

4

Uma lógica do coletivo

Em 1973, vinte e oito anos após a primeira versão de “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada” e sete anos após sua revisão, em 1966 - por ocasião de sua publicação nos *Escritos* -, Jacques Lacan escreve no Seminário *Mais, Ainda*:

Se há alguma coisa que, nos meus *Escritos*, mostra que minha boa orientação (...) não data de ontem é mesmo que, logo depois de uma guerra, quando nada evidentemente parecia prometer amanhã dourados, escrevi *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada*.¹

Depois dessa impressionante valorização de seu antigo texto, Lacan articula tempo lógico e objeto *a* e descreve do seguinte modo a estrutura do sofisma:

Pode-se ler muito bem ali (...) que, a função da pressa, já é esse *a* minúsculo que a tetiza. Ali, valorizei o fato de que algo como uma intersubjetividade pode dar com uma saída salutar. Mas o que merece ser olhado mais de perto é o que suporta cada um dos sujeitos, não em ser um entre os outros, mas em ser, em reação aos dois outros, aquele que está em jogo no pensamento deles. Cada qual só intervindo nesse terno a título desse objeto *a* que ele é sob o olhar dos outros. Eles são três, mas na realidade são dois mais *a*. Esses dois mais *a*, no ponto do *a*, se reduz não aos dois outros, mas a Um mais *a*. (...) Na medida em que, pelo *a* minúsculo, os dois são tomados como Um mais *a*, é que funciona o que pode dar com uma saída na pressa.²

Nota-se um profundo avanço conceitual na leitura que Lacan faz do sofisma, mas, para que ganhe sentido, a nova elaboração deverá ser detalhadamente destrinchada. Para tal, destacamos três elementos fundamentais:

1. A noção de *Um*; 2. O sujeito como objeto *a*; 3. A relação *Um + a*.

¹ LACAN, J. **O Seminário: livro 20**. Rio de Janeiro: JZE, 1985, p.67.

² *ibid.*

O Um

O conceito de *Um* não é de modo algum unívoco no ensino de Lacan. Ele sofre variações de acordo com o registro de onde se parte para concebê-lo – *imaginário*, *simbólico* ou *real* – e ganha acentos diversos ao longo de seu percurso, mas propomos partir de uma idéia inicial básica: a especificidade do *Um* em Lacan não é representar totalidade, completude ou união, mas sim a existência de um corte capaz de estabelecer algum *um*, sem recurso a nada além da própria postulação desse *um* como existência. Trata-se da possibilidade, inerente ao campo do significante, de que *um* possa ser distinguido de *outro* e possa valer como *um* para o *outro*.

Devemos, nesse ponto, nos servir do que já foi desenvolvido nos capítulos anteriores. Ao partir da tripla partição entre a existência de algo inominável, a completude alcançada nas imagens e o corte estabelecido pelos significantes, abre-se a possibilidade de se conceber o *Um* como uma função significante fundante da possibilidade de diferenciação, a qual não se encontra nem no mundo inominável, nem na infinitude das formas.

Temos dessa função uma elegante descrição de Jean-Claude Milner:

Ninguém vai supor que o significante tenha alguma propriedade que seja anterior ao discernimento que ele efetiva. Muito pelo contrário, já que se trata aqui do que nomeia e, simplesmente pelo nome, distingue, é preciso dizer que uma propriedade qualquer sempre será posta discernida e nomeada: assim, longe de fundar o discernimento, é este último que a funda.³

É assim que, no Seminário 20,⁴ Lacan zomba do fato de seu aforismo “Há *Um*” ter sido interpretado como uma tendência própria ao amor que, de dois, faria *Um*. O aforismo havia sido introduzido em seu Seminário anterior, justamente para dar consistência à disjunção entre uma referência significante pontual e qualquer conteúdo imaginário que a ela pudesse ser articulado. Nada, portanto, que se confunda com a criação de uma unidade a partir de partes incompletas e complementares: “Todo mundo sabe, com certeza, que jamais aconteceu, entre

³ MILNER, J.-C.. **Os nomes indistintos**. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2006, p.18.

⁴ LACAN, J. **O Seminário: livro 20**. Rio de Janeiro: JZE, 1985, p.13.

dois, que eles sejam um só”⁵. Diferente disso, diz ele, “(...) O Um só se agüenta pela essência do significante”⁶.

Já tivemos a oportunidade, ao longo do primeiro capítulo, de acompanhar Lacan na definição do significante, cuja *essência* é justamente não ter essência alguma senão a possibilidade de instituir a diferença e de remeter a outro significante. A encarnação dessa função na dialética subjetiva receberá o nome de *traço unário*:

A partir do momento em que o sujeito começa a falar, o traço unário entra em jogo. A possibilidade de dizer 1 e 1, e mais 1, e novamente 1 constitui a identificação primária. É sempre de um 1 que é preciso partir. Como representa graficamente o esquema [ótico], é a partir daí que se inscreve a possibilidade de reconhecimento como tal da unidade chamada $i(a)$.⁷

É, portanto, como efetivação da função capaz de discernir que o Um que nos interessa se apresenta, sustentando, como propriedade eminentemente simbólica que é, tanto a distinção quanto a estabilização da imagem especular.

