “ele está sempre lá, quer seja no sonho, no devaneio, em não importa quais formas mais ou menos desenvolvidas. O sujeito se situa a si mesmo como determinado pela fantasia” (ibid, p 175).

Logo, o ato de evacuar que aparece no Homem dos Lobos interrompendo a cena do coito dos pais estaria fazendo o circuito da pulsão, defecar, ser defecado, se fazer ser defecado. Aqui, defecar passa de necessidade a pulsão, torna-se um ato erótico. Adiante, o ato de urinar no chão seria uma tentativa de sedução, e a governanta ao responder a ele com uma ameaça de castração, parecia compreender suas intenções. Podemos dizer, então, que o sujeito se introduz no campo do Outro como o objeto evacuado.

A pulsão é esse movimento psíquico em torno de um objeto que foi extraído de nosso corpo. No *Seminário A angústia, livro: 10*, Lacan, explicita que, o *a* precede o sujeito, trata-se de uma cessão subjetiva e, em torno desse momento se evidenciam os pontos de fixação da libido. Os objetos cedíveis encontram seus equivalentes em objetos fabricados pelo homem, tais como, o objeto transicional percebido por Winnicott, o sujeito fortifica sua posição de queda nesse objeto e, por ter o caráter de ser precedente, o *a* é aqui o suplente do sujeito. “A função do objeto cedível como pedaço separável veicula, primitivamente, algo da identidade do corpo, antecedendo ao próprio corpo quanto à constituição do sujeito” (LACAN, 2005, p. 341).

Segundo Lacan, “o *a* inaugura o campo da realização do sujeito e nele conserva, portanto, seu privilégio, de modo que o sujeito como tal só se realiza em objetos que sejam da mesma série do *a*, do mesmo lugar nesta matriz”. (ibid, p 344).

Como o sujeito é determinado pela linguagem e pela fala, ele começa no lugar do Outro, pois é lá que surge o primeiro significante. Na explicação de Lacan, “o significante é aquilo que representa o sujeito para um outro significante” (LACAN, 1998, p. 187). Em sua essência, por nascer com o significante, o sujeito nasce dividido.

No Seminário *Os quatro conceitos ...* Lacan nos fornece a noção de libido como lâmina. A lâmina “tem relação com que o ser sexuado perde na sexualidade, é, como o é a ameba em relação aos seres sexuados, imortal” (LACAN, 1998, p 186). “A libido é o que é justamente subtraído ao ser vivo pelo fato de ele ser submetido ao ciclo da reprodução sexuada. E é disso aí que são os representantes, os equivalentes, todas as formas que se podem enumerar do objeto *a*” (ibid, p 186).

Para que haja um reconhecimento do sujeito enquanto desejante é necessário que a demanda pulsional repouse no campo do Outro. O Outro funciona como significante, representa alguma coisa para alguém e instaura a questão, *que queres?*

Retome-se o que nos diz Lacan no *Seminário, A transferência, livro: 8 (1992)* sobre a relação da demanda e do desejo nas fases oral e anal.

Lacan situa o desejo à margem da demanda. Na demanda oral se cavou o lugar do desejo. “Se não houvesse a demanda, com o mais-além de amor que ela projeta, não haveria este lugar para alguém, de desejo, que se constitui em torno de um objeto privilegiado” (LACAN, 1992, p. 211). O objeto assume no erotismo humano o valor de ágalma, de maravilha, de objeto precioso. É na fase oral que encontramos as moções devoradoras pulsionais, a saber, o canibalismo. Segundo Lacan há aí, no canibalismo oral, um gozo que se pode imaginar correlativo à decapitação do parceiro. Esse modo de gozo, diz Lacan, aponta para a etologia animal e indica as intenções da natureza. “É o campo do vivo que permite observar a *Erkenung* (*grifo do autor*) imaginária, e este privilégio do semelhante que chega, em certas espécies, a se revelar como organógenos” (ibid, p 212). É preciso então um espelhinho para que no campo da fantasia o sujeito seja capturado pela imagem de um objeto.

Alega Lacan,

É claro que a imagem do outro imaginário como tal está ali, presente no fenômeno, e não é demais supor que algo ali se revele, mas será que isso equivale a dizer que seja alguma prefiguração, já ali, um decalque invertido daquilo que se apresentaria no homem como uma espécie de resto e de seqüela de uma possibilidade definida, das variações, do jogo, das tendências naturais? (ibid, p 213).

Esse gozo devorador aparece na fantasia humana como sinal de que a pulsão é paradoxal. E é aí que se delineia o campo do desejo. “Esse sinal é de que existe ali sincronia” (ibid, p 213). Que o sujeito goze onde lhe aprouver, isso só tem sentido, no valor assumido pela imagem virtual, naquilo que se mostra para nós, na imagem, como gozo a expensas do outro.

Lacan diz tratar-se de uma preferência, exemplificando que, “o louva-a-deus, a parceira fêmea, executa com suas mandíbulas o devoramento da extremidade cefálica

do parceiro macho” (ibid, p 213). Em outras palavras, é *isso* que ela ama. É na medida em que se ama *isso* (*grifo do autor*) que colocamos nas funções naturais, o senso moral.

A preferência dada ao gozo com relação a toda referência ao outro se descobre como a dimensão essencial da natureza – mas é por demais visível que este senso moral somos nós quem o trazemos. Só o trazemos na medida em que descobrimos o sentido de desejo como relação com aquilo que, no outro, é objeto parcial, e como escolha desse objeto (ibid, p 214).

Com o exemplo do louva-a-deus localizamos a preferência da parte sobre o todo. O objeto parcial ganha um valor erótico. “O que se perfila pela identificação recíproca entre o sujeito e o objeto do desejo oral vai, a experiência nos mostra de imediato, na direção de um despedaçamento constitutivo” (ibid, p 215). Lacan salienta que “o sujeito, no campo do Outro, não encontra somente as imagens de seu próprio despedaçamento, mas daí por diante, desde a origem, os objetos do desejo do Outro – a saber, os da mãe” (ibid, p 215).

Lacan vai definir a fase oral do seguinte modo, “É somente no interior da demanda que o Outro se constitui como reflexo da fome do sujeito” (ibid, p 215). A transição da fome ao erotismo passa pela preferência de um objeto.

Em relação à demanda anal, Lacan diz que ela, se caracteriza por uma completa reversão, em benefício do Outro, da iniciativa. Essa é a fase da ideologia normativa, da disciplina e, a demanda é exterior, está articulada ao campo do Outro. Nessa fase nasce o dom do objeto. “Nessa metáfora, o que o sujeito pode dar está extremamente ligado àquilo que ele pode reter, a saber, seu próprio dejetivo, seu excremento” (ibid, p 216). Mas há, diz Lacan, um ponto nessa fase em que o desejo se articula e se constitui fazendo do Outro sua própria lixeira. O homem se introduz no campo do significante como o objeto evacuado. “Aqui está, se posso dizer, o ponto zero de uma [...] do desejo. Ele repousa inteiramente ao efeito da demanda do Outro – o Outro decide isso” (ibid, p 217).

Em relação à fase genital encontramos, nesse texto lacaniano, a explicação de que, nessa fase, o único sentido que lhe pode ser dado é que o desejo deveria visar àquilo que não se demanda. Na dimensão do drama fálico o que se introduz é a dialética do ter e do ser. “O que ele não tem, aquilo que não está à sua disposição naquele ponto de nascimento e de revelação do desejo genital, nada mais é que seu ato. Ele não tem mais nada a não ser a promissória para o futuro. Ele institui o ato no campo do projeto” (ibid, p 218). O desejo assume aí a conotação de uma dívida simbólica.

Nesse texto Lacan faz uma distinção entre o objeto *a* e o falo. O falo não é homólogo ao objeto *a* imaginário. No objeto *a* decai a plenitude do Outro. O falo é um objeto privilegiado no campo do Outro. No nível do desejo genital, fase da castração, o *a* é o objeto da castração ($-\phi$), simboliza aquilo que falta ao Outro enquanto resposta à demanda. A função assumida pelo falo permite subjetivar algo que falta do desejo do Outro. O falo tem ligação ao Outro, o *a* não é uma ligação. Quando Lacan escreve o *a*, ele caminha na direção do gozo do corpo próprio.

1.2 - O erotismo anal e o paradoxo da castração.

No item anterior, desenvolvemos uma breve reflexão sobre o objeto e alcançamos a dimensão do objeto *a*, tal como formulou Lacan, como subtraído ao sujeito pelo significante. Isto equivale a dizer que o objeto *a* é um ser *a* que falta consistência. Esse objeto que condensa o gozo é o objeto da pulsão. O sujeito nasce a partir de um corte inaugural, em que algo se perde. Na condição de um ser barrado pela castração o sujeito surge como uma falta-a-ser. Essa perda suscita, no sujeito, a esperança de reencontrar, no campo do Outro, o objeto perdido.

Admitindo essa teoria e guiando-se por ela, Freud busca revelar em seus casos clínicos a que pulsões seus pacientes estão submetidos.

Na apresentação de seu caso clínico, “O Homem dos Lobos”, Freud demonstra estar às voltas com alguns aspectos de sua teoria. Dentre eles, podemos citar o mecanismo de defesa, o recalque. No esquema clássico freudiano sobre o recalque, este está ligado à rivalidade com o pai, rival onipotente, sancionado pelo temor da castração. O recalque tem, pois, dissociação entre a sexualidade e o eu (*moi*), processo duplo e que tem resultado normativo e feliz no período de latência. Mas, o retorno do recalque provoca as neuroses infantis que sobrevêm no período de latência.

Nesse caso clínico, a rivalidade com o pai está longe de ter se realizado e é substituída por uma relação que, desde a origem, se apresenta como uma afinidade eletiva com o pai. O Homem dos Lobos amava seu pai, quem era muito gentil com ele. O pai não é castrador nem em seus atos, nem em seu ser. Trata-se de um pai doente, mais castrado que castrador. Todavia, Freud nos diz que o temor da castração domina esse sujeito.

O modo como esse sujeito lida com a castração é uma problemática específica do caso. A posição do sujeito frente a castração é dupla e as duas posições são

antagônicas. Dominado pelo temor da castração, desde a infância, o sujeito se mostra numa posição de ambivalência pulsional.

Na análise com Freud, o sujeito relatava sonhos que pareciam concentrar-se ao redor do mesmo material, diziam respeito a ações agressivas por parte dele contra a sua irmã ou contra a sua governanta. Freud só pode fazer uma leitura correta dessas lembranças quando o paciente, de repente, se lembra de que, quando era ainda muito pequeno, a irmã o induzira a práticas sexuais. Segundo Freud, essas lembranças eram encobridoras de outro evento.

De acordo com essas fantasias, não era ele quem havia desempenhado um papel passivo em relação à irmã, mas, pelo contrário, fora agressivo, tentara vê-la despida, fora rejeitado e punido, e iniciara, por essa razão, o comportamento colérico do qual a tradição familiar tanto falara (FREUD, 1969, p. 34).

Freud relata que em relação às tentações da irmã, o menino recusa porque ela não lhe agradava como objeto sexual. “Ele manteve-se distante da irmã e, além disso, as solicitações desta logo cessaram” (ibid, p 38). Em outra ocasião, o menino começa a brincar com o pênis na frente da babá como uma tentativa de sedução, mas, ela o desilude dizendo que as crianças que faziam aquilo ficavam com uma ferida no lugar. Essa informação levou-o a diminuir sua dependência com a babá e mostrar-se irado com ela. “Não obstante, começou em segredo a procurar outro objeto sexual. Sua sedução dera-lhe o desígnio sexual passivo de ser tocado nos genitais” (ibid, p 39).

O menino inicia suas buscas sexuais e logo chega ao problema da castração.

Nessa época conseguiu observar duas meninas – a irmã e uma amiga dela – enquanto urinavam. Rejeitou a idéia de que via diante dele uma confirmação da ferida com a qual a babá o ameaçara e explicou a si mesmo que aquilo era o “traseiro frontal” (*grifo do autor*) das meninas (ibid, p 39).

O tema da castração não se estabeleceu com esse episódio, o menino encontrou outras alusões em tudo que ouvia. Segundo Freud, ele se ocupava com os problemas da castração, mas ainda não acreditava nela, nem a temia. Aparece aí então a observação

de Freud de que a vida sexual do menino volta a uma fase da organização pré-genital, assumindo um caráter anal-sádico.

Nas fantasias do menino aparecem conteúdos de meninos sendo castigados e surrados, levando pancadas no pênis. Freud conclui que esses meninos anônimos eram ele mesmo e que “seu sadismo havia-se convertido, portanto, em fantasia contra si mesmo e transformara-se em masoquismo” (ibid, p 41). Como dissemos anteriormente, para Freud, as tendências passivas haviam aparecido ao mesmo tempo em que surgiam as sádico-ativas e isso estava de acordo com a ambivalência do paciente.

Freud acrescenta, ainda sobre as tendências passivas de seu paciente, que estas estavam ligadas a outro problema, a solução do menino após ter sido rejeitado pela babá: ele começa a contemplar o pai como objeto sexual. “Esse objeto de identificação de sua corrente ativa tornou-se o objeto sexual de uma corrente passiva na sua fase sádico-anal” (FREUD, 1969, p. 42). A identificação foi substituída pela escolha objetal. O menino passou a forçar castigos e espancamentos por parte do pai, para dessa forma, obter dele a satisfação sexual masoquista que desejava.

Temos, então, com essa narrativa, uma idéia de como esse sujeito muda de posição no campo das identificações. Na presente pesquisa sobre esse caso clínico tomamos o trabalho de Agnès Aflalo, *Réévaluation Du Cas De L’Homme Aux Loups (1999)*, como fonte primária, por nele se encontrar uma elaboração teórica rigorosa sobre os modos de gozo no Homem dos Lobos.

Segundo Agnès Aflalo, Freud prova que o sujeito está identificado a uma mulher, tem uma atitude feminina frente ao olhar do pai e não reconhece a castração. Ela relata que alguns sintomas testemunham essa posição, como a mudança de caráter, e o componente masoquista do caráter exprime o desejo de ser satisfeito sexualmente pelo pai, como uma mulher. Só a partir do sonho que o sujeito é identificado à mãe castrada.

Ele recusa essa condição de castração para ser satisfeito sexualmente pelo pai (AFLALO, 1999, p.88 - 89 nossa tradução)¹.

Esse sonho do qual fala a psicanalista ficou conhecido como o sonho dos lobos. O sonho foi construído no período da infância, antes de seu quarto aniversário e marca uma divisão no caráter do menino, pois adveio daí uma forte ansiedade.

Sonhei que era noite e que eu estava deitado na cama. (Meu leito tem o pé da cama voltado para a janela: em frente da janela havia uma fileira de velhas noqueiras. Sei que era inverno quando tive o sonho, e de noite). De repente, a janela abriu-se sozinha e fiquei aterrorizado ao ver que alguns lobos brancos estavam sentados na grande noqueira em frente da janela. Havia seis ou sete deles. Os lobos eram muito brancos e pareciam-se mais com raposas ou cães pastores, pois tinham caudas grandes, como as raposas, as orelhas empinadas, como cães quando prestam atenção a algo. Com grande terror, evidentemente de ser comido pelos lobos, gritei e acordei (FREUD, 1969, p 45).

Freud comenta sobre esse sonho que “a única ação no sonho foi a abertura da janela, pois os lobos estavam sentados muito quietos e sem fazer nenhum movimento sobre os ramos da árvore, à direita e à esquerda do tronco, e olhavam para o menino” (FREUD, 1969, p. 45). Destacamos esse comentário freudiano porque ele é um elemento que será examinado, adiante, nas nossas interrogações sobre o caso. Serão investigados o ato de abertura da janela, a imobilidade e o olhar.

Em decorrência da intensa angústia e da mudança de caráter, o sonho com os lobos é considerado um evento traumático, e sua interpretação se produzirá ao longo de todo o tratamento. Antes do sonho o menino ama seu pai e se faz amado por ele, aspirando obter dele satisfação sexual. Segundo Freud, “a força desse desejo sexual tornou possível reviver um vestígio, há muito esquecido em sua memória, de uma cena capaz de mostrar-lhe como era a satisfação obtida do pai; e o resultado foi o terror da realização desse desejo” (ibid, p 52). Ao despertar do sonho, porém, sua organização sexual não se modifica, o menino continua na fase anal-sádica.

¹ Dès le changement de caractère, l'élection du père comme objet d'amour est patente, et la composante masochiste du caractère exprime le désir d'être satisfait sexuellement par le père, comme une femme. En effet, c'est seulement à partir du revê que le sujet est identifié à la mère castrée. Or, il refuse cette condition de la castation pour être satisfait sexuellement par le père. (p. 88-89).

Para Freud, o sonho oferecera a esse sujeito uma explicação preterida da cena que testemunhara na idade de um ano e meio, a cena de um coito a *tergo* dos pais, e dera-lhe também, uma explicação do papel desempenhado pela mulher no ato sexual.

Sob a influência da cena primária, chegou à conclusão de que a mãe ficara doente por causa daquilo que o pai lhe fizera; e seu medo de ter sangue nas fezes, de estar doente como a mãe, era a sua recusa a identificar-se com ela nessa cena sexual – a mesma recusa com a qual despertou do sonho. Mas o medo era também uma prova de que, na sua elaboração posterior da cena primária, colocara-se no lugar da mãe e invejara-lhe essa relação com o pai. O órgão pelo qual sua identificação com as mulheres, sua atitude homossexual passiva para com os homens, estava apto a expressar-se, era a zona anal (FREUD, 1969, p 99-100).

A partir daí Freud levanta a hipótese de que, nessa época, o medo da castração tenha existido lado a lado com uma identificação com as mulheres, por meio do intestino. E comenta que os distúrbios intestinais desse sujeito começaram muito cedo. Lembra-se de um episódio ocorrido com o paciente aos quatro anos e meio, “durante o período de ansiedade, aconteceu ter sujado as calças durante o dia. Ficou terrivelmente envergonhado e, enquanto o limpavam, queixou-se que não podia continuar a viver daquele jeito” (ibid, p 98). Freud observa que nesse lamento, o paciente repete as palavras de sua mãe. Logo em breve, o paciente fará uma ligação entre um comentário da mãe sobre disenteria e o sangue de suas fezes. O pavor que o menino sentiu permite a Freud colocar em efeito uma identificação do sujeito com a mãe, de cujas hemorragias o menino ouvira falar durante a conversa com o médico.

Sua atitude feminina em relação aos homens, que fora repudiada pelo ato de repressão, retraiu-se para os sintomas intestinais e expressou-se nos episódios de diarreia, prisão de ventre e dores intestinais, que eram tão freqüentes na infância do paciente. Suas fantasias sexuais posteriores, que se baseavam num conhecimento sexual correto, conseguiam, assim, expressar-se regressivamente como distúrbios intestinais (ibid, p.102).

Haveria então, por parte desse sujeito, duas posições antagônicas frente à castração, embora Freud admita que isso envolva uma contradição lógica, pois “um recalçamento (*Verdrangung*) é algo muito diferente de uma rejeição (*Verwerfung*)” (ibid,

p.102). Mesmo assim, ele considera possível que o recalçamento e a forclusão operem lado a lado.

Por um lado, o sujeito rejeita a castração e apega-se à teoria de relação sexual pelo ânus e, por outro, o sujeito reconhece a castração e se comporta de modo viril como o pai. Esse reconhecimento é atestado pela angústia do sujeito no momento do despertar do sonho dos lobos. Mas, a atitude viril está constituída sob o modelo da cena primária, de tal modo que, o paciente tem com a mulher a mesma atitude do pai com a mãe da cena primária.

Essas correntes sexuais colocam em ação uma oscilação no campo das identificações e, embora Freud faça este comentário de que o reconhecimento da castração é atestado no momento do despertar do sonho, ele acrescenta aí uma terceira corrente em atividade que se trata do fenômeno de alucinação ocorrido aos cinco anos de idade.

Quando eu tinha cinco anos, estava brincando no jardim perto da babá, fazendo cortes com meu canivete na casca de uma das nogueiras que aparecem em meu sonho também. De repente, para meu inexprimível terror, notei ter cortado fora o dedo mínimo da mão (direita ou esquerda?), de modo que ele se achava dependurado, preso apenas pela pele. Não senti dor, mas um grande medo. Não me atrevi a dizer nada à babá, que se encontrava a apenas alguns passos de distância, mas deixei-me cair sobre o assento mais próximo e lá fiquei sentado, incapaz de dirigir outro olhar ao meu dedo. Por fim, me acalmei, olhei para ele e vi que estava inteiramente ileso. (ibid, p. 108)

Enfatizamos que, no fenômeno de alucinação o menino permanece em uma posição de imobilidade, tal como os lobos no sonho. Freud estabelece uma equivalência entre dedo e pênis, de modo a ser possível uma tradução de que a castração opera aí, há o corte no dedo, mas é um corte alucinado. A castração é, então, reconhecida no real, no campo da alucinação. Agnès Aflalo menciona que, nesse caso, “o dedo funciona como um órgão de gozo” (AFLALO, 1999, p. 94).

Freud presume que essa alucinação tenha sido instigada conforme relato de seu paciente mais tarde. Trata-se da história de uma conhecida sua, “ela havia nascido com

seis dedos no pé e tivera esse sexto dedo decepado, em cada pé, por um machado, imediatamente após o nascimento. As mulheres então, não tinham pênis porque este lhe era cortado ao nascer.” (ibid, p.108) Nessa época, em que o sujeito chega a essas conclusões seu pai estava-se convertendo na figura aterrorizadora que o ameaçava com a castração. Embora as ameaças de castração com as quais se deparou tenham emanado de mulheres, mais tarde “foi de seu pai que ele veio a temer a castração” (ibid p. 109).

A identificação que fez, de seu pai com o castrador, tornou-se importante como sendo a fonte de uma intensa hostilidade inconsciente contra ele (atingindo o nível de um desejo de morte) e de um sentimento de culpa que reagia contra essa hostilidade. Até esse ponto, no entanto, ele estava se comportando normalmente – isto é, como todo um neurótico que está possuído de um complexo de Édipo positivo. O mais surpreendente, contudo, é que mesmo contra isso havia uma contracorrente operando nele, a qual, pelo contrário, considerava o pai como aquele que havia sido castrado e que apelava, portanto, para a sua simpatia (ibid p 110).

Nesse momento em que o sujeito é hostil ao pai o impulso é o mesmo contra Deus. O sujeito relaciona Deus com o excremento e lhe confere um outro significado, para além da comparação injuriosa. Por um lado, “cagar em Deus” significa dar-lhe um bebê ou conseguir que ele dê um bebê a alguém e por outro, uma espécie de ternura encontra expressão: “uma disponibilidade para renunciar à própria masculinidade, se, em troca disso, se possa ser amado como uma mulher”. (ibid, p106). Freud encontra aí o mesmo impulso para Deus, presente no sistema delirante do paranóico Schreber.

Na visão de Agnès Aflalo, Freud propõe resolver a castração considerando o eu e o sujeito descentrados. A feminilidade está do lado do sujeito e a masculinidade está do lado do eu.

Freud mantém que o primeiro tempo do paradoxo é aquele do não reconhecimento da castração da mãe. Ela é causada pela rejeição (*Verwerfung*) que deixa o sujeito numa posição feminina. No segundo tempo, ele irá reconhecer a castração da mulher. Aí o paciente se torna viril. A virilização está situada do lado do eu. Ela é produzida pela exigência da integridade narcísica. Não existe portanto o triunfo da virilidade. A virilidade do eu é passiva. Ela resulta da ação conjugada da rejeição e da exigência da

manutenção de uma unidade narcísica (AFLALO, 1999, p. 93 nossa tradução).
2

Para Freud havia nesse caso duas tendências sexuais em conflito, isto é, uma bissexualidade. Um dos impulsos sexuais estava do lado do eu e o outro feria o interesse narcísico do menino. “Em síntese, a infância desse sujeito fora marcada por uma oscilação entre a atividade e a passividade, a puberdade por um esforço de masculinidade e o período que se seguiu a sua doença, por uma luta pelo objeto dos seus desejos masculinos” (FREUD, 1969, p. 146-147).

O sonho dos lobos adquire, então, nesse caso, uma particularidade específica. A partir do sonho aparece a fobia e a libido toma o destino de três correntes sexuais que especificam a relação do sujeito com o gozo. Sob as duas correntes iniciais que expressam a posição paradoxal do sujeito frente à castração (recusa e aceitação), foi acrescida uma outra modalidade de negação: a *Verleugnung* (o desmentido). “O problema da castração é colocado em termo de decisão do sujeito de se separar ou não do gozo masturbatório, frente à falta real do pênis da mulher” (AFLALO, 1999, p. 90 nossa tradução)³. A autora explica que “não se trata apenas de uma rejeição da realidade da castração da mulher, mas de um deslocamento da significação do pênis a uma outra parte do corpo da mulher. Para Freud, essa parte do corpo da mulher, que recebe a significação do pênis é um fetiche” (ibid, p 90)⁴.

² Freud maintient que le premier temps du paradoxe est celui de la non reconnaissance de la castration de la mère. Elle est causée par le refoulement (*Verwerfung*) qui laisse le sujet dans une position féminine. Dans le second temps, il y aurait une reconnaissance de la castration de la femme. Alors, le patient se virilise. La virilisation se situe du cote du moi. Elle est produite par l'exigence de l'intégrité narcissique. Il n'y a pas pour autant triomphe de la virilité. La virilisation du moi est passive. Elle resulte de l'action conjuguée du refoulement et de l'exigence du maintien d'une unité narcissique. (p. 93).

³ Le problème de la castration est posé en terme de décision du sujet de se séparer ou non de l'objet de jouissance masturbatoire, face au manque réel du pénis de la femme. (p. 90).

⁴ Il ne s'agit pas seulement d'un rejet de la réalité de la castration de la femme, mais d'un déplacement de la signification du pénis à une autre partie du corps de la femme. Pour Freud, cette partie du corps de la femme qui reçoit la signification du pénis est un fetiche. (p. 90).

O temor da castração existe lado a lado com a identificação com as mulheres, por meio do intestino, há aí, então, uma regressão libidinal no nível anal. O intestino passa a ser erotizado e, assim, o pênis deixa de estar sujeito à castração.

Durante a enfermidade adulta o sujeito sofre de obstinadas perturbações na função intestinal. E durante o tratamento com Freud, acostumara-se aos enemas, que lhe eram administrados por um enfermeiro. Essa dimensão do objeto anal como modo de gozo é articulado pelo sujeito no fenômeno do véu. Aparece aí na relação do sujeito com o campo da realidade uma construção que, segundo Freud, estaria repetindo a situação à época da cena primária. Naquele momento, o sujeito desejava substituir a mãe e interrompe o coito dos pais com um ato de evacuação, produzindo, assim, na interpretação de Freud, o bebê-excremento.

Ele permanecia fixado à cena que teve um efeito tão decisivo na sua vida sexual. E constrói a seguinte frase: “O mundo, disse ele, estava oculto dele por um véu” (FREUD, 1969, p. 96) A interpretação freudiana é a de que, “o véu só foi rasgado numa situação: no momento em que, como resultado de um enema, uma evacuação intestinal passou pelo seu ânus. Sentiu-se, então, bem outra vez e, por um período muito curto, viu o mundo claramente.” (ibid, p 124) Freud comenta que essa cena retorna na noite do sonho, “O rompimento do véu era análogo à abertura dos seus olhos e à abertura da janela” (ibid, p 126).

Freud teve muita dificuldade para interpretar esse fenômeno do véu. E, pouco antes de concluir o tratamento com Freud o paciente comentou que lhe “havam dito que ele nascera com um âmnio e por esse motivo sempre se considerara uma criança especial, com sorte a quem nenhuma desgraça podia sobrevir” (ibid, p 125). Essa convicção permaneceu até o aparecimento de uma gonorréia. A infecção constituiu-se como um sério dano para o seu corpo. “O golpe foi demais para o seu narcisismo e ele

desmoronou” (ibid p 125). Freud observa que aí o paciente está repetindo um mecanismo que já colocara em ação.

O âmnio era o véu que o escondia do mundo e que escondia o mundo dele. Acreditava Freud que essa queixa era uma fantasia de renascimento, “mostrava-o outra vez de volta ao útero e era, na verdade, uma fantasia plena de desejos de fugir do mundo” (ibid, p 125).

Tem-se, aí, então, o significante “véu” velando o objeto pulsional, as fezes, objeto de gozo, que marca no sujeito sua falta-a-ser. “O excremento era a criança, como que nascida uma segunda vez, para uma vida feliz” (ibid, p 125). Porém esse ato, de renascer, estava associado à condição de que um homem lhe aplicasse um enema e essa exigência leva Freud a concluir que o desejo desse sujeito era o de nascer do pai.

Freud concebe, nesse caso, o Édipo exclusivamente na díade pai e filho e considera que o menino esteja em uma posição inconsciente feminina e, portanto, desenvolvendo um Édipo invertido.

O caso reúne vários aspectos da teoria freudiana em questão, mas Freud permanece com o diagnóstico de neurose obsessiva e guia-se pela ideia de que era necessário, para a recuperação de seu paciente, interrogar a lembrança da cena primária. Para Freud o significado da queixa do sujeito estava claro, havia ali dois fatores: “desejava poder estar de volta ao útero, não simplesmente para que então pudesse renascer, mas também com a finalidade de, ali, poder copular com o pai, obter dele satisfação sexual e dar-lhe uma criança” (ibid, p 126-7).

O desejo de nascer do pai (como ele acreditara, no início, que fosse o caso, o desejo de ser sexualmente satisfeito pelo pai, o desejo de apresentá-lo com uma criança – e tudo isso ao preço de sua própria masculinidade, expresso na linguagem do erotismo anal – esses desejos completam o círculo de sua fixação no pai. Neles o homossexualismo encontrou sua mais nova e íntima expressão (ibid, p 127)

Mas, essa fantasia de renascer seria uma espécie de eufemismo para a fantasia de relação incestuosa com a mãe. “As duas fantasias revelam-se como contrapartida uma da outra: dão expressão, conforme a atitude do sujeito seja feminina ou masculina, ao desejo de relacionamento sexual com o pai ou com a mãe” (ibid, p 127). De modo que, nesse caso, a fuga da realidade foi construída por uma fantasia de estar no útero e a via de sua recuperação por uma fantasia do renascimento.

Durante o tratamento, Freud põe em dúvida o diagnóstico de neurose obsessiva quando trata da relação do sujeito com o dinheiro.

De acordo com a teoria freudiana o dinheiro costuma ser relacionado ao prazer excretório. E, em relação a esse sujeito, suas relações com o dinheiro estavam perturbadas em grau particularmente grave, na época de sua enfermidade adulta. Freud diz, “era difícil dizer se devia ser chamado de sovina ou perdulário” (ibid, p 94). Essa relação do sujeito com o dinheiro impressiona Freud quando chega para o sujeito uma notícia da morte de sua irmã, “conforme relatou o paciente, ele mal sentiu qualquer sinal de dor”. (ibid, p.37). O aspecto da frieza e o modo com que pôde rejubilar-se friamente por haver-se tornado então o único herdeiro da propriedade levantam para Freud uma dúvida diagnóstica durante algum tempo. Freud comenta que a morte da irmã despertara para o sujeito uma cena de ciúmes vivida outrora. Na cena, o pai dá à irmã uma quantia em dinheiro e o paciente exige dela uma parte dele. A morte da irmã, segundo Freud, tem um único significado para o sujeito, “Agora sou o único filho” (ibid, p 105).

O tratamento desse sujeito com Freud durou de 1910 a 1914. Em fins de 1919, ele retoma a análise com Freud para resolver uma constipação histérica; aparentemente ele acreditava que poderia pagar esses meses de análise. Mas, naquela época ele necessitava de recursos, pois ele e sua família haviam perdido todo o dinheiro e posses com a revolução russa e, sua esposa estava doente. Freud se serve de um procedimento técnico

particularíssimo. Inicia uma coleta de dinheiro para seu ex-paciente, que tanto havia contribuído para os fins teóricos psicanalíticos. Essa coleta durou seis anos. E, ainda, estabelece um limite de tempo para a duração da análise. Esse forçamento temporal e a coleta de dinheiro vão contribuir para o desencadeamento da psicose do Homem dos Lobos. Retomaremos esse ponto na análise desse sujeito com Brunswick.

A segunda análise com Freud durou de 1919 a 1920. Freud, por sua vez, acometido por problemas de saúde o encaminha a Ruth Mack Brunswick.

No próximo item, o suplemento da análise do Homem dos Lobos com Ruth Brunswick será examinado. E, em seguida, a leitura de Lacan e outros autores sobre esse caso clínico.

1.3 – O olhar como objeto *a*.

Em outubro de 1926 o Homem dos Lobos se apresenta no consultório de Ruth Brunswick, sofrendo de uma ideia fixa de hipocondria. Lamentava-se de ser vítima de um dano sofrido no nariz, provocado pela eletrólise, que foi utilizada no tratamento para obstrução de glândulas sebáceas desse órgão. Diz a analista: “o dano, segundo ele, consistia alternadamente em uma cicatriz, em um furo, ou em uma pequena cavidade no tecido cicatricial. Haviam arruinado o perfil do seu nariz” (BRUNSWICK, 1976, p.180).

A analista comenta que durante o período da análise com ela o paciente se conduzia de modo anormal, não parecia ser o homem descrito por Freud, uma personalidade aguda, escrupulosa e atrativa; ao contrário, nessa complicada época, tinha um aspecto desalinhado, parecia fatigado e atormentado, como se o diabo o perseguisse, correndo de espelho em espelho para inspecionar seu nariz. Nas sessões analíticas falava como um selvagem, entregando-se a fantasias, completamente fora da realidade. Ele ameaçava matar a ela e a Freud, “ameaças que não soavam tão vazias como outras que estamos acostumados a escutar” (ibid, p 205). Ele seria capaz de qualquer coisa por causa de seu desespero.

Embora ele apresentasse esse comportamento perturbado, a analista, não acreditava que haveria algo novo a se revelar na análise com ela. Acreditava que a fonte dessa nova doença era um resíduo não resolvido da transferência com Freud.

O sintoma principal dessa última doença apareceu em fevereiro de 1924, quando o paciente começou a ter estranhos pensamentos sobre seu nariz. Sempre esteve insatisfeito com o nariz, durante a puberdade teve um catarro nasal que foi medicado pelo mesmo médico que mais tarde tratou de sua gonorréia. Durante sua análise com Freud o paciente procurava ajuda de um dermatologista vienense, que tratava de suas

glândulas sebáceas obstruídas. “É evidente então que o nariz havia sido sempre objeto de certa preocupação e descontentamento” (ibid, p 185).

Mas, agora, o paciente permanecia absorto no estudo do seu nariz. A vida passa a se centrar no espelho, objeto que ele utilizava constantemente, carregando-o no bolso e, através do qual examinava os poros para ver se aumentavam e para detectar o furo, isto é, o momento de seu crescimento e desenvolvimento. Desse modo, o véu de sua primeira doença, pelo qual o mundo se abria na evacuação, nesse momento, ele o cobria totalmente. Segundo a analista, “a queixa que continha o núcleo de sua identificação patogênica com a mãe era assim: assim me é impossível viver” (ibid, p181).

Todavia, essa queixa se mantinha instável em alguns momentos, sobretudo, quando lhe ocorria a ideia de que era um sujeito de sorte, sentia-se orgulhoso até de seu nariz, tinha um nariz sem defeitos. O paciente se agarrava à ideia de que algumas pessoas tinham verrugas – sua mulher havia tido uma no nariz durante anos – e, outras sardas e espinhas. Em outros momentos, o pensamento permanecia, “que terrível seria se tivesse uma verruga no nariz” (ibid, p 185).

Certa vez, a mãe do paciente chegou da Rússia e, ele observou uma verruga negra sobre o nariz dela. Em resposta a pergunta dele, ela disse que foi lhe recomendado extraí-la, mas os médicos estavam inseguros quanto à sua natureza devido às curiosas aparições e desapareções da mesma. “Porém o paciente observou que a mãe voltara hipocondríaca e temia correntes de ar, a poeira e toda classe de contaminações” (ibid, p184).

Em outra época, o paciente começou a ter dificuldades com seus dentes, era necessário fazer duas extrações e se tratava da primeira vez que o paciente perdia um dente. “O dentista que fez a extração e que profetizou que o paciente logo perderia sua

dentadura em conseqüência de sua violenta maneira de morder, se chamava Dr Wolf” (ibid, p 184).

Assim, podemos dizer que, ora o paciente estava estável ora se aparentava perturbado. As preocupações giravam em torno das glândulas sebáceas obstruídas, da espinha que observara no meio de seu nariz e dos dentes.

As correntes sexuais que atuavam desde a infância prosseguem lado a lado com os pensamentos conflitantes. Para exemplificar, em decorrência do terrível pensamento de ter uma verruga no nariz, reaparecem nele o sintoma da constipação e temores de se resfriar ou de ter uma pneumonia. Ele busca ajuda médica e sente alívio quando o médico relata estar sofrendo de uma doença renal. O paciente pensou: “Que bom que estou bem e o médico está doente” (ibid, p 186). Com o prazer obtido desse pensamento, pareceu-lhe que deveria ter um castigo, que consistiu em passar a mão ligeiramente sobre seu nariz. A ideia do castigo aparecia nas fantasias infantis e Freud interpretava que o sadismo se convertia em ideias contra si mesmo, transformando-se no masoquismo.

Não obstante, na enfermidade atual, o conflito é desestabilizador para o sujeito. Percebeu após se castigar, passando a mão no nariz, que havia ali uma espinha endurecida sobre a pele. O paciente foi até ao espelho e, “no lugar onde se encontrava a espinha havia agora um profundo furo. Adiante sua preocupação principal será: o furo irá curar-se? E quando?” (ibid, p 186). Passou a olhar-se com frequência no espelho, não encontrava prazer em nada e, mais tarde, começou a sentir que todo mundo olhava o furo do seu nariz.

Durante essa análise o paciente passa por uma peregrinação médica e sempre que os médicos lhe atestam que nada pode ser feito por ele, seu mundo se desmorona, às vezes ele chega a pensar em suicídio. Mas, ao lado desses impulsos, segue uma

contracorrente. Em certo episódio, ele procura um médico para tratar de seus sintomas nasais e este lhe diz que o sintoma era decorrente de uma glândula sebácea infectada e que nada poderia ser feito por ela; a fala do médico lhe é aterradora. Dirige-se então em busca de outro médico e este lhe extirpa a glândula sebácea. Durante o procedimento o paciente sentiu êxtase ao ver o sangue escorrendo pelas mãos do médico. “Se duas horas antes estava à beira do suicídio, agora um milagre o salvara do desastre” (ibid, p 189).

Todavia, o paciente permanece perturbado com o corpo e nada, nenhum procedimento médico o acalma. Ele insiste com os médicos sobre o diagnóstico, mas nenhum significativo, isto é, nenhum diagnóstico é tranquilizador. Os médicos, por sua vez, passam a se desinteressar pelas visitas do paciente e ele formula, “perseguido pelo destino e abandonado pela medicina” (ibid, p 190). A sensação de desespero que se apodera do paciente a cada vez que os médicos o deixam sem diagnóstico e conseqüentemente sem procedimento levam-no a olhar-se constantemente em seu espelho de bolso e a tratar de estabelecer a gravidade de sua mutilação.

Tudo isso induz o paciente a colocar em questão a ética médica e a questionar se seu dano irreparável no nariz não era fruto de negligência, de erro médico.

Esse aspecto do pensamento do Homem dos Lobos toma na análise com Ruth Brunswick uma dimensão delirante. A analista passa a questionar o caráter de ambivalência no pensamento do paciente, pois percebe que esta desconfiança com os médicos também era presente na análise com Freud. Em certos momentos, apontava Freud como seu único analista, em outros, considerava-o responsável por seus prejuízos.

A analista observa que os presentes em dinheiro que vinham de Freud eram aceitos pelo paciente como prova do amor de um pai por seu filho. “Deste modo o paciente se compensava da antiga humilhação que experimentara pelo fato de que seu pai preferira sua irmã. Essa atitude incluía idéias de grandeza” (ibid, p 197). O paciente

comentava sobre sua íntima relação com Freud, que era pouco usual em uma análise; tinha um caráter mais de amizade que profissional. Considerava-se “o filho favorito de Freud” (ibid p 19). A analista comenta que alguns procedimentos utilizados por Freud, como dar conselhos, mais tarde se revelariam pouco convenientes. Um dos conselhos de Freud versou sobre o não retorno do paciente à Rússia para salvar sua fortuna. Mais tarde, o paciente acusou Freud de ser o responsável por sua falência.

Esse aspecto do caso mostra como o paciente acreditava ser especial para Freud, assim como desejou ser o único herdeiro quando da morte de sua irmã. O sentimento de “ser especial”, sujeito de sorte, se misturava com ideias de que Freud, os médicos e dentistas o perseguiam. Assim, os sentimentos em relação à psicanálise, medicina e odontologia oscilavam entre a repulsa e a aceitação.

A analista observou que havia no sujeito um núcleo paranóico e, sua técnica consistiu em minar a ideia que o paciente tinha de si mesmo como filho favorito, haja vista que isso o protegia contra sentimentos de naturezas muito distintas. Como resultado das intervenções da analista os sonhos do paciente começam a mudar.

Após um sonho, o paciente conseguiu recordar os incidentes acontecidos na adolescência. Aos 13 anos, sofreu de um catarro nasal, seguramente psicogênico, cujo tratamento provocou uma acne generalizada. A pele ficou coberta de acne e o paciente recebeu o apelido, na escola, de Mops (cãozinho de focinho achatado). Nessa época um colega contraiu gonorréia e se converteu em objeto de horror para ele. Aos 17 anos e meio, ele também contraiu gonorréia e as palavras do médico: “trata-se de uma forma crônica”, produziram-lhe sua primeira crise. “A ameaça de cronicidade, o desalentou e proporcionou oportunidade para a formulação de pensamentos compulsivos sobre a presença ou ausência de gonococos: se existisse ele estava perdido” (ibid, p 202). Desse modo, a causa de sua angústia era uma doença nasal real. O segundo trauma, a

gonorréia também era real e a terceira doença, as cicatrizes no nariz, eram totalmente imaginárias.

Ao retomar com o paciente o sonho dos lobos, foi possível à analista construir a interpretação de que os lobos permaneciam imóveis sobre a árvore e olhavam fixamente o menino. Essa interpretação revela uma contradição: “era a criança quem olhava a seus pais e não os pais ao menino” (BRUNSWICK, 1976, p. 204).

Por suposto o sonho deriva sua significação central de seu conteúdo persecutório: para o paciente o lobo sempre havia sido o pai; e agora todos os pais, os doutores, tratam de apoderar-se dele para destruí-lo. Se a porta se abre (a janela original que permitia a observação do coito), os lobos o devoram (ibid, p 204).

“Com a destruição das idéias de grandeza apareceu toda sua mania persecutória” (ibid p 204). O paciente acreditava que todos os dentistas e os médicos o haviam tratado mal, estavam contra ele e, se estava novamente doente era porque Freud não o havia tratado bem. “Comparava constantemente a história de seu sofrimento com a de Cristo, a quem um Deus cruel – temido intensamente na sua infância – entregou a um destino semelhante” (ibid, p105).

Na infância, o olhar dos lobos que aparece nos sonhos faz com que, ao despertar, o sujeito se sinta olhado por todos, mas o sujeito consegue velá-lo através de suas construções fantasmáticas. Na enfermidade de adulto, o furo no nariz, elemento causador de angústia, faz aparecer o olhar na imagem especular e, nesse momento, o sujeito não dispõe de uma significação fantasmática para recobrir o olhar. O olhar aparece no real.

Na leitura de Antônio Quinet sobre o Homem dos Lobos encontramos a seguinte observação,

[...] Quando o olhar emergira no sonho dos lobos como objeto real, o sujeito fora afetado por angústia, e é em torno disso que Freud constrói toda a cena primitiva. O único ponto de real de toda a construção cênica do coito *a tergo* (*grifo do autor*) é esse olhar: o sujeito viu o coito e esse olhar voltou-se contra ele ao defecar e interromper a atividade sexual dos pais. Logo depois o sujeito, ao sair na rua, se sente olhado por todos. Nessa época, todo olhar atencioso,

indica sua analista, fazia com que ele se recordasse do sonho de angústia dos lobos, com seu caráter de pesadelo. É isso que aparecerá desvelado no episódio hipocondríaco. Lá onde se encontra a zerificação do falo, na imagem especular, lá se situará o olhar: todos olham o furo no seu nariz, precisamente o furo da imagem especular (QUINET, 2006, p. 147).

O psicanalista observa que há aí uma zerificação do falo, isso equivale a dizer que, no momento em que o sujeito precisou conferir uma significação, dar um sentido ao desejo do Outro isto não lhe foi possível, assim, o objeto *a*, nesse caso, o olhar apareceu ali onde deveria estar o vazio. O olhar confere sentido ao desejo do Outro, “todos me olham”... Podemos dizer que aí o olhar, se a castração vigora, simboliza a falta central expressa no fenômeno da castração. Essa significação para o olhar provoca no sujeito um sentimento de estranheza e, portanto, de angústia. O vazio essencial do mundo se dá a ser visto e assim, o que o sujeito experimenta é o estranho.

Na análise com Ruth Mack Brunswick, vê-se o sujeito oscilando entre momentos de estabilização e momentos de desequilíbrio. Verificamos que o desequilíbrio é localizado num ponto específico e faz emergir ideias delirantes de caráter persecutórias; daí o diagnóstico da analista de paranóia do tipo hipocondríaco. A hipocondria pertencente a uma psicose. Mas, a analista assinala que o sujeito em nenhum momento perdeu o sentido da realidade. Esse elemento instaura um impasse para a classificação de sua psicose, de que psicose se trata?

Essa pesquisa prosseguirá, e, no capítulo seguinte, os construtos teóricos lacanianos sobre o Homem dos Lobos e sua psicose serão estudados.

CAPÍTULO 2: O OBJETO *a* E SUA EXTRAÇÃO.

2.1 – O ÉDIPO E A PSICOSE DO HOMEM DOS LOBOS

Nosso estudo sobre a psicose está fundamentado na escrita de Jacques-Alain Miller sobre o tema. “O esforço de Lacan, a propósito da psicose, é fazê-la uma questão de sujeito. Isso quer dizer que não se trata de avaliar o louco em termos de déficit, ou de dissociação de funções” (MILLER, 1996, p. 164).

O sujeito é esse do qual isso fala. Tem de surgir de um punhado primário de significantes, coisa que a psicose paranóica evidencia. Essa psicose nos conduz, às origens do sujeito, à sua causação primordial. Nela, temos um sujeito que não desiste de sua convicção de que, *isso fala (grifo do autor)* dele. Trata-se de um discurso malévolos que demonstra que esse sujeito é visado (ibid, p 165).

Segundo Miller, essa descoberta, *isso fala dele*, pode ser captada na expressão de Clérambault, automatismo mental. Isso quer dizer que, toda palavra é emitida pelo Outro. O automatismo mental mostra que o pensamento se automatiza em relação ao sujeito, mostra que este é não tanto sujeito que fala, mas sujeito falado.

Durante muito tempo no ensino de Lacan, escreve Miller, a psicose foi articulada à forclusão do Nome-do-Pai. Em seguida, a invenção do objeto *a*, a função de gozo vai repercutir sobre sua teoria da psicose. “Se há algo a descoberto na psicose é a função do objeto *a*” (MILLER, 1996, p. 167). Miller faz uma leitura do caso Schreber pelo modo como esse sujeito lida com o corpo, “deixar largado”. Denota-se aí,

o momento de sua separação do Outro divino, momento de sofrimento atroz, de desamparo fundamental. Nele o sujeito se confunde com um objeto rejeitado. Em contrapartida, protege-se disso quando se força a pensar continuamente, e é no momento, como diz, de não pensar em nada, que ele se deixa largado (ibid, p 166).

Miller comenta que, aí aparecem, os dois termos destacados por Lacan na estrutura da fantasia, o sujeito do significante e o objeto *a*. Conclui, então, que “seria um erro reduzir o ensino de Lacan à função do campo da palavra e da linguagem. Essa posição permite dar conta de que *nem tudo é significante (grifo do autor)* na experiência” (ibid, p 167).

Neste capítulo alguns pontos lacanianos sobre a teoria da psicose serão examinados, a partir da sua leitura do Édipo freudiano. Como assinala Jacques-Alain Miller,

o texto de Freud sobre Schreber (1911), texto de referência sobre a psicose, é um texto anterior à elaboração de Freud sobre o Édipo, sobre o complexo de castração e mesmo sobre o narcisismo. Trata-se de um texto de 1911 e, é apenas depois dessa data que Freud estabelecerá numa posição decisiva, o complexo de Édipo, o complexo de castração e, em uma data mais próxima de 1911, o status do narcisismo (MILLER, 1996, p. 176).

E Lacan, ao abordar a teoria da psicose por volta dos anos 50, fará uma releitura do caso Schreber e a completará, isto é, acrescentará a noção de estrutura à teoria freudiana do Édipo. O Édipo é reescrito então em termos linguísticos.

Para Lacan, no triângulo edípico, Pai-Mãe-Filho, a função fálica toma o lugar do quarto termo, sendo aí correlata da função paterna. É preciso existir o Nome-do-Pai para que haja em seu lugar a função fálica.

Em termos de significante, se traduz como metáfora, isto é, um significante é necessário aí para efetivar um significado ou uma significação; nesse momento, vocês têm efetivamente a emergência do pai como significante – daí a expressão nome-do-pai. Analogamente, vocês têm o falo como significação do Falo (ibid, p 177).

Nesse período de releitura do Édipo, Lacan extrai alguns termos da linguística de Saussure, tal como, o termo “significante”. Pode-se dizer que aí Lacan é estruturalista, mas se trata de um estruturalismo radical, que se ocupa da conjunção entre a estrutura e o sujeito. Esta elaboração entre sujeito e estrutura não existe para os estruturalistas.

O sujeito de Lacan não é um dado inicial; o único dado inicial é o grande Outro. Assim, o sujeito se constitui no lugar do Outro que preexiste. A estrutura de Lacan captura o ser vivo como o ser que fala, e isso, traz consequências sobre seu corpo. A estrutura escraviza o sujeito, fragmenta-o em efeitos de significante. O significante tem um efeito de desvitalização sobre o corpo, mortifica-o.

Essa explicação, “o ser vivo é capturado pela estrutura”, aproxima-se da explicação freudiana da perda constitutiva do objeto, abordada no capítulo anterior. Em Freud o fundamental de sua teoria dos estádios é que cada um deles está organizado a partir de um objeto perdido. Jacques-Alain Miller comenta:

Tanto o seio, que é abordado a partir do desmame, como as fezes, que são abordadas a partir da relação anal, da captura dessa dimensão pela educação. Também a castração e o estágio genital, que está longe de ser uma plenitude em Freud, são abordados a partir do falo como perdido, como faltante. Isso constitui o núcleo da teoria do Édipo – que o falo, aí, também está fundamentalmente perdido. Não se trata, obviamente, do órgão real; a questão é saber que se trata do falo em sua dimensão simbólica e imaginária (MILLER, 1987, p. 25).

A tese freudiana é, então, esta de que o sujeito se constitui como uma falta-a-ser e o Édipo é o momento em que se constitui o sentimento de realidade. Lacan chama de estrutura essa orientação freudiana, e tem-se aí uma orientação contrária à da fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, que busca sempre um nível primário da experiência vivida incondicionada, isto é, uma experiência que não está sujeita a essa condição de uma falta-a-ser. Essa distinção será mais contemplada no próximo capítulo.

Nessa releitura do Édipo freudiano, utilizando-se da linguística, Lacan deixa claro que o falo é um significante sexual e não há ligação entre o falo e o órgão sexual masculino. O falo é um significante para os dois sexos. Trata-se de um significante da diferença sexual.

Sobre a função do pai, distinguem-se três momentos no ensino de Lacan. No primeiro momento, temos como referência, o texto, *Complexos Familiares (1938)*. Encontra-se aí o pai como *imago* paterna funcionando como um polo de idealização. Lacan falará então de **objeto paterno**. O objeto é primeiro a mãe e em seguida o pai. Para a criança, a mãe é o objeto do desejo, enquanto o pai é o objeto da identificação à custa do desejo.

No segundo momento, o pai é um significante. Nesse período de seu ensino, o Nome-do-Pai é uma metáfora que agencia no sujeito certo sacrifício. O significante

fálico se reduz a um sacrifício de gozo relacionado ao simples fato de que o sujeito é um ser falante. Assim, o Nome-do-Pai direciona o processo de significação, de significação fálica. Podemos dizer que a realidade sexual inconsciente é uma questão da relação entre a sexualidade humana e a combinatória de significantes.

Finalmente, no terceiro momento de seu ensino, apresenta-se a função paterna com a tese da *père-version*. A ênfase agora é a particularidade do gozo masculino e do gozo feminino que ele escreverá nas fórmulas da sexuação. Tais particularidades dizem respeito à relação de cada um (pai e mãe) com o objeto *a*, que resta não significantizado pela operação de falicização do gozo. Com a teoria da *perversion*, a função fálica mediará ou não a relação mãe-criança, dependendo da intervenção do pai a partir da singularidade de seu gozo. A *perversion* é, então, a versão do pai em sua relação com o objeto *a*.

Na tese da *perversion* a mulher está dividida entre a mãe, que dá ao filho um lugar em sua fantasia e a mulher, que ocupa uma posição de objeto na fantasia de um homem. Essa divisão da subjetividade materna é produzida pelo pai a partir do momento em que ele passa a funcionar no lugar de exceção diante da interdição do gozo. Do lado masculino temos a exceção à castração. O pai funcionando aí como não castrado será o ponto de exceção à regra fálica e, ao ocupar o lugar de exceção, ele irá encarnar a Lei castradora. Ao menos um não foi castrado e, assim, a castração valerá para todos os homens. Conforme o provérbio, “a exceção confirma a regra”.

Segundo a construção lacaniana, esse ponto de exceção à regra fálica não existe do lado das mulheres, não havendo assim a possibilidade de um universo do lado feminino. Cada mulher terá que se posicionar em relação à exceção, isto é, a mulher é *não-toda* submetida à castração. As fórmulas do lado feminino indicam que a mulher não se inscreve da mesma maneira que o homem, mas ao mesmo tempo, não prescinde

da lei do falo. Ela não está fora, mas também não está inteiramente submetida à lei simbólica.

Entre o *Seminário As psicoses* e a *Questão preliminar* Lacan estabelece uma relação entre o conceito de metáfora paterna e a castração, e aborda a entrada na psicose. A função do Nome-do-Pai é ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na significação, que é o significante materno. O resultado desse processo de substituição significativa é a emergência de uma nova significação: a significação fálica. Essa significação, no campo das neuroses, confere um sentido ao ser do sujeito, e implica uma subtração de gozo, fruto mesmo da interdição do incesto exercida pelo Nome-do-Pai no complexo de Édipo.

$$\begin{array}{ccc} \text{NP} & . \text{DM} & \rightarrow \text{NP} : \text{A} \\ \text{DM} & \text{X} & \text{Falo} \end{array}$$

Figura I: Fórmula da metáfora paterna

Fonte: LACAN, 1998, p. 563.

Nas psicoses, que têm como condição essencial a forclusão do significante do Nome-do-Pai, esse efeito de significação decorrente do processo de substituição significativa não opera, deixando o sujeito fora da significação fálica. Na ausência do Nome-do-Pai não se inscreve a lei da castração. “É num acidente desse registro e do que nele se realiza, a saber, a forclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro, e no fracasso da metáfora paterna, que apontamos a falha que confere a psicose sua condição essencial, com a estrutura que a separa da neurose” (LACAN, 1998, p. 582).

Nesse mesmo texto aparece o conceito de Um-pai como sendo justamente o chamado pelo sujeito ao Nome-do-Pai quando esse não pode ser inscrito no âmbito de

sua estrutura. A noção de Um-pai seria a de reconstituição para o sujeito de uma estrutura edipiana para a qual ele não tem resposta. Para que a psicose se desencadeie basta que Um-pai advenha no lugar onde o sujeito não pôde chamá-lo antes. Lacan extrai da clínica com mulheres psicóticas algumas situações cujo encontro com Um-pai vem desestabilizar o sujeito, a saber, a figura do marido para uma mulher com seu filho recém-nascido; a pessoa do confessor para aquela que, penitente, revela seu pecado; o encontro com o futuro sogro, para uma jovem enamorada.

Com a tese da *père-version*, deparamos com a ideia da forclusão do Nome-do-Pai como a falha na exceção paterna. E é aí que se localiza a noção lacaniana de que, para a psicose, poderá haver um empuxo-à-mulher. Se não existe a exceção paterna e, conseqüente, regra fálica, o sujeito psicótico será conduzido a um gozo fora dos limites fálicos, um gozo não delimitado, sem razão e aberto ao infinito. O gozo feminino infinito, dito *não-todo*, designa algo mais frouxo, um ata e desata que nunca se deixa amarrar inteiramente.

Na psicose há a inexistência da exceção paterna e o que deveria tomar o lugar do simbólico, surgirá no real. Não houve a inscrição simbólica de Um-pai abrindo-se aí as portas para o gozo desregrado e sem limites do empuxo-à-mulher.

A partir desse recorte sobre o Édipo na teoria freudiana e lacaniana vejamos alguns comentários de Lacan sobre a problemática da castração no Homem dos Lobos.

No *Seminário Os escritos técnicos, (livro: 1)*, Lacan faz comentários sobre a formulação freudiana de que “quando o temor da castração entra em questão nesse sujeito, aparecem sintomas, que se situam no plano que chamamos comumente anal, porque são manifestações intestinais” (LACAN, 1975, p. 55). Esses sintomas testemunham certa etapa da teoria infantil da sexualidade. Segundo a explicação freudiana, o sujeito tinha chegado a uma primeira maturação para realizar uma

estruturação genital da relação dos pais, “recusou a posição homossexual que é a dele nessa relação, não realizou a situação edipiana, recusou, rejeitou, tudo que é do plano da realização genital e retirou-se para as posições da teoria anal da sexualidade” (ibid, p 55). Freud constata então que “embora o sujeito tenha manifestado em seu comportamento um acesso, e não sem audácia, à realidade genital, esta permaneceu como letra morta para seu inconsciente, onde reina sempre a “teoria sexual” da fase anal” (LACAN, 1998, p. 388).

Lacan observa que na explicação de Freud não se trata nem mesmo de um recalque, visto que um recalque é outra coisa que um julgamento que rejeita e escolhe. “Para que o recalque seja possível, é preciso que exista um para-além do recalque, algo de derradeiro, já constituído primitivamente, um primeiro núcleo do recalcado, que não só não se revela, mas que, por não se formular, é literalmente como se não existisse” (LACAN, 1975, p. 56). Esse primeiro recalque é o centro de atração que chama para si todos os recalques ulteriores.

Lacan comenta que o próprio Freud diferencia de todas as outras essa realização da experiência genital na estrutura daquilo que acontece ao Homem dos Lobos. É algo singular, “o que ali está excluído da história do sujeito, e que ele é incapaz de dizer, foi preciso, para dar cabo disto, o acosso de Freud. É somente então que a experiência repetida do sonho infantil tomou o seu sentido, e permitiu não o revivido, mas a reconstrução direta da história do sujeito” (ibid, p 57).

No *Seminário As Psicoses*, Lacan retoma essa discussão e enfatiza que para o Homem dos Lobos a cena primária permanece não significantizada. Comenta que na *carta 52*, Freud admite que a *Verneinung* (*denegação*) primordial comporta uma primeira sinalização, *Wahrnehmungzeichen*, “é o primeiro registro das percepções; é totalmente inacessível à consciência e se organiza de acordo com associações por

simultaneidade” (FREUD, 1969, p. 209). “Ele admite a existência desse campo que chamo de significante primordial” (LACAN, 1985, p. 180). Lacan declara:

Para compreender isso, refiram-se ao que Freud constantemente levou em conta, a saber: que é preciso sempre supor uma organização anterior, pelo menos parcial, de linguagem, para que a memória e a historicização possam funcionar. Os fenômenos de memória pelos quais Freud se interessa sempre são fenômenos de linguagem. Em outros termos, é preciso já ter o material significante para fazer significar seja o que for. No *Homem dos Lobos (grifo do autor)*, a impressão primitiva da famosa cena primordial permaneceu lá durante anos, não servindo para nada, e no entanto já significante, antes de ter o direito de exprimir seu efeito na história do sujeito. O significante é, pois, dado primitivamente, mas ele não é nada enquanto o sujeito não o faz entrar em sua história, que toma sua importância entre um ano e meio e quatro anos e meio. O desejo sexual é com efeito o que serve ao homem para se historicizar, na medida em que é nesse nível que se introduz pela primeira vez a lei (ibid, p 180).

Lacan discute o comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud. “A elaboração do texto de Freud pelo Sr Hyppolite mostrou-nos a diferença de níveis da *Behajung*, da afirmação, e da negatividade enquanto ela instaura num nível inferior a constituição da relação sujeito-objeto” (LACAN, 1975, p. 72). A *Behajung* é o que Freud enuncia como “o processo primário em que o juízo atributivo se enraíza, e que não é outra coisa senão a condição primordial para que, do real, alguma coisa venha se oferecer à revelação do ser, ou, para empregar a linguagem de Heidegger, seja deixado ser” (LACAN, 1998, p. 389).

A *Verwerfung* corta pela raiz qualquer manifestação da ordem simbólica. Assim, no *Homem dos Lobos* a forclusão, *Verwerfung* – “o plano genital sempre foi para ele como se não existisse, literalmente. Essa rejeição fomos levados a situá-la no nível, eu diria, da *não-Bejahung*, porque não podemos colocá-la, absolutamente, no mesmo nível do que uma denegação” (LACAN, 1975, p. 73). De tal forma que, para esse sujeito essa *Bejahung* não se produz, e nada, pois, é manifestado no registro simbólico, havendo aí então a abolição do simbólico.

O único traço que dele tenhamos, é a emergência, de modo algum na sua história, mas verdadeiramente no mundo exterior, de uma pequena alucinação. A castração, que é precisamente o que para ele não existiu, manifesta-se sob a forma do que ele imagina – ter se cortado o dedinho, tão profundamente que só se segura por um pedacinho de pele (ibid, p 73).

Segundo Lacan é isto que Freud nos disse: “o que o sujeito assim suprimiu (*Verworfen*) da abertura para o ser, dizíamos, não será reencontrado em sua história, se designarmos por esse nome o lugar onde o recalcado vem a reaparecer” (LACAN, 1998, p. 390). Conclui: “o que não veio à luz do simbólico reaparece no real” (ibid, 390).

Em relação ao Homem dos Lobos, comenta ainda que “o sujeito não é de modo algum psicótico. Só tem uma alucinação. Poderá ser psicótico mais tarde. Nesse momento da sua infância, nada permite classificá-lo como um esquizofrênico, mas se trata de um fenômeno de psicose” (LACAN, 1975. p 74). A esse fenômeno Lacan chama de “um real primitivo, um real não-simbolizado” (ibid, p74). E no seminário *As Psicoses* Lacan assevera que na alucinação episódica, “mostram-se as virtualidades paranóicas do homem dos lobos” (LACAN, 1985, p. 57).

Posteriormente, ao formalizar a forclusão como a exclusão do significante do Nome-do-Pai, Lacan define a importância do significante paterno como a de um ponto de estofa essencial entre o significante e o significado. O significante paterno é o que permite a produção de significações. Lacan admite ainda que o Nome-do-Pai se reduplica, “é preciso admitir que o Nome-do-Pai se reduplica, no lugar do Outro” (ibid, p 584-55).

O conceito de pai, como se viu, atravessou diferentes formulações e isto foi necessário para que, na década de 70, a partir da teoria dos nós borromeanos, Lacan operasse com a ideia de pluralização dos nomes do pai. O pai como metáfora faz ponto de *capiton*, enquanto o Nome-do-Pai como suplência faz nó. A ideia do nó é a de certa amarração dos registros Simbólico Imaginário e Real por um quarto termo funcionando como o Nome-do-Pai que Lacan chamou de *sinthoma*. Há aí uma mudança de perspectiva e para percorrê-la é necessário discutir o estatuto topológico do gozo do Outro, percorrer a noção de ex-sistência, isto é, de que existe um significante que não é

do Outro, do discurso universal, um significante suplementar, diferente dos outros, impossível de negativizar e que tem valor de real; significante assemântico da psicose, letra morta. Desse modo, será possível alcançar a novidade clínica quanto ao gozo.

Na década de 50, os elementos cruciais para se pensar as estruturas clínicas como o Nome-do-Pai e o falo, servirão, na década de 70, com a topologia borromeana, para articular soluções singulares que fogem a uma possível regra geral da domesticação do gozo.

Examinaremos de modo breve os ensinamentos da segunda clínica lacaniana, em que Lacan lança mão de uma nova estrutura topológica, que é o nó borromeano. Encontramos com Fabián Schejtman, *La trama del sintoma y el inconsciente*, uma evolução do pensamento lacaniano que se estende entre os Seminários *RSI* e o *Sinthoma*.

Segundo o autor, Lacan propõe a escritura em nós dos registros, Simbólico, Imaginário, Real e, relaciona-os à tríade freudiana, inibição, sintoma e angústia. Assim, “o sintoma se posiciona como efeito do Simbólico no Real, a angústia como um transbordamento do Real sobre o imaginário do corpo e, por fim, a inibição como uma detenção produzida pela intrusão do Imaginário no Simbólico” (SCHEJTMAN, 2006, p. 120, nossa tradução)⁵.

Com a ideia do nó, escreve Fabián, Lacan liga “o gozo fálico entre Real e Simbólico (fora do corpo), o gozo do Outro entre Real e Imaginário (fora da linguagem) e, o sentido – ou gozo-sentido – {jouis-sens} entre Simbólico e o Imaginário. Por fim, o

⁵ El sintoma se situa como efecto de lo simbólico em lo real, la angustia como un desborde de lo real sobre lo imaginário –del cuerpo- y, por fin, la inhibición como una detención producida por la intrusión de lo imaginário en lo simbólico.

objeto *a*, como mais-de-gozar, inscreve-se, na interseção entre os três registros” (ibid, p 123, nossa tradução).⁶

A estrutura dos nós permite pensar o Édipo para além de uma metáfora. Lacan passa a indagar se seria necessário referir-se à função suplementar, que se diz do pai, para que, Simbólico, Imaginário e Real se mantenham atados. No *Seminário RSI* o sintoma (*sinthome*) é um dos nomes do pai, uma das três formas de nominação que ata os registros soltos e, no *Seminário 23* o pai é um sintoma ou um *sinthome*, ao que parece, entre outros possíveis.

Com essa perspectiva o termo *sinthome* alcança sua estabilidade conceitual, sua função específica é a de reparar a falha do nó. É, então, um elo suplementar que remenda o erro do nó. Ele está mesmo no lugar onde o nó falha. O inconsciente revela-se aí como Real. O inconsciente Real, se distancia da articulação significativa provedora de efeitos de sentido, ligando-se ao sem-sentido da letra.

Verificamos com o segundo ensino de Lacan que, no campo estrutural, neurose – psicose – perversão, pode haver transformações, sem haver rupturas, pois tem um fio que amarra os registros. Segundo Lacan, a introdução dos nós sugere que eles sustentam um osso, um *ossobjeto* (LACAN, 2007, p.141). “É isso que caracteriza efetivamente a letra com que faço acompanhar esse *ossobjeto*, a saber, a letra pequeno *a*. Se reduzo esse *ossobjeto* a esse pequeno *a*, é precisamente para marcar que a letra, nesse caso, apenas testemunha a intrusão de uma escrita como outro com um pequeno *a*” (ibid, p 141).

A escrita, nesse caso, vem de um lugar diferente daquele do significante, do traço unário. Com o nó borromeano Lacan dá outro suporte à escrita.

⁶ Se ubica así al goce fálico entre real y simbólico (fuera-de-cuerpo), al goce del Otro entre real e imaginário (fuera-de-lenguaje) y al sentido –incluso como goce-sentido {jouis-sens} entre simbólico e imaginario. Por fin, el objeto *a*, como plus-de-gozar, se inscribe en la intersección entre los tres registros.

Encontramos com Antônio Quinet, *Psicose e Laço Social* (2006), uma explicação sobre a paranóia fundamentada na teoria dos nós. Na última definição de Lacan, “A paranóia é um visco imaginário... É uma voz que sonoriza o olhar que aí é prevalente. É um assunto de congelamento de desejo” (LACAN *apud* QUINET, 2006, p.106). Na paranóia, o sujeito é colado ao Imaginário, o que não ocorre na esquizofrenia. Assim, na paranóia, o sujeito está no centro dos olhares.

O congelamento do desejo, por sua vez, diz respeito à fixação de uma imagem que não se dialetiza e à retenção do significante ideal, que não permite o deslizamento metonímico do desejo. O paranóico é um ser visto, ele é mais visto do que vê. A prevalência do olhar, sendo ele acompanhado ou não por vozes alucinatórias, faz o paranóico não só sentir-se transparente (em seus pensamentos e atos), mas também situar-se no centro do interesse e do conhecimento de todos (QUINET, 2006, p. 116-117).

Quinet comenta que, em 1966, Lacan apresenta uma definição mais precisa da paranóia, “a identificação do gozo no lugar do Outro. É o olhar desse Outro consistente e gozador que acossa o sujeito perseguindo-o em todos os cantos e em todas as horas. Trata-se do objeto em sua versão mais-de-gozar” (ibid, p 117).

E no *Seminário A Angústia*, Lacan abordou a questão do objeto *a* e afirmou que o pai, ao contrário do que enuncia o mito religioso,

não é *causa sui* (*grifo do autor*), mas é o sujeito que foi longe o bastante na realização de seu desejo para reintegrá-lo em sua causa, seja ela qual for, para reintegrá-lo no que há de irredutível na função do *a*. Não há nenhum sujeito humano que não tenha como se colocar como objeto, um objeto finito a que estão presos desejos finitos, os quais só assumem a aparência de se infinitizar na medida em que, ao fugir uns dos outros para cada vez mais longe de seu centro, afastam o sujeito mais e mais de qualquer realização autêntica (LACAN, 2006, p. 365 -366).

Interessa então examinar como o objeto *a* aparece articulado na psicose.

2.2 – O OBJETO NA PSICOSE

Para o exame dessa questão, a referência teórica será, sobretudo, o texto *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose (1955-56)*, momento em que Lacan retoma a análise do conceito de *foraclusão* para situá-lo como sendo a questão preliminar a todo tratamento possível da psicose.

Em *Suplemento topológico a “Uma questão preliminar...”,* Jacques-Alain Miller comenta “que a teoria do objeto *a* está ainda por vir no momento de redação desse texto” (MILLER, 1996, p. 121). Porém, a *foraclusão* do Nome-do-Pai não é a totalidade da teoria de Lacan nesse momento.

A *foraclusão* revelada como falha na estrutura simbólica ressoa sobre a estrutura imaginária, ela a dissolve, a conduz à estrutura elementar chamada estágio do espelho. E parece-me que aí estão duas noções inseparáveis na análise lacaniana. Uma vez revelada a falha na *foraclusão* do Nome-do-Pai ela implica a regressão especular (ibid, p 122- 123).

Essa regressão ao estágio do espelho enquadra uma profusão de fenômenos delirantes que são evidenciados no caso Schreber. E ao isolar esses dois mecanismos, *foraclusão* e regressão, verifica-se o princípio da construção do esquema chamado *R*. Trata-se de dois triângulos, sendo que um deles reduz as funções principais do Simbólico, e o outro, as funções essenciais do Imaginário. “A função do Nome-do-Pai corresponde, no escrito de Lacan, à necessidade de fazer pontos de basta na ordem simbólica e na medida em que opera a metáfora paterna, ele é o significante que detém o deslizamento da significação” (ibid, p 124).

Que a falta do nome-do-pai no significante abra no significado um furo que corresponda à significação fálica, que daí se siga uma dissolução da estrutura imaginária que chega a desnudar a relação especular em seu caráter mortal, onde proliferam os fenômenos duais de agressividade, de transitivismo, mesmo de despersonalização, isso não nos permite nesse nível, entretanto, a meu ver, falar de não-estrutura ou de a - estrutura, uma vez que certamente também, em todo caso em Schreber, o delírio enquanto metáfora delirante vem substituir a metáfora paterna, estabilizando sob uma forma inédita significante e significado (ibid, p 124).

Na visão de Jacques-Alain Miller esse texto *Uma questão preliminar...* consagra a determinação significativa nas psicoses. Lacan evidencia aí uma análise estrutural, isola a estrutura combinatória da relação do sujeito ao Outro e esquematiza a articulação do Simbólico, Imaginário e Real.

Para Lacan é fundamental a entrada de um terceiro elemento, o Simbólico enquanto Nome-do-Pai, como elemento que organiza a estrutura da linguagem, como existência que sustenta a ordem que impede a colisão responsável pelo desencadeamento psicótico. Não obstante, é preciso salientar que os esquemas *R e I* utilizados por Lacan em *Uma questão preliminar...*, permitem localizar o desencadeamento da psicose clássica, schreberiana.

A psicose do Homem dos Lobos é uma ilustração do Φ (significação fálica abolida), psicose com manifestações corporais, sem ter propriamente manifestações do ρ (ausência de encontro com Um-Pai). Para esse sujeito, com a elisão do significante fálico, o que se encontra é um distúrbio do Imaginário. Um recorte do texto de Antônio Quinet sobre o Homem dos Lobos apresenta uma explicação sobre seu distúrbio imaginário bastante elucidativo:

[...] A elisão do significante fálico tem aqui, como efeito clínico, a produção de um distúrbio do imaginário, ou seja, da imagem especular que se manifesta no fato do Homem dos Lobos pensar que em seu corpo há um furo que vai ser olhado o tempo todo. Ora, o que possibilita a estabilidade especular é o Simbólico e a falta constitutiva do sujeito. Falta essa que não se vê, e que corresponde à significação fálica produzida pela metáfora paterna. Como essa falta não está inscrita no Homem dos Lobos (ρ), o que há é o retorno do falo elidido, justamente lá onde deveria se situar a falta invisível. Esse falo elidido retorna fazendo irrupção e causando um furo na imagem especular, na imagem do corpo. A falta que normalmente não se vê no neurótico aparece aqui sendo vista, e vai se manifestar justamente no órgão que representa, para o paciente, o pênis, ou seja, o nariz (QUINET, 2006, p. 144).

Nesse caso a multiplicação dos olhares, proveniente da não-extração do objeto testemunha o quanto os objetos são consistentes na psicose. O que se percebe nesse sujeito são manifestações corporais. E como o falo é o significante do sexo, as ideias

delirantes ligadas à sexualidade e ao corpo são sinais da presença de Φ_0 . Contudo, a discussão sobre as psicoses apresentada em *Uma questão preliminar...* interessa aqui porque auxiliam na investigação da estrutura da psicose e de como, no sujeito psicótico, o campo da realidade se encontra remanejado e, o sujeito identificado à posição de objeto. É o que Lacan tenta demonstrar no Esquema chamado *I*. Nesse esquema tanto o Nome-do-Pai como a significação fálica se encontram suprimidos e no lugar de dois triângulos, se localizam duas linhas.

Com o esquema *I*, Lacan nos mostra a posição do sujeito ali onde há o buraco no campo do significante. A forclusão do NP (P_0) acarreta a ausência da representação do sujeito (S) pela imagem fálica (Φ_0) desequilibrando a relação entre o Real, o Simbólico e o Imaginário. O ponto *i* do Eu delirante substitui o sujeito, enquanto o Ideal do Eu (I) toma o lugar do Outro. “Toda a espessura da criatura real, ao contrário, interpõe-se para o sujeito entre o gozo narcísico de sua imagem e a alienação da falta em que o Ideal do eu assumiu o lugar do Outro” (LACAN, 1998, p. 578).

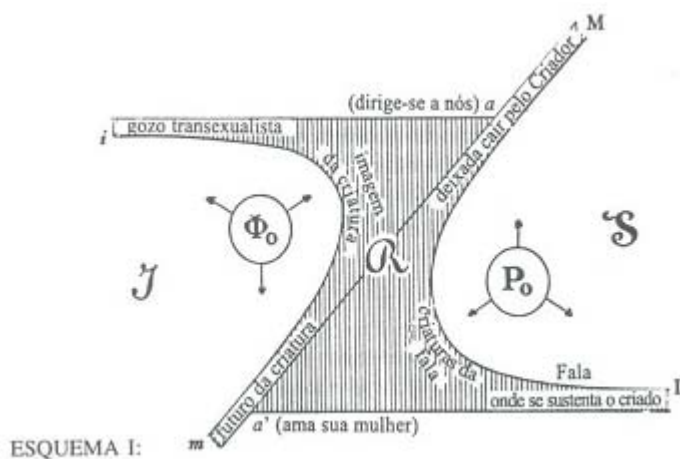


Figura 2: Esquema I

Fonte: Lacan, 1998, p 578

Assim, a forclusão do significante paterno forma um redemoinho do lado simbólico, ao qual corresponde um outro redemoinho do lado imaginário. Esses dois

buracos encurvam as linhas *mi* e *MI*, remetendo ao infinito os quatro referenciais fundamentais do sujeito, *m,i*, *M* e *I*, vindo este último, o criado (*I*), a assumir o lugar em *P*, enquanto o Criador designa-se por esse “deixar largado”, na medida em que, no lugar do significado do Desejo materno (*DM*), aparece o *abandono fundamental* do sujeito submetido a esse Desejo. Isto culmina nas *criaturas da fala*, que contornam o furo cavado no campo significante pela forclusão. É em torno deste buraco em que falta ao sujeito o apoio da cadeia significante inconsciente que se trava a luta em que o sujeito se reconstrói. “O que afirmamos aqui é: ao se reconhecer o drama da loucura, põe-se a razão em pauta, *sua res agitur*, porque é na relação do homem com o significante que se situa esse drama” (ibid, p 581).

Na explicação de Jacques-Alain Miller, o Criador, no esquema de Lacan, figura sob a forma da letra *M* e nesse sentido, a mãe que aí figura é o protótipo do Nome-do-Pai. “Ela realiza assim sua primeira simbolização por sua ausência, e o vai-e-vem que a estrutura é reencontrado em todas as páginas do texto de Schreber” (MILLER, 1996, p. 131).

Não obstante, seguir a via desse texto a partir das noções de objeto *a* e do mais-de-gozar, que adveio mais tarde, em torno de 1967 é marcar a entrada na psicose com o sujeito reduzido à sua miséria, ocupando o lugar de objeto *a*. “O que figura sobre esse esquema, o *deixar a criatura largada*, talvez nos induza a considerar Schreber como não ocupando um outro lugar além daquele do objeto *a*” (MILLER, 1996, p. 129).

Lacan evidencia, nos anos seguintes à escrita desse texto, que essa ameaça, que é o tema fundamental de Schreber, “deixado largado”, é, ao mesmo tempo, seu preenchimento de gozo.

A estabilização do quadro psicótico, representada no *Esquema I*, é atribuída aos elementos do delírio que vêm ocupar os lugares vazios das identificações imaginária e

simbólica. Schreber pôde, sob algumas condições, circunscrever o campo da realidade; essa circunscrição funcionou por um tempo, e a ênfase da estabilidade foi atribuída ao conteúdo delirante, que o levou à construção de uma metáfora delirante, isto é, uma versão psicótica da metáfora paterna da neurose.

No Homem dos Lobos, não se verifica essa dimensão do corpo largado, ao contrário, tem-se um sujeito às voltas com os fenômenos de corpo. E sobre os momentos de estabilização a hipótese é a de que a ideia de ser o filho predileto de Freud lhe permitiu a construção de um nome de gozo, Homem dos Lobos, que o tornou célebre. A disposição atípica para a análise nos parece ter sido o ponto de estabilização, isto é, o sujeito se estabiliza sob transferência; o analista opera aí como *sinthoma*.

Ao tratar do gozo feminino na transmissão da passagem de sua análise em *Patu, a mulher abismada*, Ana Lúcia L. Holck comenta sobre a falta e o furo. O correlato da falta sob o regime do ter ou não ter se constitui por referência ao falo. E como abordado anteriormente, a regra fálica está do lado dos homens, constituída a partir da exceção. Do lado das mulheres o falo não é o referente e o conjunto das mulheres é ilimitado e infinito, portanto, não há a falta, mas, o furo. “Não estamos mais no regime do ter ou não, nem com o falo, mas com o objeto *a* na inconsistência do *não-todo*” (HOLCK, 2008, p. 74). Como dito antes, em seu último ensino, Lacan isola o gozo como da ordem do real, isto é, ex-sistindo ao sentido. Isso marca uma diferença em relação ao ensino anterior, quando se fala da falta.

Para o Homem dos Lobos o objeto olhar aparece consistente ali onde deveria aparecer a falta. Poder-se-ia formular, a partir da constatação desse ponto em que o sujeito desata, que ele estaria do lado feminino, das fórmulas da sexuação, abrindo as portas para o gozo sem limites do empuxo-à-mulher?

Sobre a feminização de Serguei, foram extraídas algumas observações do trabalho de Agnès Aflalo. A psicanalista comenta que, segundo a versão do Édipo invertido, o sujeito ocupa uma posição feminina frente ao olhar do pai. Mas recusa a consequência desse amor, que é a castração da mulher. Com a fobia, ele recusa ser como a mulher da cena primária. Os sintomas obsessivos e intestinais constroem uma versão aceitável do tornar-se mãe; indica a posição infantil, ser a mãe que dá um filho ao pai. Esse ponto aproxima-se do conflito inconsciente de Schreber; para ambos a oposição reside entre tornar-se mulher e uma recusa de abandonar a virilidade. O Édipo invertido coloca em oposição o tornar-se mulher e o tornar-se mãe.

Quanto ao conflito da bissexualidade há uma oposição entre tornar-se um homem como Cristo e o tornar-se a mãe doente dos intestinos.

O Édipo invertido e a bissexualidade são a expressão de um mesmo conflito inconsciente, isso nos leva a considerar que tornar-se um homem como Cristo recobre de fato uma feminização do sujeito. Com o Cristo o acento recai sobre o gozo anal. É uma identificação ao homem que não permite simbolizar o falo (AFLALO, 1999, p. 101, nossa tradução)⁷.

Não obstante, verificamos que esse sujeito oscila em relação à castração, ele não tem o falo que permite resolver o problema da sexuação; a psicanalista explica que ele utilizará outra parte do corpo da mulher, o traseiro, como um novo órgão de gozo da mulher. “Podemos dizer que a mulher é toda porque tem o traseiro” (ibid, p 102).

Na visão freudiana o sujeito rejeita (*Verwerfung*) a castração e força uma regressão pulsional, decide-se pelo intestino contra a vagina. Agnès Aflalo anota: “ele decide pelo traseiro contra a ausência do pênis” (ibid, p 102). De modo que, para ele, segundo a autora, “o que faz a mulher não é a ausência do pênis, mas, a presença do

⁷ Si l’Oedipe inversé et la bisexualité sont bien l’expression d’un même conflit inconscient, alors il nous faut considérer que devenir un homme comme le Christ recouvre en fait une féminisation du sujet. Avec le Christ, l’accent est mis sur la jouissance anale. C’est une identification à l’homme qui ne permet pas de symboliser le phallus. (p 101).

traseiro” (ibid, p 102). O traseiro funciona, nesse caso, como um significante particular da sexuação, ele tem uma função lógica, define respectivamente a mulher e o homem.

Com essa leitura de Agnès Aflalo, como se pode pensar a lógica da sexuação para Serguei?

A mulher tem um traseiro, isto é, a mulher é toda. A proposição particular é negativa, nem toda mulher tem um traseiro, isto é, a mulher não é toda. A particularidade da identificação com Cristo responde às duas questões do sujeito, “se Cristo tem traseiro e se ele defeca”. As respostas são negativas, “não tem traseiro, nem defeca”. Com a primeira negação, não tem traseiro, o sujeito se posiciona do lado masculino, o homem é castrado. A segunda negação, não defeca, funciona como uma negação do órgão.

Com a constipação não existe a separação do sujeito do gozo anal. Para Freud essa identificação concerne ao Eu. Ela corresponde à uma exigência de integridade narcísica. Essa unidade do Eu, nós podemos entender como uma exigência de gozo. O significante traseiro regula o problema da sexuação, mas, não regula a economia do gozo (ibid, p 103)⁸.

Portanto, do lado do sujeito não há uma separação do gozo. A alternativa da constipação e da defecação marca um ir e vir entre a recusa e a aceitação de uma extração do objeto anal. “O universal da mulher lhe permite construir uma mulher não-toda sob a versão significante. Mas, para obter uma mulher descompleta sob a versão do gozo, ele precisa da defecação” (ibid, p 103). O conflito da bissexualidade leva em conta uma feminização do sujeito.

⁸ Avec la constipation, il n’y a pas de séparation du sujet d’avec la jouissance anale. Pour Freud cette identification concerne le moi. Elle correspond à une exigence de l’intégrité narcissique. Cette unité du moi, nous pouvons l’entendre comme l’exigence de la jouissance. L’unité du moi recouvre la monade de la jouissance.

2.3 – A EXTRAÇÃO DO OBJETO *a*

Para abordar essa questão, essa pesquisa irá deter-se no esquema óptico, visto que interessa examinar o enquadre da realidade referente à posição do olho do sujeito como posição subjetiva para a psicanálise e substancial para a fenomenologia. A função do modelo óptico serve para articular a relação com o espelho, a relação imaginária com o outro e a captura do Eu Ideal, conduzindo o sujeito ao Ideal do Eu. É na terceira etapa do esquema óptico que a posição do olho ocupa o lugar do Ideal, enquanto instante evanescente, no qual o sujeito se desfaz da imagem ilusória que o sustentava. É a partir do momento em que o homem habita o Simbólico, isto é, a linguagem, que algo se perde. É nesse lugar que o eu (*moi*) do sujeito advém como instância de desconhecimento, de estranheza. A imagem do corpo próprio é, assim, uma alienação que se constitui a partir do olhar do Outro. É aqui que encontramos a reversibilidade de que fala Maurice Merleau-Ponty e que será mais explorada no capítulo seguinte. Além disso, a escolha para abordar o objeto de estudo dessa pesquisa pelo esquema óptico, fundamenta-se na nossa leitura do Homem dos Lobos. Esse sujeito sofreu de um distúrbio do imaginário e por muito tempo carregou um espelhinho em seu bolso para observar o furo no nariz.

Assim, notamos que o objeto, na sua vertente imaginária decorre de uma imagem primordial constituída por uma rivalidade especular. Esse fenômeno foi descrito por Lacan em 1949. O estágio do espelho é um operador da primeira base para a constituição do eu, base apoiada sobre a imagem do corpo próprio. Ao encontrar a imagem de seu próprio corpo refletida no espelho, o sujeito se identifica com uma forma e, também, estabelece uma diferenciação entre o eu e o mundo. O estágio do espelho é compreendido como uma identificação, isto é, ele designa a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem, a qual será denominada na teoria

pelo termo *imago*. Esse termo ressalta a função organizadora da imagem. Lacan utiliza a *imago* como a *Gestalt* e, adiante, ele rompe com essa teoria, pois com a noção de estrutura, não vai mais se tratar da forma.

Com efeito, para as imagos, a imagem especular parece ser o limiar do mundo visível, a nos fiarmos na disposição especular apresentada na alucinação e no sonho pela *imago do corpo próprio (grifo do autor)*, quer se trate de seus traços individuais, quer de suas faltas de firmeza ou suas projeções objetais, ou ao observarmos o papel do aparelho especular nas aparições do *duplo* em que se manifestam realidades psíquicas de outro modo heterogêneas (LACAN, 1998, p. 98).

Com essa experiência Lacan mostra como a formação do eu (*moi*) está ligada a uma função de desconhecimento. A imagem especular permitirá ao eu (*moi*) estabelecer uma relação com a realidade, discordante, já que se trata de uma realidade especular. A função do estádio do espelho, da *imago*, é estabelecer uma relação do organismo com a sua realidade, “do *Innenwelt* ao *Umwelt*” (ibid, p 100). A criança irá, então, participar, imaginariamente, da formação total de seu corpo: o sujeito se vê duplicado, constituído pela imagem refletida.

Lacan explica que esse momento em que se conclui o estádio do espelho inaugura a dialética que liga o eu a situações sociais. Nesse momento, a criança se identifica e fixa um aspecto instantâneo da imagem que o espelho lhe reflete. Essa atividade constitui-se a matriz de um eu-ideal, pelo qual a criança se satisfaz e se rejubila e será a origem das identificações secundárias. A incorporação da imagem como um corpo unificado constitui, no psiquismo, o registro do corpo imaginário e simbólico, pois liga o corpo a um sujeito, um sujeito que tem um nome e que faz desse organismo um “corpo-humano”. A linguagem aparece aí de modo a dar uma designação ao corpo; “tu és isto”. Esse é o ponto essencial no triunfo da assunção da imagem do corpo no espelho, aquele em que a criança é carregada pela mãe, e vira-se para ela para lhe pedir que autentifique sua descoberta. É o reconhecimento da mãe que lhe designa o

“tu és isto”. Temos aí a identificação da criança no espelho, porém é importante salientar que não é com seus próprios olhos que a criança se vê, mas, com os olhos da pessoa que a ama e ou que a detesta.

Dessa primeira identificação imaginária surge o germe da fórmula lacaniana, “O desejo é o desejo do Outro”. E, desse estágio do espelho, surge a lógica especular segundo o esquema óptico. Lacan lança mão desse esquema ao concluir que o espelho plano não consegue figurar a relação do sujeito com a imagem do corpo. Esse deslocamento no esquema óptico se faz pela rotação do espelho, pelo ponto em que o olho está situado no esquema óptico, o ponto de vista de onde ele vê e de onde é visto, seu ponto de percepção e perspectiva, ou ainda, de *percipiens*, que acarreta outro deslocamento do eu ideal para o Ideal do Eu. Esse deslocamento faz com que o sujeito passe de uma relação puramente imaginária, regrada pela lei da agressividade mortífera, para uma relação em que aparecerá a matriz simbólica, regrada pela lei do desejo.

O *a*, objeto do desejo, como objeto parcial, ele não é apenas uma parte ou peça desvinculada do dispositivo que aqui imagina o corpo, mas elemento da estrutura desde a origem e, por assim dizer, da distribuição das cartas da partida que se joga. (...) É por isso mesmo que, refletido no espelho, ele não fornece apenas *a'*, o padrão da troca, a moeda pela qual o desejo do outro entra no circuito dos transitivismos do Eu Ideal. Ele é restituído ao campo do Outro na função de expositor do desejo no Outro (LACAN, 1998, p. 689).

O esquema óptico é analisado a partir de um aparelho desenvolvido pelo físico Henrique Bouasse, que consiste, num primeiro tempo, em comparar um objeto real com sua imagem virtual por meio da acomodação do olho. A distância em que se encontra o olho no esquema é o limiar de uma construção que culmina, muitos anos mais tarde, na esquizofrenia entre o olho e o olhar. Lacan aperfeiçoa o esquema do físico Bouasse e acrescenta a ele a combinação do espelho esférico e do espelho plano. Ele retoma o dispositivo em *Nota sobre o relatório de Daniel Lagache: psicanálise e estrutura da*

personalidade, em 1958, e depois em seu *Seminário A Angústia, livro: 10* em 1962 – 1963.

Com o esquema óptico de Bouasse, Lacan elabora sua teoria do estádio do espelho em três fases. Com o espelho plano, abre-se para o sujeito que olha a possibilidade de construir todo um mundo virtual, formado de imagens virtuais que vão, em grande parte, constituir seu mundo imaginário, sua realidade psíquica. Com o espelho esférico, o efeito produzido pela imagem é desconcertante, já que a imagem se apresenta invertida no sentido de cima para baixo e não da direita para a esquerda como no espelho plano. A combinação desses dois espelhos e de seus reflexos dá a representação de um espelho óptico completo que serve para explicar o jogo de imagens, ilusões e inversões que o sujeito utiliza em seu mundo imaginário, em discordância com o mundo real. Essa experiência permite ver surgir, em determinadas condições, um ramalhete de flores, em um vaso real que de fato não o contém, produzindo um campo de ilusão.

Considera-se aí também a posição do sujeito figurada no esquema como ponto-olho. Esse é um ponto específico da lei da ótica, isto é, a posição do sujeito é dada a partir de um ponto de perspectiva. O espelho esférico permite produzir um cone de reflexão da imagem a partir do qual o olho é introduzido. O olho está ali a fim de indicar a posição a partir da qual a imagem pode ser percebida. Lacan se serve desse esquema para mostrar a formação das relações intrassubjetivas. Ele coloca o vaso real como o corpo e o esconde em uma caixa; o vaso figura a realidade invisível do corpo com suas zonas erógenas. E coloca as flores reais como os objetos, os desejos, os instintos. Com esse dispositivo Lacan consegue metaforizar o eu primitivo, constituído pela distinção entre mundo exterior e interior, sendo esse primeiro eu apresentado de forma mítica. Porém, para que se produza a ilusão do vaso invertido, isto é, para que o

sujeito tenha acesso ao imaginário, é preciso que o olho que o simboliza esteja situado no cone, e isso só depende de sua situação no mundo simbólico que já está ali. Quando o olho está situado fora do cone, sem a mediação do mundo simbólico, o sujeito tem de lidar com o real “nu”.

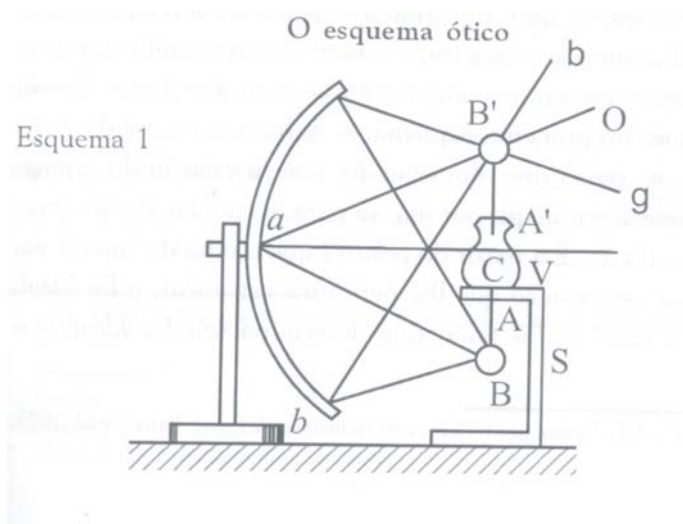
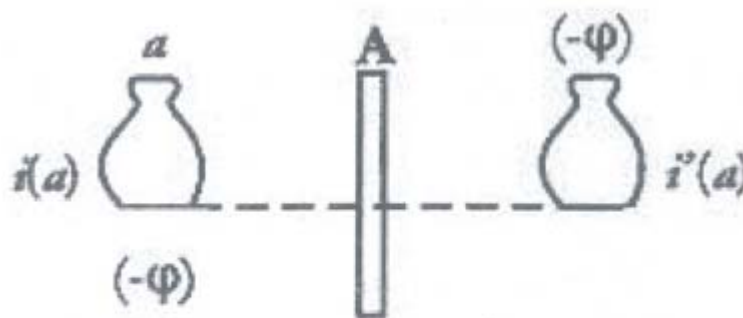


Figura 3: A experiência do ramalhete invertido de Bouasse
 Fonte: Lacan, 1998, p.680

Num segundo esquema, com a introdução do espelho plano que representa o grande Outro é criado o espaço virtual, a imagem virtual. Com esse novo espaço, Lacan situa o ponto I, que ele define como o ponto a partir do qual se regra o olho do sujeito para que se realize a ilusão no espelho plano; ponto que, no esquema óptico, corresponde ao ponto-olho ou ponto-sujeito, e é também um significante que serve para representar o sujeito e que vem do Outro. É a partir do ponto I que o olho do sujeito vai colocar-se na posição que lhe permitirá ver o $i(a)$, o Eu ideal, isto é, o Ideal do eu (*moi*) que determina seu Eu Ideal.

Com as elaborações do *Seminário A Angústia*, notamos que, nesse esquema, o espelho plano é identificado pela letra A maiúscula, correspondendo ao grande Outro lacaniano. Esse espelho define, à esquerda, a instância do Real $i(a)$ e, à direita, a

instância Imaginária $i'(a)$, em que “no lugar do Outro, perfila-se uma imagem apenas refletida de nós mesmos. Ela é autenticada pelo Outro, porém já é problemática, ou até falaciosa” (LACAN, 2005, p. 55). Essa imagem caracteriza-se por uma falta, isto é, pelo fato de que o que é convocado aí não pode aparecer. Porém, nesse lugar da falta, ou da ausência, da relação do sujeito com o seu desejo, ali representado pelo símbolo menos-phi ($-\phi$), pode aparecer o objeto a com a função do falo. E é nesse lugar descrito como menos phi ($-\phi$), ausência ou *Heim* (familiar e conhecido) que pode aparecer na pulsão escópica qualquer coisa que fomente o surgimento do fenômeno *Unheimlichkeit* (estranho, sinistro), o sentimento de estranheza-familiar e, portanto, a angústia (ibid, p 57).



Esquema óptico simplificado (LACAN, 1963/2005: 54)

Figura 4: O esquema óptico simplificado

Fonte: Lacan, 1963/2005, p 54.

O papel do espelho esférico é produzir uma imagem simétrica e, sobretudo, uma imagem real; esta é fixada e acomodada pela posição do olho sem necessitar da mediação de uma tela. Daí por diante é o buquê de flores que faz o papel de suporte de acomodação da ilusão, que constitui a experiência propriamente dita do vaso invertido.

Com as elaborações do *Seminário A angústia* temos em questão um ponto vazio da imagem, da qual se dizia, é de início, a ilusão da imagem totalizadora que a criança

vai utilizar como matriz do eu (*moi*). Qualquer imagem traz o signo, a marca desse ponto do $-\phi$, do *menos-phi*, isto é, dessa negatização da imagem totalizante, em toda imagem há um ponto vazio que não é especularizável e que, poderá ser positivamente representado por outro símbolo, $-\phi$.

O esquema com os dois espelhos

Esquema 2

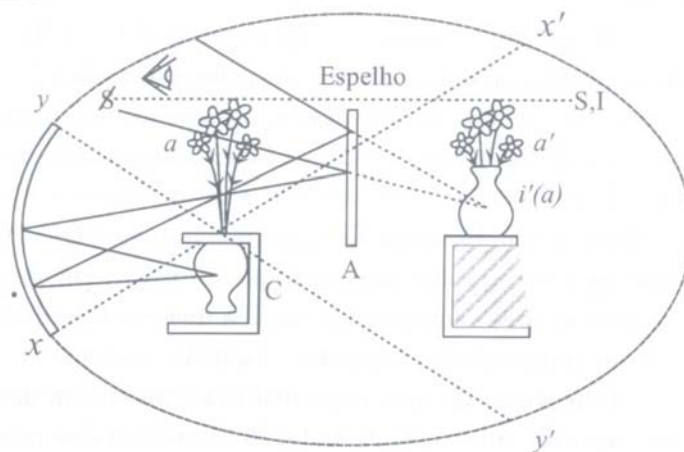


Figura 5: O esquema com os dois espelhos

Fonte: Lacan, 1998, p. 681.

O que Lacan constrói em *Observações sobre o relatório de Daniel Lagache* e retoma no *Seminário A Angústia* é que o sujeito tem pouco acesso a essa realidade do corpo.

E o que o modelo também indica, pelo vaso oculto na caixa, é o pouco acesso que o sujeito tem à realidade desse corpo, perdida por ele em seu interior, no limite em que redobra as camadas coalescentes a seu invólucro, e vindo costurar-se neste em torno dos anéis orificiais, ele o imagina como uma luva que pode ser virada ao avesso (LACAN, 1998, p. 682).

O vaso aparente que é qualificado de $i(a)$, isto é, o corpo imaginário funciona como um envelope à realidade do objeto parcial. O que se tem nessa construção especular é que o objeto a não aparece do outro lado do espelho.

Então, tem-se aí o efeito de que a ilusão se desfaz, pois, o *a* fica de um lado e a imagem *i(a)* do outro. Se o objeto *a* não aparece do outro lado do espelho, então, ele foi extraído do campo da realidade. É essa a articulação de Lacan, o campo da realidade só se sustenta pela extração do objeto *a*.

Com Jacques-Alain Miller, encontramos mais explicações sobre essa articulação do objeto *a* e o enquadre da realidade. Ao destacar o objeto *a* de uma superfície obtém-se um enquadramento do resto da superfície e o enquadramento de um furo. Porém esse enquadramento é materializado pela menor janela, a saber, a janela da fantasia.

O objeto *a* é como um tal retalho de superfície, e é sua subtração da realidade que a enquadra. O sujeito como sujeito barrado, é esse furo – quero dizer, como falta-a-ser. Como ser, ele não é nada além desse pedaço subtraído. Daí a equivalência entre o sujeito e o objeto *a*. Em um sentido o sujeito não é nada – é o que se nota como \$ -, mas também o sujeito é alguma coisa – e isso é o objeto de sua fantasia (MILLER, 1996, p. 152).

A fantasia tem a função de tela, “ela detém a luz, faz obstáculo ao olhar, dissimula e, ao mesmo tempo, tem uma função óptica positiva, permite que uma imagem se forme” (ibid, p 152). Por outro lado, ela funciona como cena, no enquadramento da realidade sobre essa tela a realidade toma para nós uma significação. Com a tela da fantasia há a sustentação do campo da realidade, podemos dizer então que a dissimulação do olhar na visão dá consistência à realidade. “A visão do campo da realidade esconde o olhar” (ibid, p 153).

Ao tratar da angústia no *Seminário A angústia*, Lacan recorre ao texto de Freud de 1919 *O estranho*. Para Freud, o estranho é um fenômeno que o sujeito experimenta no nível do corpo, de sua identidade corporal. Esse sentimento, ameaçador, está ligado à castração, à posição do sujeito em torno da questão do ter ou do ser. Freud faz uma análise linguística para o uso do termo estranho e se interessa por investigar como uma palavra pode significar, ao mesmo tempo, uma coisa e o seu contrário. Com isso ele chega à equação estranho-familiar. Seria a ideia de algo que deveria permanecer secreto

e que aparece, o que deveria permanecer escondido que sai e retorna, como na noção do recalque. O termo estranho tem certo parentesco com o temor, o medo, a angústia e costuma coincidir com o que provoca angústia.

Lacan, então, nesse *Seminário X*, faz referência ao *Heim* como esse lugar vazio que não é especularizável, que é o lugar do aparecimento da angústia.

Nesse ponto *Heim*, não se manifesta simplesmente aquilo que vocês sempre souberam: que o desejo revela como desejo do Outro – aqui, desejo no Outro -, mas também que meu desejo, diria eu, entra na toca em que é esperado desde a eternidade sob a forma do objeto que sou, na medida em que me exila de minha subjetividade, resolvendo por si todos os significantes a que ela está ligada (LACAN, 2005, p. 58-59).

Ele define ainda esse lugar vazio, esse *Heim*, como sendo a *casa do homem* para além das imagens,

O homem acha sua casa num ponto situado no Outro, para além da imagem de que somos feitos, e esse lugar representa a ausência onde estamos. (...) Ele [o lugar ausente] se apossa da imagem que o suporta, e a imagem especular torna-se a imagem do duplo com o que ela traz de estranheza radical e (...) fazendo-nos aparecer como objeto por nos revelar a não-autonomia do sujeito (ibid, p 58).

Com as formulações do *Seminário A Angústia*, apresenta-se a dimensão do objeto *a* como um objeto que não é apreendido pelo espelho, “é a dimensão por excelência em que o pequeno *a* é reduzido a zero” (MILLER, 2005, p. 13).

“Nesse Seminário, desloca-se num campo onde a adequação dos nomes às coisas não é evidente, desloca-se na própria falha entre o imaginário e o real e, com isso, o Seminário explora a falha entre o Simbólico e o Real” (ibid, p 13).

As concepções que são trazidas nesse Seminário avançam em relação às noções postuladas no *Seminário A Transferência* sobre a diversidade das formas assumidas pelo objeto em relação ao modo sob o qual o desejo do Outro é apreendido pelo sujeito. Podemos dizer que, no *Seminário A angústia*, “O problema está na entrada do significante no real e em ver como disso nasce o sujeito” (LACAN, 2005, p. 100).

Lacan explica que, para esse significante se encarnar, é preciso um corpo. Um corpo pensado para além do campo imaginário, pensado além da dimensão do falo e, restituído às suas particularidades anatômicas. Pensar o corpo anatômico é pensá-lo na dimensão do corte.

Com essa dimensão do corte, o corpo não é pensado em sua totalidade, mas como peças avulsas. Lacan faz uma crítica à fenomenologia que está envolvida em toda percepção, à ideia do corpo como uma espécie de duplo, de avesso em todas as funções da mente, isto é, do dualismo corpo-mente. E se interessa pelo corpo que, em virtude do engajamento na dialética significante, tem algo que se encontra separado, sacrificado, inerte, que é a libra de carne. Nesse momento da teoria, Lacan necessita repensar o Imaginário a partir do objeto *a*.

Esse algo separado é designado como o resto, a propósito, o objeto *a*. “O resto é aquilo que sobrevive à provação da divisão do campo do Outro pela presença do sujeito” (ibid, p 243). E, como resto singular da existência, não se trata da existência em sua facticidade, “não há nenhuma facticidade no resto *a*, porque nele se enraíza o desejo que conseguirá mais ou menos culminar na existência” (ibid, p 359). Esse objeto enquanto resto é o princípio que faz o sujeito desejar, através da provação do que tiver deixado nele, numa relação de tragédia ou de comédia. É o princípio de uma falta que não é uma falta do sujeito, mas uma carência imposta ao gozo situado no nível do Outro.

É nesse sentido que toda função do *a* refere-se apenas à lacuna central que separa, no nível sexual, o desejo do lugar do gozo, e nos condena ao imperativo que faz com que, para nós, o gozo, por natureza, não esteja prometido ao desejo. O desejo só pode ir ao encontro dele, e, para encontrá-lo, deve não apenas compreender, mas transpor a própria fantasia que o sustenta e o constrói (ibid, p 359).

Observamos, no início do *Seminário A angústia*, como Lacan aborda a função do objeto *a* no nível da pulsão escópica. Lacan explica que, quando nossa imagem

especular deixa surgir a dimensão do nosso próprio olhar, o valor da imagem começa a se modificar. Surge aí um sentimento de estranheza que é “a porta aberta para a angústia” (ibid, p 100). “Essa passagem da imagem especular para o duplo que me escapa, eis o ponto em que acontece algo do qual a articulação que damos à função do *a* nos permite mostrar a generalidade, a presença em todo o campo fenomênico” (ibid, p 100).

Há um comentário de Lacan sobre a pulsão escópica na primeira e única lição do *Seminário sobre os Nomes-do-Pai (1901-1981)* bastante esclarecedor:

Na pulsão escópica, o sujeito encontra o mundo como espetáculo que o possui. Ele é aí a vítima de um logro, pelo qual o que sai dele e o enfrenta não é o verdadeiro *a*, mas seu complemento, a imagem especular, (*ia*). Eis o que parece ter caído dele. O sujeito é arrebatado pelo espetáculo, regozija-se, esbalda-se. Ele acredita desejar porque se vê como desejado e não vê que o que o Outro quer lhe arrancar é o olhar. Prova disso é o que acontece no fenômeno do *Unheimlich*. A cada vez que, subitamente, por algum incidente fomentado pelo Outro, sua imagem no Outro aparece para o sujeito como privada de seu olhar, toda a trama da cadeia da qual o sujeito é cativo na pulsão escópica se desfaz, e é o retorno à angústia mais básica (LACAN, 2005, p. 68-69).

Mas, e na psicose o que acontece? Na psicose o objeto *a* não se encontra extraído da realidade, assim, na pulsão escópica o olhar se torna visível. “É certamente também na psicose que a voz que, como tal, é *áfona* (*grifo do autor*) emerge como audível e que se tem a oportunidade de se notar seu status de objeto” (MILLER, 1996, p. 153). A psicose nos mostra que a não extração do objeto é correlata de sua multiplicação. É assim que acontece no Homem dos Lobos, o olhar é visto por todos os lados e o sujeito não consegue dar significação à cena primária.

No nível escópico, podemos dizer, então, que o objeto *a*, olhar, se encontra dissociado da imagem narcísica do corpo e do ideal. Lacan afirma que esse aspecto irreduzível do objeto é da ordem da imagem e ilustra com a tragédia de Édipo em Colono,

Aquele que possuiu o objeto do desejo e da lei, aquele que gozou de sua mãe, Édipo para nomeá-lo, dá esse passo, vê o que fez, [...] Um instante depois, seus

próprios olhos no chão, inchados por um tumor vítreo, confuso montão de lixo já que por haver arrancado os olhos das órbitas, evidentemente perdeu a vista. No entanto, não é sem os ver, vê-los como tais, como o objeto-causa enfim desvelada, não mais culpa, mas fora dos limites, da derradeira concupiscência: aquela de haver querido saber (LACAN, 2006, p. 180).

Diante dessa referência, Lacan se pergunta sobre qual é o momento da angústia. E conclui que a chave para a angústia não é a possibilidade de mutilar-se, mas, a impossível visão que ameaça Édipo, vinda de seus próprios olhos no chão. No *Seminário A angústia*, Lacan indaga quanto ao pecado de Édipo: porventura é preciso sempre estar presente, em algum lugar, esse rito sangrento do engeguecimento? “Não, eles têm olhos para não ver, não é necessário que os arranquem. É exatamente por isso que o drama humano não é uma tragédia, mas uma comédia” (ibid, p 360).

Temos aí também uma explicação para a irrupção da angústia no Homem dos Lobos, como dissemos anteriormente, o falo elidido retorna causando um furo na imagem especular, na imagem do corpo. De modo equivalente, temos a angústia de castração operando ali no corte no dedo, mas é um corte alucinado.

Prosseguindo nesse Seminário, encontramos um esclarecimento sobre o objeto *a*, este não é concebido apenas como o objeto do desejo, mas, como a causa do desejo. “O objeto está *atrás* (grifo do autor) do desejo” (ibid, p 115). Lacan menciona que na trigésima segunda lição da *Introdução à Psicanálise* há uma distinção entre o alvo da pulsão e seu objeto. “O objeto desliza para dentro, passa para algum lugar. É a mesma palavra que serve para a *Verschiebung*, o deslocamento” (ibid, p 115). O objeto é, então, algo que se furta da captação. Na topologia, seria a ideia de um exterior anterior a certa interiorização, que se situa em *a*, antes que o sujeito, no lugar do Outro, capte-se na forma especular. “É a esse exterior, lugar do objeto, anterior a qualquer interiorização, que pertence a ideia de causa” (ibid, p 116).

A relação do sujeito com o significante exige a estruturação do desejo na fantasia, e o funcionamento da fantasia implica uma síncope temporalmente

definível da função do *a*, que, forçosamente, apaga-se e desaparece numa dada fase do funcionamento fantasístico. Essa afânise do *a*, o desaparecimento do objeto como aquilo que estrutura um certo nível da fantasia, é aquilo cujo reflexo temos na função da causa (ibid, p 240).

Lacan menciona ainda que reconhecer o objeto *a* como objeto de desejo é sempre masoquista, para quem essa encarnação de si mesmo como objeto é o objetivo declarado. “O que ele busca é sua identificação com o objeto comum, o objeto de troca. É lhe impossível apreender-se pelo que ele é, uma vez que, como todos, ele é um *a*” (ibid, p 118). Isso não quer dizer que o masoquista alcança sua identificação como objeto. “Como no sádico, essa identificação só aparece numa cena. Só que nessa mesma cena, o sádico não se vê, vê tão-somente o resto. Há também algo que o masoquista não vê” (ibid, p 118).

Mais tarde, Lacan menciona a manifestação do objeto *a* como falta. É o esquema do espelho que permite circunscrevê-lo como falta. Aparece aí, então, a ideia de que o corpo como imagem tem ligação com a cena. O campo do Outro toma a dimensão de cena, de enquadre. Para afirmar que o masoquista se reconhece como objeto é preciso também a noção de que isso só acontece no palco. Não obstante, quando não há a cena, quando se fica aquém dela e se procura ler no Outro qual é sua questão, “só encontramos aí, em *x(grifo do autor)*, a falta” (ibid, p 121).

Esse lugar vazio, delimitado por uma borda, uma abertura, uma hiância, onde a imagem especular mostra seu limite, é o lugar onde aparece a angústia. “Esse fenômeno de borda, vocês o encontram, por exemplo, em ocasiões privilegiadas, na janela que se abre, marcando o limite do mundo ilusório do reconhecimento, aquele que chamo de cena [ou palco]” (ibid, p 121).

Não obstante, ao tratar do ponto central da angústia e de sua ligação com a castração, Lacan enuncia que o falo imaginário tem uma função mediadora, em todos os níveis da relação do sujeito com o objeto *a*, exceto 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” (ibid, p 283).

Todavia, no campo visual se faz a primeira abordagem da presença fálica, designada como cena primária; mas de um modo traumático. “Todos sabem que, embora o falo esteja presente e visível nela, sob a forma de um funcionamento do pênis, o que impressiona, na evocação da realidade da forma fantasiada da cena primária, é sempre uma certa ambigüidade concernente a essa presença.” (ibid, 284).

Lacan evoca o aparecimento da cena primária com a angústia que a acompanha na história do Homem dos Lobos. Algo acontece aí no nível sintomático dos efeitos dessa cena, na revelação do que aparece pela janela aberta e que é identificável com a função da fantasia. Onde está o falo?

Ele está por assim dizer em todos os lugares, idêntico ao que eu poderia chamar de catatonia da imagem da árvore e dos lobos empoleirados, que olham fixamente para o sujeito. Ele está ali no próprio reflexo da imagem, a qual ele sustenta com uma catatonia que não é outra coisa senão a do próprio sujeito, da criança estupefata por aquilo que vê, paralisada por esse fascínio, a ponto de podermos conceber que o que o olha na cena, e que é invisível por estar em toda parte, não é nada menos que a transposição do estado de estagnação de seu próprio corpo, aqui transformado nessa árvore, a árvore coberta de lobos, diríamos, para fazer eco a um título célebre (ibid, 284).

De acordo com Lacan a localização do falo nesse reflexo da imagem, da árvore coberta de lobos, o qual o sujeito sustenta faz

eco ao pólo vivido que definimos como sendo o gozo... um gozo que ultrapassa qualquer referenciamento possível do sujeito – está presentificado aí sob essa forma erigida. O sujeito não passa de uma ereção nessa tomada que faz dele o falo, que o imobilize inteiro, que o transforma em árvore (ibid, p 284).

No Homem dos Lobos, a reação à cena traumática acontece por meio da defecação. Lacan explica que no confronto angustiado do Homem dos Lobos com seu sonho repetitivo algo se produz, “mas que, para ele, nunca chega à consciência, tanto que só pode ser reconstruído como um elo de toda a determinação posterior. Para chamá-lo por seu nome e seu produto, trata-se da efusão anal” (ibid, 339). Não obstante,

a efusão é coordenada ao momento da aparição do *a*, momento traumático em que a angústia designa o objeto. A efusão [*émoi*] é entendida como algo que se apoia fora, fora do princípio do poder. “A considerar a forma assumida por essa palavra em francês, eu diria até que talvez haja aí alguma coisa do fora de mim ou do fora de si” (ibid, p 338). A efusão de que se trata aí é então o próprio *a*. Essa elaboração permite a Lacan concluir que “a angústia é desprovida de causa, mas não de objeto” (ibid, p 338).

A efusão é coordenada no momento da aparição do *a*, nesse momento a angústia revela-se como aquilo que não engana, momento em que o campo do Outro se fende e abre para seu fundo. A cena que fascina o Homem dos Lobos da janela aberta para a árvore coberta de lobos, marca o sujeito para sempre, “o que se produz é algo que dá o verdadeiro sentido ao *cede* (*grifo do autor*) do sujeito – trata-se literalmente de uma cessão” (ibid, 339-340). Há aí, para esse sujeito, um retorno do objeto no real.

Encerra-se esta investigação sobre a articulação entre a extração do objeto *a* e a angústia com uma afirmação de Lacan: “Se 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” (ibid, p 246).

CAPÍTULO 3: UMA CONVERSA ENTRE A PSICANÁLISE E A FILOSOFIA SOBRE O OBJETO *a*.

3.1 – A Fenomenologia do objeto

Lacan faz referência a essa questão da fenomenologia do objeto no *Seminário Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise, livro 11*, mas também em *Outros Escritos*, ao tecer uma homenagem a Maurice Merleau-Ponty. Ao abordar o olhar como objeto *a*, ele trabalha o último pensamento de Maurice Merleau-Ponty sobre a fenomenologia da percepção. Segundo Bernard Baas, Lacan se interessa pela fenomenologia de Merleau-Ponty porque ele coloca a experiência fenomenal em um sentido estrutural e genético, isto é, uma fenomenologia que coloca o problema da constituição da experiência e da constituição do sujeito dessa experiência, do ponto de vista da estrutura e da gênese transcendental.

A trajetória do pensamento de Merleau-Ponty marca a passagem de uma perspectiva fenomenológica para uma investigação ontológica. Trata-se de uma ontologia como região pré-reflexiva que procura resolver os paradoxos perceptivos recorrendo à junção entre a consciência e o mundo. “A consciência, *res cogitans*, sujeito transcendental ou espírito, é definida pela identidade absoluta consigo mesma, interioridade absoluta. A coisa é definida pela exterioridade absoluta e pela impossibilidade de deter em si e por si a identidade consigo mesma” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. IX).

A preocupação de Merleau-Ponty é revelar que a consciência perceptiva é fundante em relação à consciência representativa. Há uma consciência perceptiva solidária com o corpo, enquanto corpo próprio ou vivido, maneira pela qual nos instalamos no mundo, ganhando e doando significação. Essa noção foi desenvolvida em *Fenomenologia da Percepção*; a partir de *Signes* essa noção de consciência perceptiva

começa a ser substituída pela noção de corpo, de carne, isto é, “por uma interioridade que não se reduz à imanência da consciência, nem se explica pela exterioridade de mecanismos físico-fisiológicos” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. XI).

O corpo apresenta aquilo que sempre foi atributo da consciência, a saber, a reflexividade, e apresenta, outrossim, o atributo do objeto, isto é, a visibilidade. O corpo é o visível que se vê, um tocado que se toca, um sentido que se sente.

Merleau-Ponty indaga sobre essa descoberta do observável e reflexivo: como determinar quem toca e quem é tocado? Quem é o sujeito e quem é o objeto? Essa ambiguidade mostra ainda que a experiência inicial do corpo consigo mesmo é uma experiência que se propaga e que se repete na relação com as coisas e na relação com os outros. “Ao tomar a experiência corporal como originária, Merleau-Ponty redescobre a unidade fundamental do mundo como mundo sensível” (ibid, p XI).

Há aí nessas descobertas da relação sujeito-objeto um campo de significações sensíveis constituintes do corpo e do mundo. “Há a carne do corpo e a carne do mundo; há em cada um deles uma interioridade que se propaga para o outro numa reversibilidade permanente” (ibid, p XII).

O corpo enquanto carne é a fonte da experiência, somente há o mundo pela experiência, então o aquém ou além da experiência é chamado de não-mundo ou ultramundo.

Bernard Baas comenta que Merleau-Ponty fala da pré-história do sujeito como uma espécie de tradição pré-pessoal. Antes mesmo do acontecimento do sujeito, antes mesmo da bifurcação do sujeito e do objeto, já determina certo modo de relação com o mundo que não cessará para, em seguida, determinar secretamente essa relação. “Esse sujeito em qualquer espécie, *‘pré-subjetivo’* (grifo do autor), esse ‘X’ – como diz Merleau-Ponty -, é justamente o corpo, o corpo entendido aqui ainda não distinguido de

nossa visão, numa relação de exterioridade, como ser no mundo. O que Merleau-Ponty chama, na sua última filosofia, a carne” (BAAS, 1998, p. 59-60 nossa tradução)⁹. Antes do duplo acontecimento do sujeito e do objeto, Merleau-Ponty interroga o fundo da natureza pré-humana ou inumana sobre a qual o homem se instala. Trata-se de uma questão pré-objetiva, mas é, também, uma questão pré-subjetiva. Para Bernard Baas, esse modo de relacionar a fenomenologia a uma espécie de ontologia do corpo aproxima-se do que Freud chamou de a Coisa.

Lacan homenageia Maurice Merleau-Ponty e afirma que aquilo que ordena as covariâncias fenomenicamente definidas da percepção, o filósofo busca na ideia da presença, ou seja, na ideia de “Ser-aí-em-por-atraves-de-um-corpo a posição dita da existência, no que ela tenta apreender-se no momento anterior à reflexão, que, em sua experiência, introduz sua distinção decisiva com relação ao mundo, despertando-o para a consciência de si” (LACAN, 2003, p. 186). Então, sou corpo, logo existo, existo enquanto corpo. Essa posição fenomenológica, dessa reflexão duplicada, restaura a pureza dessa presença na raiz do fenômeno, no que ela pode antecipar globalmente de sua influência no mundo. “Pois se acrescentam, complexidades homólogas do movimento, do tato ou da audição, que não se justapõem, mas se compõem com os fenômenos da visão” (ibid, p 186). É essa a pressuposição de que existe em alguma parte um lugar da unidade, essa objetividade total que “é a conta certa para suspender nosso assentimento” (ibid, p 186). O que a fenomenologia evidencia é certa harmonia do fenômeno com o próprio sujeito e, nesse ponto, Lacan é contrário, pois, postula que há uma estrutura manifesta no fenômeno e esta estrutura é significativa, portanto, desde sempre postula a desarmonia e o malentendido.

⁹ Ce sujet en quelque sorte ‘pré-subjectif’, cet ‘X’ – comme dit Merleau-Ponty -, c’est justement le corps. Il s’agit au contraire du corps en tant qu’il n’est pas encore distingue de ce que nous visons, dans un rapport d’extériorité, comme étant le monde. C’est ce que Merleau-Ponty appelle, dans sa dernière philosophie, “*la chair*”. (p. 59-60).

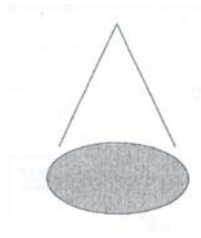
Em *Uma lógica da percepção* (lição 19), Jacques-Alain Miller diz que a tese de Lacan, “o importante naquilo que percebo, não é o fato de se tratar de minha representação, mas sim que o percebido tem sua estrutura” (MILLER, 2005, p. 275), foi elaborada a partir dos dados de ordem psicológica explorados por Merleau-Ponty em sua *Fenomenologia da Percepção* (1945).

Segundo Miller, o que Lacan faz é estender a fenomenologia de Merleau-Ponty no sentido de uma lógica, embora o próprio filósofo afirme que a percepção seja animada por uma lógica. A lógica da carne como inserção recíproca do sensível e do visível é, ao mesmo tempo, o que precede e preside a distinção e a separação do visível e do vidente. Trata-se, então, da ideia do corpo como um ser de dupla face “a dupla pertinência à ordem do objeto e à ordem do sujeito” (BAAS, 1998, p. 64). O que Merleau-Ponty chama de Visibilidade é, ao mesmo tempo, a visibilidade e a vidência. Ele reúne as coisas percebidas, ato da visão, da sensação-percepção e uma visibilidade errante, um sensível perdido entre outros. “O corpo não é fundamentalmente coisa vista somente, nem vidente somente. Ele é a visibilidade ora errante, ora reunida, e, a este título, não está no mundo, não o detém” (MERLEAU-PONTY *apud* BAAS, 1998, p 63-64 tradução própria)¹⁰.

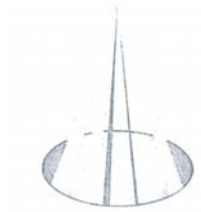
Leia-se com Jacques-Alain Miller o comentário de Lacan sobre a experiência da iluminação, que é retirada da obra *O Visível e o Invisível*. Essa experiência nos possibilita compreender o que acontece ao sujeito no campo do Outro e, portanto, trata dos mecanismos de alienação e separação. Eis a experiência,

os elementos reunidos são: um espaço, um recinto de uma casa, onde uma lâmpada deixa cair um fecho luminoso sobre um disco negro.

¹⁰ [...] le corps est fait de deux feuillets ... il n'est fondamentalement ni chose vue seulement, ni voyant seulement, il est la Visibilité tantôt errante et tantôt rassemblée, et, à ce titre, il n'est pas dans le monde, il ne détient pas. (p. 64).



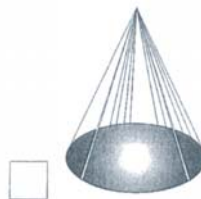
A fim de polir o disco negro, fazemo-lo girar e o observamos. Temos assim uma percepção que não nos permite distinguir os elementos presentes no campo perceptivo. O disco aparece francamente iluminado, e o facho luminoso se deixa perceber como cone esbranquiçado, do qual o disco é a base.



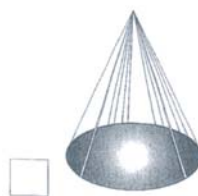
Temos uma espécie de ilusão: vemos materializar-se, no campo visual, a forma de um sólido cônico.

E dedicamo-nos a modificar essa percepção, introduzindo um elemento suplementar, “um quadrado de papel branco”, diz Lacan. Nós o colocamos, diz Merleau-Ponty: “diante do disco”-o que podemos supor em relação ao observador que está na posição onde estou. E, então, mutação perceptiva.

O campo perceptivo muda totalmente. Percebemos, então, o disco negro, desta vez, violentamente iluminado, como o pedaço de papel branco:



E percebemos subitamente o contraste entre o papel branco e o disco negro, ao mesmo tempo em que a luz volta a ser transparente, ou seja, o cone esbranquiçado que aparecia antes desaparece e nos encontramos diante do que Merleau-Ponty chama “a estrutura iluminação-objeto iluminado”. Dito de outro modo, a introdução do papel branco permitiu o discriminar perceptivo, o restabelecimento da luz em sua função de iluminação transparente e o aparecimento do disco negro, a ponto de parecer que um objeto novo tenha surgido na sala.



Isso supõe, nota o psicólogo autor da experiência, que posmos frente a frente duas superfícies, com diferentes poderes de reflexão de luz (MILLER, 2005, p. 278-80)

Lacan diz que o papel branco é um elemento suplementar colocado para distinguir os elementos presentes no campo perceptivo; com o papel branco acontece

uma mutação perceptiva, isto é, o campo perceptivo muda totalmente, percebe-se o contraste entre o papel branco e o disco negro, ao mesmo tempo em que o cone esbranquiçado que aparecia antes desaparece. O papel branco é, então, assimilado a um significante. “Esse exemplo faz emergir a aparição do contraste preto/branco – disco negro/papel branco – o nascimento de um par significante: $S1 - S2$ ” (LACAN *apud* MILLER, 2005, p. 281). Para Lacan, o exemplo tem um funcionamento visual, um elemento desaparece, o cone esbranquiçado e com isso outro elemento aparece e se destaca, o disco, e a própria iluminação que muda completamente. Em um primeiro momento a iluminação aparece como se estivesse materializada e, no segundo tempo ela é a luz incidindo sobre o objeto. Lacan propõe aí uma lógica da percepção em que superpõe significante e sujeito. O *perceptum* como significante vem primeiro e o *percipiens* como sujeito é determinado por ele. Então, dirá que o sujeito está diluído pela luz como o disco negro e, no segundo momento, cai recalcado. Não obstante, assinala que não devemos pensar o sujeito da percepção como unitário, “o sujeito, o *percipiens* do ouvido, não é o mesmo que o *percipiens* da visão” (ibid, p 256).

De tal modo que aquilo que percebo não se trata da minha representação, visto que, para o mundo aparecer, algo foi extraído da superfície perceptiva. Há aí uma aproximação da articulação estabelecida anteriormente, neste texto, entre o objeto *a* e o enquadre da realidade. O sujeito de Lacan é definido como falta-a-ser; “o sujeito subordinado ao primado do significante, sofre um efeito de divisão, de fenda, de perda, de eclipse, de *fading*, e apela à função de um objeto que o complementa” (ibid, p 264). Com essa construção, Lacan se pergunta como o sujeito do inconsciente pode encontrar seu equivalente no nível da pulsão? Ele começa responder essa questão com os mecanismos de alienação e separação. “O recalque primordial do sujeito apela para alguma coisa que vem do Outro, é nesse próprio movimento de apelo, de sucção, que se

fia, se traça a pulsão freudiana” (ibid, p 266). A libido vai, então, alojar-se no circuito que vai da falta do sujeito à falta do Outro. Essas duas faltas recobrem-se e, ao se recobrirem elas positivam-se como um objeto.

O corpo empresta uma de suas partes para satisfazer à função lógica. Esse é o ponto essencial em Lacan: o objeto *a* propriamente dito é uma consistência lógica, é feito das duas faltas. É como se a estrutura feita de duas faltas se apoderasse de uma parte do corpo. Por isso, o que complementa a consistência lógica do objeto é uma extração feita sobre o corpo, extração corporal (ibid, p 269).

Com a experiência da luz, podemos ler o esboço do mecanismo da alienação significativa. No primeiro tempo, o sujeito não emergiu em forma própria, encontra-se em estado confuso no lugar do Outro. No segundo tempo, é como se acontecesse a transformação do sujeito em significativo. E, segundo Jacques-Alain Miller:

Eis aqui justificada a escolha desse exemplo na psicologia da percepção. Uma estrutura está manifesta no próprio fenômeno, e o forçamento de Lacan consiste em conciliar o sujeito da percepção com a estrutura do espetáculo percebido. Como se o sujeito estivesse, no primeiro tempo, investido pela luz, nesse efeito de percepção turva, como se encontrasse recalcado pelo significativo do quadrado branco e a elisão fizesse emergir um sujeito da percepção claro e distinto (ibid, p 282).

Podemos dizer, ainda, que se obtém, com a experiência da iluminação a noção a qual se referia Freud, a saber, que é preciso sempre supor uma organização anterior, pelo menos parcial, de linguagem, para que a memória e a historicização possam funcionar. Em outros termos, é preciso já ter o material significativo para fazer significar seja o que for, assim, é pela linguagem que o ser se transforma em sujeito.

Lacan comenta ainda que a mutação perceptiva que aí acontece não tem como causa uma atenção acurada da parte do observador. Há fenômenos, como esse, nos quais, em um primeiro tempo, vê-se alguma coisa e, num segundo, outra. Trata-se de fenômenos de acomodação à escuridão. Assim, a mudança perceptiva não se produz pela reflexão do sujeito, nem por um ato de juízo, ela é o efeito da modificação do próprio *perceptum* e determina uma mudança da percepção dos elementos já presentes:

a luz e o disco negro. Em *Outros Escritos* ele comenta essa experiência da luz e diz que a percepção não pode mascarar sua localidade de Outro,

– que o sujeito, enquanto no primeiro tempo ele o investe de sua consistência leitosa, no segundo tempo só está ali como recalado? E isso pelo fato do contraste objetivante do disco negro com o quadrado branco, que se opera pela entrada significativa da figura deste último contra o fundo do outro. Mas o sujeito que ali se afirma em formas iluminadas é o rechaço do Outro que se encarnava numa opacidade da luz (LACAN, 2003, p. 186-187).

Assim, o sujeito da percepção no primeiro momento é distinto do sujeito do segundo momento. Em outras palavras, a distinção interior/exterior, dentro/fora, eu/outro que, em um primeiro tempo, estava esfumada é percebida com mais nitidez com o elemento significante.

Bernard Baas explica que em *O Visível e o Invisível* aparece essa idéia do corpo enquanto carne, ontologicamente anterior à distinção entre os objetos do mundo (*objetos sensíveis*) e o sujeito da percepção (*sujeito senciente*), entre o visível e o vidente. “O corpo faz parte das coisas sensíveis, mas como é senciente, ele imprime sua marca de senciente em todo o sensível. Por outro lado, e inversamente, o corpo é da ordem do senciente, mas sendo igualmente sensível, ele marca como coisa sensível o próprio sujeito” (MERLEAU-PONTY *apud* BAAS, 1998, p. 62, nossa tradução)¹¹.

Segundo B. Baas, essa topologia das duas faces, “essa dupla inserção motiva o conceito de entrelaçamento que Merleau-Ponty associa ao de quiasma. A imagem dos dois círculos descentrados exemplifica o motivo do entrelaçamento. Sua imagem é a mesma que se obtém após o duplo recorte da fita de Moebius” (ibid, p 66). Vai se obter uma figura heterogênea.

Nesta dissertação, não abordamos a imagem após o corte de Moebius; para manter um rigor metodológico, restringimos à extração do objeto no plano especular. Porém, notamos que com o corte da Fita de Moebius, surge a imagem estranha e

¹¹ [...] d'un cote, le corps fait partie des choses sensibles; mais comme il est en même temps sentant il marque de son empreinte de sentant tout le sensible comme par une sorte de débordement de lui-même.

invasiva do duplo. Esse modelo é adequado para considerar a lógica da carne como inserção recíproca do sensível e do senciente.

O processo originário do sentir é esta fissão pela qual somente advêm o sensível e o senciente. Este é o segredo, a essência da carne: ela é o enrolamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tocante, atestado especialmente quando o corpo se vê e se toca tocando ou vendo as coisas, de sorte que, enquanto tangível, ele desce às coisas, enquanto tocante, ele as domina e se tira desta relação por deiscência ou fissão de sua massa (MERLEAU-PONTY *apud* BAAS, 1998, p. 68 nossa tradução)¹².

O autor ainda nos diz que a carne não tem nenhum nome em filosofia, “essa polpa indefinível que, enrolando-se sobre si mesma se torna, ao mesmo tempo e no mesmo movimento, um vidente visível e um visível vidente. O quiasma é sua reversibilidade” (ibid, p 69). Essa reversibilidade seria o ponto invisível, cego, o ponto de inversão, o lugar em que se encontram os dois segmentos de um cruzamento, o lugar mesmo da própria volta, da reversibilidade.

Pode-se inspirar nessa noção de reversibilidade filosófica, que é transcendental, ontológica, para pensar o campo pulsional, embora este seja particular, ôntico, fático. A pulsão, como dito no primeiro capítulo, é esse movimento psíquico em torno de um objeto que foi extraído de nosso corpo. Os objetos *a* (seio, fezes, voz, olhar) correspondem aos quatro modos da pulsão (oral, anal, invocante, escópica), eles próprios relacionados de modo congruente, isto é, contam com uma lógica de reversibilidade. Assim explica Bernard Baas,

a cada vez que se toca numa espécie de incisão originária, a possibilidade de retorno do sensível sobre o senciente (confere a expressão fantasmática explorada por Freud: devorar - ser devorado, ver - ser visto), o que Lacan chama a *via média* (no sentido gramatical da palavra: ‘se sentir’, ‘se olhar’, ‘se entender’...), quer dizer *o estranho* que afeta o sujeito, quando ele tenta alcançar a si próprio, como na experiência, da visão de si no espelho ou de

¹² Le processus originaire du sentir est cette fission par laquelle seulement adviennent le sensible et le sentant; là est le secret, l'essence de la *chair*: Elle est l'enroulement du visible sur les corps voyant, du tangible sur les corps touchant, qui est attesté notamment quand le corps se voit, se touché en train de voir et de touche les choses, de sorte que, simultanément, *comme* tangible il descend parmi elles, *comme* touchant il les domine toutes et tire de lui-même ce rapport, par dehiscence ou fission de sa masse.

escutar sua própria voz gravada... O lugar de abertura é assim o lugar da reversibilidade da pulsão (ibid, p 79, nossa tradução)¹³.

Para explicar o processo de reversibilidade, Merleau-Ponty utiliza a metáfora do dedo de luva que se vira pelo avesso: não é necessário que o espectador esteja dos dois lados, pois o processo funciona como uma representação dupla, isto é, basta que, de um único lado, eu veja o avesso da luva que cobre o lado direito, e que toco um pelo outro. Para Merleau-Ponty, não existe uma superfície que dá um limite, que faça fronteira a uma certa distância do eu (*moi*) onde se faz a

virada eu-outrem, outrem-eu. O pedaço do dedo de luva é nada – mas nada que podemos virar pelo avesso, e onde então vemos as coisas – o único “lugar” onde o negativismo esteja realmente, é a dobra, a aplicação um ao outro do dentro e do fora, o ponto de virada (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 317).

A dobra é então esse ponto de volta, na relação *ver - ser visto*. Há uma superfície na qual ocorre esse retorno. Nessa articulação, podemos retomar o esquema do espelho que citamos no segundo capítulo, de modo simplificado, a lógica do sujeito e a do objeto ocorrem em termos do sujeito constituído a partir de uma unidade, da imagem do outro, tendo como modelo o Outro de quem ele se extrai como objeto no movimento pulsional entre demanda e desejo.

Ainda, seguindo as explicações de Bernard Baas, para Merleau-Ponty a fixação objetual freudiana seria o investimento num Ente da abertura do Ser que se faz através desse Ente.

O advento inicial do se tornar um sujeito se faz através de em Ente. Este Ente, através do qual se dá a abertura do Ser, é, na proximidade da noção de objeto *a*, algo investido da pura função de abertura. O sujeito só advém enquanto articulado com uma pura ausência, com uma pura falta de identidade, ou seja, com o objeto *a* (BAAS, 1998, p. 73).

Bernard Baas acredita que essa questão da ausência aproxima Lacan de Merleau-Ponty. “O objeto-causa do desejo não é um objeto empírico, esse objeto-causa, esse

¹³ À chaque fois se joue, dans ces sortes d’incisions originaires, la possibilité du retournement du sensible sur le sentant (cf. les inversions fantasmatiques déjà explorées par Freud: ‘devorer – être dévoré’, ‘voir – être vu’...) mais aussi l’*étrange* ambiguïté de ce que Lacan appelle la *voie moyenne* (au sens grammatical du mot: se sentir, se regarder, s’entendre...), c’est à dire l’*étrangeté* qui affecte le sujet lorsqu’il tend à se saisir lui-même, comme dans l’expérience, de la vision de soi em miroir ou de l’écoute de sa propre voix entregistrée. Le lieu de l’ouverture est ainsi le lieu de la réversibilité de la pulsion.

obsuro objeto do desejo, não é nada que se apresente ao sujeito, senão sob a forma de uma ausência, de uma pura ausência” (BAAS, 1998, p. 74 nossa tradução)¹⁴. Ele exemplifica com a cena do espelho da novela de Maupassant, *Le Horla*, na qual, o que o narrador vê no espelho, não é nada, há aí uma despersonalização, ou mais exatamente, ele vê nada. “O objeto *a* é aqui nessa cena de *Horla*, o quadro vazio do espelho, é o puro olhar, o olhar sem nada de empírico, o olhar como pura ausência” (ibid, p 75, nossa tradução)¹⁵. Objeto extraído, mas na forma de despersonalização. Assim, o olhar não é a visão, mas, o objeto não-empírico que sustenta a visão, isto é, o objeto que anima secretamente o movimento ou a moção de ver. Observamos, na experiência da luz, no que se refere ao olhar, que cada vez que a luz se concentra sobre um ponto, este pode assumir a função de olhar, mas o olhar como tal não é substancial. Não é um objeto empírico perceptível.

Segundo Bernard Baas, essa é a lógica lacaniana do estofo, isto é, do objeto *a* não especular, que permite dizer que o forro do invisível é o olhar como objeto inobjetivável, que faz o “ser do sujeito” (ibid, p 76). O olhar como objeto *a* é um ser a que falta consistência, um ser que se deixa capturar ou ver, embora seja um ser que condense gozo, que é um objeto da pulsão. Lacan introduziu o olhar na teoria da percepção visual, quando começou a interrogar o campo da percepção a partir do gozo. Esse ponto será abordado adiante.

Em *Outros Escritos*, Lacan fala ainda sobre o corpo sexuado. O significante do ser sexuado, o falo, é desconhecido no fenômeno por sua posição duplamente dissimulada na fantasia, ou seja, “por ele só se indicar ali onde não age e só agir por sua falta. É nisso que a psicanálise tem que dar provas de um avanço no acesso ao

¹⁴ [...] l’objet-cause du désir n’est pas un objet empirique, alors cet *obscur objet du désir*, n’est rien qui se present au sujet si n’est sous la forme d’une absence, d’une pure absence.

¹⁵ L’*objet a* est ici, dans cette scène du *Horla*, le cadre vide du miroir, le miroir en tant que vide; c’est le pur regard, le regard sans rien d’empirique, le regard comme pure absence.

significante, e tal que ele possa reconsiderar sua própria fenomenologia” (LACAN, 2003, p. 189).

Vislumbra-se, nessa articulação teórica com a filosofia, uma porta de entrada para retomar, no caso clínico aqui estudado, a não-extração do objeto *a*, e indagar sobre o fenômeno do véu. Para o paciente, o mundo se abre pela evacuação e se fecha na constipação. Tem-se aí o sujeito às voltas com o objeto anal, em uma lógica de reversibilidade.

Segundo Freud, o paciente estaria repetindo a situação à época da cena primária. Retomar-se-á esse ponto teórico. Ele permanecia fixado à cena que teve um efeito tão decisivo na sua vida sexual. O paciente constrói a seguinte frase: “O mundo, disse ele, estava oculto dele por um véu” (FREUD, 1969, p. 96) E, de acordo com a interpretação freudiana, “o véu só foi rasgado numa situação: no momento em que, como resultado de um enema, uma evacuação intestinal passou pelo seu ânus. Sentiu-se, então, bem outra vez e, por um período muito curto, viu o mundo claramente.” (ibid, p 124) Freud observa que essa cena retorna na noite do sonho, “O rompimento do véu era análogo à abertura dos seus olhos e à abertura da janela” (ibid, p 126).

Ao se pesquisar a noção de objeto *a*, na teoria lacaniana, conclui-se que, para o Homem dos Lobos, não houve a extração do objeto *a*. O momento do desencadeamento de sua psicose estaria exatamente ligado à elisão do falo (Φ_0), ocorrendo aí um curto-circuito da pulsão sobre o próprio corpo. No momento, em que a janela se abre para a árvore coberta de lobos, o que se produz aí é uma não cessão: o objeto *a* olhar retorna no real. Aparece aí algo semelhante ao que nos disse Merleau-Ponty sobre a inserção recíproca do sensível e do senciente, “o corpo se vê e se toca vendo”. Como nos disse Antônio Quinet, o único ponto de real de toda a construção cênica do coito *a tergo*

(*grifo do autor*) é esse olhar: o sujeito viu o coito e esse olhar voltou-se contra ele ao defecar e interromper a atividade sexual dos pais.

Destacamos, ainda, nesta pesquisa, que, no caso do Homem dos Lobos, a imagem das nádegas de uma mulher ajoelhada no chão é uma visão que enquadra o olhar congelando-o no retrato de seu desejo. O gozo do corpo é fixado pelo objeto *a* olhar emoldurado pelo imaginário.

Então, o que nos indica a teoria, no Homem dos Lobos não houve a extração do objeto *a*; porém, aconteceu uma regressão da pulsão a um modo de gozo anal, tal como foi designado pelo fenômeno do véu. O sujeito inventa, com a administração do *clystère*, uma economia de gozo através de um objeto estranho ao corpo. Poder-se-ia dizer, então, que esse objeto tem a função de um regulador do gozo? Poder-se-ia falar em extração do gozo? Haveria alguma estabilização para esse sujeito com o recurso do véu?

Durante a avaliação desse caso clínico, nesta dissertação, Agnès Aflalo foi para nós uma fonte primária de pesquisa, devido a seu trabalho extenso e relevante sobre os paradigmas do gozo no Homem dos Lobos. Sua elaboração sobre o fenômeno do véu receberá, pois, destaque. Segundo a autora, trata-se de um fenômeno de despersonalização. Com o fenômeno do véu, o sujeito recobre uma queixa subjetiva, a de estar separado do mundo por um véu, e esta expressa a queixa de sua mãe, “assim não posso mais viver”.

O fenômeno do véu consiste em uma alteração das relações do sujeito com a realidade. Ela pode evoluir até um sentimento de crepúsculo do mundo, associa-se a palavras, senão incoerentes, ao menos incompreensíveis. Isso que particulariza o fenômeno do véu para esse sujeito é a condição de sua resolução: ele precisa e é suficiente que um *clystère* lhe seja administrado. Então somente e pelo corte instantâneo da defecação, o mundo aparece claramente ao sujeito. Esse sintoma expressa uma perda da realidade (AFLALO, 1999, p. 100, tradução própria)¹⁶.

¹⁶ Ce phénomène du voile consiste en une alteration des rapports du sujet avec la réalité. Cela peut évoluer jusqu'à un sentiment de crépuscule du monde, associé à des propos sinon incohérents du moins incompréhensibles. Ce qui particularise le phénomène du voile pour ce sujet, c'est la condition de sa résolution: il faut et il suffit qu'un *clystère* lui soit administré. Alors seulement et pour le court instant de la défécation, le monde apparaît clairement au sujet. Ce symptôme exprime une perte de la réalité.

A autora ainda menciona que Ruth Brunswick fala sobre um diagnóstico médico, neurose do coração, para o episódio agudo de 1926. Entretanto, alguns elementos clínicos tornam o sintoma de despersonalização atípico do ponto de vista da neurose. Dentre eles, Aflalo cita o modo crônico como a despersonalização aparece e o modo como é resolvida. Quanto à questão do diagnóstico, Agnès Aflalo relata que os episódios desencadeados a partir de 1926 são considerados por Freud, Lacan e Ruth Brunswick como paranóicos, havendo aí uma convergência de opiniões.

Levanta-se também a possibilidade de uma estabilização tomando o analista como sinthoma. E o fenômeno do véu como um ponto de ancoragem para o sujeito. Podemos pensar que a administração do *clystère* seria uma pequena invenção para tratar o real do corpo hipocondríaco? Por ora, retomaremos nossa conversa com a filosofia.

Com B. Baas, destacaremos a noção de que o olhar não é a visão, mas o objeto não empírico, ao qual tende a visão, e que a sustenta. “Há uma duplicação do visível em uma visibilidade manifesta – a visão – e uma visibilidade secreta – o olhar que sustenta a visão, mas, que se recusa a ela” (BAAS, 1998, p. 76).

No *Seminário Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise, (livro 11)*, Lacan apresenta um estudo sobre o olhar como objeto *a*, que será examinado no item seguinte.

3.2 – O objeto a olhar, da fenomenologia à percepção.

Para Merleau-Ponty, a fenomenologia da percepção remete à regulação da forma, à qual preside não apenas o olho do sujeito, mas todo seu corpo, sua presença constitutiva. No *Seminário Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise*, Lacan explica que Merleau-Ponty, em o *Visível e o Invisível*, dá um passo à frente. O ponto essencial da fenomenologia do visual é “a dependência do visível em relação àquilo que nos põe sob o olho do que vê. O que se trata de discernir é a preexistência de um olhar – eu vejo de um ponto, mas em minha existência sou olhado de toda parte” (LACAN, 1998, p. 73)¹⁷. Esse ponto da fenomenologia do olhar vai se tornar central na obra de Lacan, ou seja, existe um olhar preexistente, uma espécie de olhar que nos encara vindo do mundo exterior.

Jacques-Alain Miller explica que, em Merleau-Ponty, “nós percebemos, a partir da luz, como pensamos a partir do outro na comunicação verbal”, isto é, a iluminação é o que preexiste, ela é o guia do olhar, diz o que é para ver. “A iluminação, de certo modo, nos precede, precede a visão e, graças a ela, apreendemos o próprio espetáculo. Nesse sentido, a iluminação já sabe o que é para ver, antes de mim” (MILLER, 2005, p. 283). Assim, Merleau-Ponty faz da iluminação um campo perceptivo análogo ao perceptivo do Outro. A iluminação sabe e vê o objeto, antes que eu o veja.

Se, por um lado, Merleau-Ponty aproxima-se da teoria lacaniana, por outro, dela se afasta. Em relação à função do olhar, Jacques-Alain Miller assinala que há oposições entre esses teóricos. Para Merleau-Ponty a função do olhar está retida à análise da iluminação. “Ele reintroduziu o olhar muito naturalmente, do lado do sujeito da percepção. Ele nomeia o olhar como o aparelho... que, em nós, é capaz de responder às solicitações da luz, segundo seu sentido” (ibid, p.284). Segundo ele, o olhar é uma

¹⁷ No Seminário na língua francesa, p. 69, ano 1973, a frase sob o olho do que vê aparece escrita... sob o olho do vidente.

resposta do sujeito à solicitação recebida do espetáculo do mundo, assim, o olhar é o *percipiens*, sujeito da percepção e por trás dele há o corpo, “respondo com o olhar, mas, na verdade respondo com o corpo todo” (ibid, p 284). Do seu ponto de vista, “do lado do mundo existe o dado a ver e, do lado do sujeito o olhar solicitado, excitado, pela visibilidade prévia do percebido” (ibid, p. 285).

Para Merleau-Ponty, como dito, há um duplo movimento de inversão e reciprocidade entre o visível e o invisível. Constatando, no início, o narcisismo profundo de toda visão, ele a ilustra com a figura do pintor,

Sinto-me olhado pelas coisas (...) minha atividade é identicamente passividade – o que é o sentido segundo e mais profundo do narcisismo: não ver fora, como os outros os vêem, o contorno de um corpo que se habita, mas sobretudo ser visto por ele, existir nele, emigrar nele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de modo que vidente e visível se reciproquem e que não se saiba mais quem vê e quem é visto (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 183).

A ideia que apresenta Merleau-Ponty é a da existência de uma iluminação comparada com a de um guia, que já saberia antes de mim para aonde devo olhar; a iluminação conduz meu olhar e me faz ver o objeto; enquanto que, para Lacan, existe a preexistência de um dado-a-ver.

O olhar é outra coisa, para Lacan. O olhar lacaniano está do lado do *perceptum* e não do *percipiens*. Cito Jacques-Alain Miller,

O olhar, em Lacan, não é uma resposta perceptiva à titilação do percebido; é o que nos inclui, como seres olhados, no espetáculo do mundo. É o que advém quando subimos ao palco do teatro sem espectadores. Não quando nos tornamos o espectador, depois de sermos percebidos pela iluminação, e onde podíamos nos dizer que havia algo de visível antes que nós nos vissemos. É o olhar que nos envolve quando subimos à cena do teatro sem espectadores, e onde certamente nós vemos, mas onde, fundamentalmente, como seres olhados pela iluminação. Como o resto (MILLER, 2005, p. 285).

Para Lacan, a função da iluminação como lugar do Outro não é neutra, como pensa Merleau-Ponty. Para ele a iluminação faz concentração de luz, “ali onde não parece servir para se ver os objetos, mas sim ela própria se dá a ver. É o ponto luminoso, ou ainda o que faz opacidade no campo do Outro” (ibid, p. 285). Esse valor da

iluminação, como concentração de luz é retomada no *Seminário Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise (livro: 11)*, como um emblema do objeto *a* no campo escópico, e Lacan o chamará de “olhar”.

Antes de avançarmos nessa discussão, retomaremos o que verificamos no estádio do espelho. O estádio do espelho é um protótipo da ordem imaginária, em que o eu é constituído em relação ao semelhante. O mundo visível de nossas percepções é um mundo de imagens. Além do mundo da visão, há o domínio do invisível que é o registro do olhar. Temos o campo do Imaginário e o campo do Real figurado pelo corpo pulsional. Na dialética pulsional há o “eu vejo”, que é da ordem especular e o “ser visto” que indica o objeto *a* olhar na ordem escópica. O olhar não é visto, não é especularizável, ele é oculto pela imagem do outro, ou seja, ele é mascarado. Essa é a condição necessária para que meu semelhante possa despertar meu desejo. O objeto *a* terá aí a dimensão de ser a causa do desejo. Podemos dizer que, nesse momento da teoria, Lacan interroga o campo da percepção a partir do gozo. A realidade perceptiva supõe a extração do gozo para fora do campo visual. Em outros termos, poder-se-ia dizer que o que suporta a realidade perceptiva como tal, isto é, como espetáculo do mundo, é a metáfora paterna, uma vez que ela permite a castração. E quando ela não funciona, como na psicose, observamos o retorno da libido no campo perceptivo.

Sobre essa volta da libido ao campo perceptivo, a elaboração desenvolvida quando da abordagem do gozo anal, no *Homem dos Lobos*, será retomada. O ato de evacuar que aparece aí interrompendo a cena do coito dos pais estaria fazendo o circuito da pulsão, defecar, ser defecado, se fazer ser defecado. Aqui, defecar passa de necessidade a pulsão, torna-se um ato erótico. Adiante, o ato de urinar no chão seria uma tentativa de sedução que tem como resposta uma ameaça de castração. Podemos dizer, então, que o sujeito se introduz no campo do Outro como o objeto evacuado. E

Lacan assinala que “o *a* inaugura aí o campo de realização do sujeito e nele conserva seu privilégio, de modo que, o sujeito como tal só se realiza em objetos que sejam da mesma série do *a*” (LACAN, 2005, p. 344).

Freud privilegiava o estatuto do olhar como narcísico, dirigido para o corpo próprio na fase do autoerotismo. Em seu texto sobre o *Fetichismo* (1927) ele cita um caso clínico para ilustrar o olhar como objeto. Trata-se de um rapaz que “tinha erigido como condição de fetiche certo brilho no nariz – *Glanz auf der Nase*” (FREUD, 1969, p. 179). Através das associações na língua materna do sujeito (o inglês) e naquela que ele utilizava em análise (o alemão), Freud pôde notar que o brilho no nariz era a metonímia de *olhar no nariz*. O que é chamado a vir em cena, sob a visão, o visível brilho luminoso no nariz, nada mais é que a significação por trás do visível, escondido em seu brilho aparente. O que está oculto sob a máscara da imagem, isto é, o objeto olhar se revela e desnuda o sujeito.

No texto *O olhar como objeto*, Antônio Quinet tece o seguinte comentário: “o olhar como objeto *a* pode ser representado e podemos ver como isso se pode realizar. Por exemplo, um raio de luz – um brilho nos olhos de alguém, uma jóia que cintila, um reflexo nos cabelos de alguém - pode representar um olhar que não está em nós” (QUINET, 1997, p. 160). Podemos dizer que se tem aí a luz como equivalente do olhar. O sujeito pode se sentir olhado e isto pode produzir desejo ou angústia. Por isso a necessidade da tela para apagar o olhar do mundo. Abordamos a função da fantasia como tela no segundo capítulo, e, no *Seminário Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise*, Lacan nos fala que a mancha pode representar a tela. A mancha esconde e revela o olhar, ela é, então, o que simboliza o olhar. Antônio Quinet cita o exemplo de “uma mancha que pode ser testemunha de um crime, como para Lady Macbeth, que

suplica, sai mancha maldita ao tentar apagar uma marca de um sangue que se recusa sair” (ibid, p 160).

Segundo as explicações de Jacques-Alain Miller,

Lacan indica o que o guia: “O que é luz me olha”. É um tipo de deslocamento da análise de Merleau-Ponty. Não é apenas: o que é luz vê, mas também o que é luz me olha, e, para que o Outro me olhe, sem me ver por um olho, é suficiente a luz perder sua transparência, basta que ela cintile, reluza, produza um reflexo, faça nascer uma opacidade ou uma mancha (Miller, 2005, p. 287).

Assim, no primeiro tempo, o espetáculo do mundo está circunscrito pelo Outro como luz, e, aí é possível crer que somos o sujeito da percepção. No segundo tempo, alguma coisa muda quando, no campo do Outro como luz, aparece a mancha, ou seja, o olhar incidindo sobre o sujeito. No terceiro tempo, a operação própria dessa mancha é introduzir o sujeito no espetáculo do mundo, fazê-lo entrar no quadro, fazê-lo tornar-se mancha.

Com essa dimensão sobre a função do olhar, isto é, de tornar-se *mancha* por parte do sujeito, Lacan completa Merleau-Ponty e os dados psicológicos da *Gestalt* por meio dos fenômenos do mimetismo. “É com o mimetismo que assistimos ao sujeito fazendo-se mancha, entrando no quadro e produzindo – para acomodar-se à estrutura do percebido – o semblante, destacado dele próprio, pois poderá assumir um outro” (LACAN *apud* MILLER, 2005, p. 288). Segundo Miller, o mimetismo ilustra certo “fazer-se objeto” (*grifo do autor*) por parte do sujeito. O mimetismo é certo esboço da separação do objeto, “uma separação primitiva na qual o sujeito se liberta de uma parte de si mesmo, se automutila de seu semblante” (ibid, p 288).

Isto indica que o espetáculo do mundo é dado a ver para o sujeito da percepção, mas ele mesmo é dado a ver ao Outro. Conforme Lacan:

Tomo aqui a estrutura no nível do sujeito, mas ela reflete algo que já se encontra na relação natural que o olho se inscreve para com a luz. Não sou simplesmente esse ser puntiforme que se refere ao ponto geométrico desde onde é apreendida a perspectiva. Sem dúvida, no fundo do meu olho, o quadro se pinta. O quadro, certamente, está em meu olho. Mas eu, eu estou no quadro (LACAN, 1998, p. 94).

Jacques-Alain Miller aponta que, “em Lacan, temos o dado a ver que é o próprio lugar do Outro perceptivo, mas, nesse campo, temos o olhar como objeto *a*. Esse olhar não é o do sujeito, é do Outro” (MILLER, 2005, p. 286). Temos aí, como fundamental, o valor do objeto *a* olhar na dialética do desejo.

Para Lacan, o olhar está fora, ele surge no campo do Outro, “o elidido na visibilidade e na visão, que aí responde, é o olhar como olhar do Outro” (ibid, p 286). Lacan faz aí uma diferença entre o dar a ver e mostrar. Segundo Jacques-Alain Miller, para Lacan dar a ver é oferecer, as coisas aparecem no campo de nossa visão e nos servimos delas. O mostrar comporta um forçamento. “É o caso no qual o espetáculo se impõe, e onde não posso não ver. Já há nisso uma obrigação, e até coerção” (ibid, p 286).

Jacques-Alain Miller elabora a seguinte conclusão: “Assim, no campo escópico lacaniano, não se trata apenas de que antes que eu veja as coisas, elas se vêm a si mesmas – como diz Merleau-Ponty -, mas sim, que ‘as coisas me olham’. Aqui, em vez de um acordo, de uma solicitação e de uma resposta, há uma esquizo entre o que vê e o olhado” (ibid, p 289).

A fenomenologia da percepção é construída a partir do percebido, do contato do homem com o mundo, do que lhe ensinou o mundo. É o que Merleau-Ponty sugere da visão que surge de um ponto exterior no qual se situa a carne do mundo. Para a psicanálise, Lacan sustenta que “o olhar de outrem desorganizaria o campo de percepção” (LACAN, 1998, p. 88) ao se tratar do sujeito do desejo.

Em outros termos, como se pode entender o olhar para a psicanálise? No campo das neuroses, o olhar como objeto não tem consistência, ele não aparece, não pode ser visto. No campo das psicoses, o olhar pode às vezes ser sentido e visto, porque a tela pode falhar e, isso, equivale a dizer que, na psicose o olhar não está perdido, subtraído e

pode aparecer como um olhar que observa o sujeito, ou como uma voz alucinatória. Na psicose há uma desorganização do campo visual, em alguns casos o olhar como objeto *a* no campo escópico surge frequentemente para o sujeito em uma série ampliada de olhares múltiplos.

Um outro modo de compreendermos o olhar para a psicanálise é através da distinção do que se passa quando estamos acordados, isto é, no estado de vigília e, quando sonhamos. Na vigília as coisas se oferecem ao campo perceptivo, numa espécie de dar a ver. E quando sonhamos, as coisas são mostradas, numa espécie de coerção, somos forçados a ver, há aí o que acontece em uma alucinação.

Lacan ilustra isso com a historietta de Chuang-Tsé, que sonha ser uma borboleta e, acordado, questiona-se: “Será que não é a borboleta que sonha ser Chuang-Tsé?” Parece ser perfeitamente reversível. “Pois se sonho que sou a borboleta, é bem possível que a borboleta sonhe que é Chuang-Tsé e que eu seja apenas sonho de borboleta” (LACAN *apud* MILLER, 2005, p. 286).

Apresenta-se, no sonho, como na alucinação, a reversibilidade de que fala Merleau-Ponty entre sujeito-objeto. O sujeito se encontra aí confuso no lugar do Outro. A superfície perceptiva não se mostra devidamente esvaziada para se abrir para o mundo. O sensiente está investido de percepção, está sensível; o vidente está visível. No sonho ele é a borboleta, isso acontece porque no sonho o sujeito é forçado, coagido, governado pelo Outro. “O sonho é o olhar do Outro, porquanto ele me coage. Ao passo que na vigília, penso que sou eu quem vê e, portanto, tenho ilusão de atividade, de propriedade” (*ibid*, p 286).

A posição de imobilidade e perplexidade no Homem dos Lobos existe porque o sujeito crê naquilo que vê. Relembrando o que disse Lacan, na janela que se abre, coberta de lobos, o sujeito fica estupefato por aquilo que vê, paralisado por esse fascínio

de ver seu próprio reflexo na imagem da árvore e dos lobos empoleirados, numa cena em que o sujeito vê e de onde é visto. “O sujeito não passa de uma ereção nessa tomada que faz dele o falo, que o imobilize inteiro, que o transforme em árvore” (LACAN, 2005, p. 284).

CONCLUSÃO

No último capítulo, as investigações sobre o objeto *a* e sua extração e sobre a clínica que balizou e indicou o percurso desta pesquisa foram retomadas. Neste momento de conclusão do trabalho, o objetivo é lançar no horizonte novas formulações.

Alguns pontos examinados durante esta pesquisa serão aqui retomados a fim de sintetizar suas elaborações.

O caso clínico freudiano que abre vasto campo de discussão aqui é novamente ponto de partida. De início, a pesquisa da relação do sujeito com o objeto recebeu o destaque, fornecendo a conclusão de que, para o sujeito do caso, não houve a extração do objeto *a*. Esse ponto pode ser observado, sobretudo, no momento em que o sujeito se submeteu a uma intervenção médica, para a retirada de uma glândula sebácea do nariz; na aparição do sonho traumático, o sonho dos lobos; na lembrança da cena dita primária, do coito dos pais. Há nessas experiências a manifestação consistente do objeto *a* olhar.

Acontece aí uma perturbação do Imaginário que se manifesta nos fenômenos de corpo. Porém, o que é curioso no caso é o modo próprio como o sujeito se estabiliza. Quando cismava e queixava-se que todos olhavam o furo no seu nariz, subitamente com essa queixa ele se mantinha estável, sobretudo, quando lhe ocorria a ideia de que era um sujeito de sorte, sentia-se orgulhoso até de seu nariz, tinha um nariz sem defeitos. O paciente se agarrava à ideia de que algumas pessoas tinham verrugas – sua mulher havia tido uma no nariz durante anos – e, outras sardas e espinhas.

A fantasia de que nascera empelicado, com sorte, funcionava, à vezes como um campo estabilizador. Essa ideia permanecia até o surgimento de um novo fenômeno de corpo. Na análise com Freud, quando sofreu de gonorreia, a doença feriu seu narcisismo e ele desmoronou.

No campo da estabilização houve ainda a invenção da aplicação de um *clystère* por um enfermeiro. O fenômeno conhecido por véu, que escondia e abria o campo da realidade. Era preciso que um *clystère* lhe fosse administrado para acontecer a evacuação e romper assim o fechamento para o mundo. O fenômeno do véu é reconhecido no caso como um fenômeno de despersonalização.

Os sintomas de caráter anal fazem ressonância à interrupção do coito dos pais; porém há aí uma ressonância oca, o sujeito não consegue dar significação a essa cena. O apelo ao pai sofre alternâncias que vão do reconhecimento ao não reconhecimento da castração, problemática central do caso, resolvida de modo alucinatório. Uma alucinação com o dedo cortado lhe fornece a dimensão da castração e o temor a esta.

E com isso o sujeito demonstra uma ambivalência no campo do pensamento e no campo pulsional. Ele permanece em uma posição bissexual, e a saída para se tornar viril é a construção de um fetiche, aquele da nádega da mulher.

O alucinado corte no dedo aparece de modo equivalente na cicatriz no nariz. E podemos verificar aí algumas ideias delirantes que tomam o objeto *a* olhar como perseguidor. O olhar aparece para o sujeito numa série ampliada de olhares múltiplos. Podemos listar o olhar dos médicos, dos analistas, do pai.

Porém, dentre os analistas que o atenderam, Freud tinha um lugar especial. Em alguns momentos, ele demonstrava ter uma relação de carinho com ele, o analista que fez algumas modificações na técnica para atender o paciente que muito contribuiu para o estudo da psicanálise. Isso levou o sujeito à crença de que era o filho predileto de Freud, seu caso célebre. Surge daí a hipótese de uma estabilização tomando o analista como sintoma.

Investigamos a noção de objeto *a* pela psicanálise, pela fenomenologia e pela topologia. Com o esquema óptico, foi possível compreender que o objeto *a* não é

apreendido pelo espelho, não é especularizável, evidenciando um ponto vazio da imagem. A imagem traz consigo a marca desse ponto, da negatização da imagem totalizante. Porém, no nível escópico, quando a imagem especular deixa surgir a dimensão de nosso próprio olhar, o valor da imagem começa a se modificar, surgindo aí a sensação do estranho.

Abordamos também a noção de corpo como peças avulsas *Seminário A Angústia*, que, em virtude do engajamento na dialética significante, tem algo que se encontra separado, sacrificado, que é a libra de carne. O objeto *a* aparece aí como esse resto e enquanto resto é o princípio que faz o sujeito desejar. É o princípio de uma falta imposta ao gozo situado no nível do Outro. Lacan constrói o objeto *a* por consistência lógica, feito de duas faltas, a falta do sujeito e a falta do Outro. O que complementa a consistência lógica do objeto é a extração corporal.

Localizamos o valor do objeto *a* na dialética do desejo a partir da elisão entre o olho e o olhar. Se para a fenomenologia existe um olhar vindo do mundo que é nosso guia, nos diz o que é para ver; para a psicanálise o olhar está no campo do Outro, “as coisas me olham”. Mas aqui não há um acordo entre o que vê e o que é olhado, esse olhar não é do sujeito é do Outro, já que o objeto *a*, enquanto ser, não é substancial, o olhar não é um objeto empírico perceptível, foi perdido. E por isso precisamos da tela da fantasia ou da mancha na tela. A tela além de fazer obstáculo ao olhar, tem uma função óptica positiva, permite que uma imagem se forme.

Não obstante, pesquisamos como na psicose essa tela pode vir a falhar. E, na leitura que Lacan faz do sonho de Serguei, localizamos o limite do Simbólico e a conseqüente manifestação do objeto *a* olhar no real. O olhar entra em cena ali onde deveria estar o vazio. O que predomina nesse sonho é a imagem visual, o relato é

apresentado segundo a imagem fantasmática oferecida pelo sonho; seu relato é uma tentativa de buscar sentido para esse sonho angustiante que o imobiliza.

Segundo Bernard Baas, o que se passa aí nesse sonho dos lobos é o mesmo na cena do *Horla*, o quadro esvaziado é o puro olhar. A cena de *Horla* será desdobrada para se demonstrar a proximidade com o sonho dos lobos. Para abordar a cena de *Horla*, seguiremos o percurso de Márcia Rosa, no texto, *Guy de Maupassant e a sulcagem do real: Le Horla*.

Guy de Maupassant publica, no século XIX (1850-1893), historietas em jornais diários. Os contos pintam “uma existência habitada pela inquietude”, são contos fantásticos. “Lugares e objetos testemunham esta cisão de um corpo em que ‘a identidade explode em pedaços’” (MAUPASSANT, 2006, p. 9).

O conto *O Horla* é relatado em duas versões e mostra a angústia paralisante do narrador frente a situações em que é destituído de sua identidade e habitado por um Ser invisível, estranho, ou será sobrenatural? Esse Ser, batizado por *Horla*, aparecia dia e noite e lhe dava a sensação de que não lhe deixaria mais, apoderava-se de sua vida, a todo instante. Aparece nos pesadelos, tais como,

Bem sei que estou deitado e que durmo... Eu o sinto e o vejo... e sinto também que alguém se aproxima de mim, me olha, me apalpa, sobe na minha cama, ajoelha-se sobre o meu peito, põe as mãos no meu pescoço e aperta... aperta... com toda a força para me estrangular. Eu me debato, preso por essa impotência atroz que nos paralisa nos sonhos; quero gritar – não posso; - quero mover-me – não posso; - com um esforço terrível, arquejando, tento me virar, repelir esse ser que me esmaga e sufoca – não posso! E, de súbito, acordo alucinado, coberto de suor. Acendo uma vela. Estou só. (ibid, p 87).

Esse Ser aparece também como presença, “de súbito tive um arrepio, não um arrepio de frio, mas um estranho arrepio de angústia. De repente, pareceu-me que estava sendo seguido, que andavam nos meus calcanhares, bem junto de mim, quase me tocando. Voltei-me bruscamente. Estava só”. (ibid, p 87). E o sujeito começa a ficar inquieto, assombrado, duvidando de sua sanidade. Recorre então, a estratégias, tais

como, à noite à beira da cama, colocar, ao lado de uma jarra de água, uma garrafa de vinho, uma xícara de leite que detesta e bolos de chocolate, que adora. E ao acordar tem certeza da presença de *Horla* porque o copo de água e o leite são encontrados vazios.

O sujeito é dominado por esse ser sobrenatural e tem informação através de uma notícia de revista que estaria havendo uma epidemia de loucura.

Uma espécie de epidemia de loucura parece alastrar-se há algum tempo na província de São Paulo. Os habitantes de várias aldeias fugiram, abandonando suas terras e suas casas, dizendo-se perseguidos e devorados por vampiros invisíveis que se alimentam da sua respiração durante o sono e que, além disso, só beberiam água, e às vezes leite (ibid, p 81).

Ele parece então ter certeza de que o *Horla* chegou. E, as experiências relatadas por esse sujeito, levam a explicações como o sonambulismo, loucura, alucinações, hipnotismo, religião, sobrenatural, excesso de imaginação diante do vazio. De tal modo, que o doutor que o escuta murmura, “não sei se este homem é louco ou se ambos o somos... ou se... se o nosso sucessor chegou realmente” (ibid, p 82).

Não obstante, mesmo certo da existência de *Horla*, o narrador tem uma experiência singular com o espelho. Em determinado momento sente a presença de *Horla* roçando-lhe a orelha, levanta-se bruscamente quase caindo e, não se vê no espelho que “estava claro, vazio, profundo e resplandecente de luz. Minha imagem não estava lá... e eu estava diante dele” (ibid, p 113).

Eu via de alto a baixo o grande vidro límpido. E olhava para aquilo com um olhar alucinado; e não ousava mais avançar, não ousava mais fazer qualquer movimento, sentindo, no entanto, que ele estava lá, mas que me escaparia de novo, ele, cujo corpo imperceptível havia devorado o meu reflexo. Depois, eis que de repente comecei a avistar-me numa bruma no fundo do espelho. Era como o fim de um eclipse. O que me ocultava não parecia possuir contornos claramente definidos, mas uma espécie de transparência opaca que ia clareando pouco a pouco. Pude, enfim, distinguir-me completamente. Eu o tinha visto! Ficou-me o terror daquela visão que ainda me faz estremecer (ibid, p 113).

Enfeitiçado por *Horla* e convencido de ser ele a causa de sua loucura decide matá-lo. O sujeito fecha a casa e atea fogo sobre o Ser, em seguida ouve gritos dos criados que também estariam na casa. “A casa, agora, era apenas uma fogueira horrível

e magnífica, uma fogueira monstruosa, iluminando toda a terra, uma fogueira onde ardiem homens e onde também ele ardia. Ele, Ele, o meu prisioneiro, o novo Ser, o novo Senhor, o *Horla*” (ibid, p 116).

O conto relata a angústia de um sujeito psicótico e faz ressonância com a angústia de Serguei, desesperado, vendo o furo no nariz que será visto em todos os lugares. A partir destas investigações, sobretudo, no *Seminário A angústia*, compreendeu-se a dimensão de que a angústia na psicose pode tomar a forma de uma angústia de despersonalização.

Lacan anota, a partir do esquema óptico, que é necessária uma distância do sujeito em relação ao espelho, “para dar ao sujeito o distanciamento de si mesmo que a dimensão especular é feita para lhe oferecer” (LACAN, 2005, p. 134). No caso das psicoses, diz Lacan, “não é que os objetos são invasivos na psicose. O que constitui seu perigo para o eu? É a própria estrutura desses objetos, que os torna impróprios para a egoização, ou seja, na estrutura de alguns desses objetos há uma forma não especularizável” (ibid, p 134). Em termos fenomenológicos, a despersonalização começa com o não-reconhecimento da imagem no espelho. “Se o que é visto no espelho é angustiante, é por não ser passível de ser proposto ao reconhecimento do Outro” (ibid, p 134).

Um momento que assinalo como característico da experiência do espelho e paradigmático da constituição do eu ideal no espaço do Outro – o momento em que a criança vira a cabeça em direção ao Outro, testemunha adulta que está atrás dela, a fim de lhe comunicar com um sorriso as manifestações de seu júbilo, por alguma coisa que a faz comunicar-se com a imagem especular. Quando a relação que se estabelece com a imagem especular é tal que o sujeito fica demasiadamente cativo da imagem para que esse movimento seja possível, é porque a relação dual pura o despoja de sua relação com o grande Outro. Nesse caso, a especularização é estranha nele, *odd*, ímpar, fora de simetria. É o *Horla*, o fora-do-espaço, na medida em que o espaço é a dimensão do superponível (ibid, p 135).

A imagem especular torna-se a imagem estranha e invasiva do duplo, assim, no conto o objeto *a* faz sua entrada no mundo do Real. Lacan articula:

(...) a possibilidade de desligar do corpo a imagem, isto é, sua imagem especular, a imagem do corpo, e de reduzi-la ao estado cedível, sob a forma de fotografias, ou mesmo de desenhos: conota o choque, a repugnância ou o horror provocados na sensibilidade pelo surgimento totalmente repentino desse objeto, e de uma forma a um tempo indefinidamente multiplicável e passível de ser espalhado em toda parte (ibid, p 343).

Esse objeto que aparece repentinamente é o objeto *a*. Quando na psicose o sujeito é incapaz de ceder o objeto, ele o encontra no Real.

Com esse elemento da não-extração do objeto *a*, pôde-se fazer uma leitura do Homem dos Lobos como um caso de psicose. Contudo, o caso apresenta vários elementos atípicos que dificultam uma conclusão sobre a classificação da psicose. Dentre esses elementos, citamos o modo não muito clássico do desencadeamento e a maneira própria de estabilização, que conduzem às discussões contemporâneas sobre o ordinário. Seria necessário um aprofundamento sobre esse tema, e, portanto, permanecerá em aberto esta pesquisa. De que psicose se trata?

Referências Bibliográficas:

AFLALO, Agnès. “Réévaluation du cas de L’Homme aux Loups”. In: _____. *Les paradigms de la jouissance*. Revue de psychanalyse La Cause freudienne, 1999. Paris, n.43, p. 85-117.

BAAS, Bernard. “Avant – propos”. In: _____. *De La Chose à L’Objet*. Paris: Peeters Leuven, 1998. p. 1- 39.

BRUNSWICK, Ruth Mack. “Suplemento a la Historia de una neurosis infantil de Freud (1928)”. In: _____. *El Hombre de los Lobos por El Hombre de los Lobos Selección, notas, introducción y capítulos de Muriel Gardiner*. Buenos Aires: 1976. p.179- 217.

FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora.

_____. (1917-1919) “História de uma neurose infantil”. V XVII, p.13- 153.

_____. (1896) “Extratos dos documentos dirigidos a Fliess - Carta 52”. V. I, p. 317-324.

_____. (1950 [1895]) “Projeto para uma psicologia científica”. V. I

_____. (1901-1905) “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. V. VII, p. 123-251.

_____. (1915) “Os instintos e suas vicissitudes”. V XIV, p. 117 – 144.

_____. (1915) “Repressão”. V. XIV, p. 145 – 162.

_____. (1927) “Fetichismo”. V. XXI, p. 175 – 185.

HOLK, Ana Lúcia Lutterbach “Erótica”. In: _____. *Patu, a mulher abismada*. Rio de Janeiro: Subversos, 2008. p. 20 - 74.

LACAN, Jacques. “O Eu e o Outro”. In: _____. *Os escritos Técnicos de Freud: livro I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975. p. 50 – 65.

_____. “Introdução e resposta a uma exposição de Jean Hyppolite sobre a *Verneinung* de Freud”. In: _____. *Os escritos técnicos de Freud: livro I*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. p. 66 – 76.

_____. “Da rejeição de um significante primordial”. In: _____. *O Seminário As Psicoses: livro 3*. Rio de Janeiro: JZE, 1985. p. 166 – 181.

_____. “Eu venho do salsicheiro”. In: _____. *As Psicoses: livro 3*. Rio de Janeiro: JZE, 1985, p.55 – 69.

_____. (1901-1981) “Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a *Verneinug* de Freud”. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE. 1998. p. 381-401.

_____. “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998. p. 531- 590.

_____. “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache”. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998. p. 653 – 691.

_____. (1901-1981) “Demanda e desejo nas fases oral e anal”. In: _____. *O Seminário A Transferência: livro 8*. Rio de Janeiro: JZE. 1992. p. 197-209.

_____. “Oral, anal, genital”. In: _____. *A Transferência: livro 8*. Rio de Janeiro: JZE. 1998. p. 210- 219.

_____. “Introdução à estrutura da angústia”. In: _____. *O Seminário A angústia: livro 10*. Rio de Janeiro: JZE, 2005. p. 11- 94.

_____. “Revisão do status do objeto”. In: _____. *O Seminário A angústia: livro 10*. Rio de Janeiro: JZE, 2005. p. 97- 171.

_____. “As cinco formas do objeto pequeno a”. In: _____. *A angústia: livro 10*. Rio de Janeiro: JZE, 2005. p. 235 - 366.

_____. “Introdução aos Nomes do Pai”. In: _____. *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: JZE, 2005. p. 57 – 87.

_____. “O estádio do espelho como formador da função do eu”. In: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE, 1998. p. 98-103.

_____. “Maurice Merleau-Ponty”. In: _____. *Outros Escritos*. RJ: JZE, 2003. p. 183- 192.

_____. “Do olhar como objeto a minúsculo”. In: _____. *O Seminário Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise: livro 11*. Rio de Janeiro: JZE, 1998. p. 69-103.

_____. “A sexualidade nos desfiles do significante”. In: _____. *O Seminário Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise: livro 11*. Rio de Janeiro: JZE, 1998. p.142 – 152.

_____. “A Transferência e a pulsão”. In: _____. *O Seminário Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise: livro 11*. Rio de Janeiro: JZE, 1998. p. 119- 189.

_____. “A escrita do Ego”. In: _____. *O Seminário O Sinthoma: livro 23*. Rio de Janeiro: JZE, 2007. p. 139 – 151.

MAUPASSANT, Guy. “O Horla”. In: _____. *Contos Fantásticos*. Porto Alegre: L& P Pocket, 2006. p. 71-116.

MILLER, Jacques-Alain. “Lição 19 – Uma lógica da percepção”. In: _____. *Silet Uma lógica da percepção*. Rio de Janeiro: JZE, 2005. p. 275-302.

_____. “Lição 17 – A invenção de uma estrutura do gozo no real”. In: _____. *Silet Uma lógica da percepção*. Rio de Janeiro: JZE, 2005. p. 241 – 258.

_____. “Lição 18 – Consistência lógica e extração corporal”. In: _____. *Silet*. Rio de Janeiro: JZE, 2005. p. 259 – 274.

_____. “Terceira lição do curso”. Orientação lacaniana, 29 de novembro de 2006. p. 19- 29.

_____. “Suplemento topológico a Uma questão preliminar...”. In: _____. *Matemas I*. Rio de Janeiro: JZE, Campo Freudiano do Brasil, 1996. p. 119- 137.

_____. “Lições sobre a apresentação de doentes”. In: _____. *Matemas I*. Rio de Janeiro: JZE, Campo Freudiano do Brasil, 1996. p. 138 – 149.

_____. “Mostrado em Prémontre”. In: _____. *Matemas I*. Rio de Janeiro: JZE, Campo Freudiano do Brasil, 1996. p. 150 – 154.

_____. “Conferências Caraquenhas”. In: _____. *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: JZE, 1987. p 25.

_____. “Introdução à leitura do Seminário da Angústia de Jacques Lacan”. In: _____. *Introdução à leitura e referências do Seminário 10*. São Paulo: Revista Opção Lacaniana, n 43, maio de 2005. p. 7-19.

OBHOLZER, karin *Conversas com o Homem dos Lobos*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: JZE, 1993.

PONTY-MERLEAU, Maurice “Notas de Trabalho”. In: _____. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1971.

_____. “Vida e Obra”. In: _____. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. “Prefácio”. In: _____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Livraria Freitas Bastos S.A, 1971. p 5 – 18.

_____. “O mundo percebido”. In: _____. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Livraria Freitas Bastos S.A, 1971. p 304- 349.

QUINET, Antônio “Hipocondria e paranóia”. In: _____. *Psicose e Laço Social*. Rio de Janeiro: JZE, 2006 a. p. 138-149.

_____. “O visco imaginário e o empuxo-à-fama”. In: _____. *Psicose e Laço Social*. Rio de Janeiro: JZE, 2006 b. p.106-123.

_____. “O olhar como um objeto”. In: _____. *Para ler o Seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: JZE, 1997. p. 155 – 163.

ROSA, Márcia “Guy de Maupassant e a sulcagem do real: Le Horla”. In: _____. *Revista Curinga*. Belo Horizonte: EBP, Seção Minas, junho de 2006.

SCHEJTMAN, Fabián “RSI... Σ*”. In: _____. *La trama del síntoma y el inconsciente*. Buenos Aires: Del bucle, 2006. p. 119 – 154.

SOLER, Colette “O filho necessário”. In: _____. *A psicanálise na civilização*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 1998.

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](#)