O preço dessa operação já foi desenvolvido e pode ser definido como aquilo que resta da operação de produção do Um: o ser do sujeito, o objeto a .

O ser do sujeito é a sutura de uma falta. Precisamente de uma falta que sustenta-o com sua recorrência – mas só o sustenta nisso por ser o que falta ao significante para ser o Um do sujeito: a saber, o termo que em outro contexto chamamos de traço unário, marca de uma identificação primária que funcionará como ideal.⁸

É possível, assim, experimentar o grau de complexidade introduzido pela função do Um: quando menciona aquilo que “falta ao significante para ser o Um do sujeito”, Lacan introduz uma sutil variação no sentido do termo, uma variação que se pode chamar de imaginária. Trata-se da suposição de que o significante pudesse recobrir plenamente o sujeito, fazendo dele uma unidade acabada⁹. Ora, a rigor essa não é a função do Um que mencionávamos, e o fato de que algo escape à sua intervenção não constitui insuficiência à sua tarefa, pelo contrário. Vê-se

⁵ *Ibid*, p.64.

⁶ *Ibid*, p.14.

⁷ LACAN, J. **O Seminário: livro 10**. Rio de Janeiro: JZE, 2005, p.50.

⁸ LACAN, J. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: JZE, 2003, p.207.

que será preciso navegar por entre essas nuances, sabendo manter a tensão entre os vieses simbólico e imaginário, para retomar adiante o sentido do Um utilizado no comentário do tempo lógico.

De todo modo, há na passagem citada um elemento suplementar introduzido por Lacan, que é a assimilação da função do traço unário com o ideal, o que já se havia esboçado igualmente na citação anterior, que fazia menção ao esquema ótico.

O Ideal do eu

Ao apresentar o esquema, chamamos a atenção para o fato de que o olhar do sujeito estava deslocado daquilo que seria o interior do buquê de flores para uma outra posição, caracterizada pela impossibilidade de mirar seu próprio reflexo no espelho do Outro. Essa impossibilidade não impede, contudo, que Lacan estabeleça uma correspondência entre esse ponto e um outro, análogo mas situado no interior do campo do espelho – ou seja, no interior do campo do Outro – e designado pela letra I, de Ideal do eu, esse ponto “(...) de onde o Outro me vê, na forma em que me agrada ser visto.”¹⁰

O necessário recurso ao campo simbólico será encarnado numa função de valor identificatório distinto da identificação à imagem especular: trata-se, antes, do “caráter pontual da referência original ao Outro na relação narcísica”.¹¹ A originalidade dessa referência não indica um redobramento da função do olhar, que viria se somar ou se contrapor ao olhar do próprio sujeito, mas sim a postulação do princípio segundo o qual será somente através do Outro e de um ponto nele situado que o sujeito terá acesso à sua montagem egóica. Trata-se da extração, no infinito campo do Outro, de pontos primordiais de orientação através dos quais se organizará a imersão do sujeito no simbólico.

Pode-se, assim, distinguir as duas identificações, *ideal do eu* e *eu ideal*: “a primeira é esta introjeção simbólica, a segunda é a fonte de uma projeção imaginária”.¹²

⁹ “Esse Um de que todo mundo tem a boca cheia é da natureza dessa miragem do Um que a gente acredita ser”: Lacan, Jacques. *O Seminário: livro 20*. Rio de Janeiro: JZE, 1985, p.65.

¹⁰ LACAN, J. **O Seminário: livro 11**. Rio de Janeiro: JZE, 1985, p.253.

¹¹ LACAN, J. **O Seminário: livro 8**. Rio de Janeiro: JZE, 1992, p.344.

¹² *Ibid*

A vantagem dessa concepção é esboçar a operação da função simbólica sem a necessidade de todo um “campo de organização e de uma introjeção maciça”¹³, o que seria implausível num momento tão inicial da referência ao Outro. Lacan segue Freud para afirmar: basta um traço, que aliás não se pode considerar *significante* sem incorrer em contradição, posto que a essência do significante é remeter sempre a um outro significante e o traço unário se caracteriza pelo aspecto de referência primeira e *garante* da possibilidade de inscrição de todos os demais.

Trata-se de uma ambivalência bem própria para atualizar uma outra, abordada no capítulo anterior por ocasião da análise do esquema da divisão. Se quisermos situar a relação entre traço unário e os demais significantes em termos de temporalidade lógica, basta recordar a distinção efetuada entre um “tu és” primordial e todos o predicados que aí se encadearão num segundo tempo. Dado que o “tu és” vale muito mais pelo seu valor ilustrativo do que como uma suposta emissão real, ele pode ser aproximado da função do Ideal do eu quando se o concebe a partir do traço unário, isto é, dessa referência fundante que não chega a decantar qualquer significado posto que este é uma decorrência da cadeia. Ou seja, ao se ater à essência *significante* do Ideal, se a distingue do sentido mais corriqueiro do termo, que indica o conjunto dos atributos e qualidades admiradas - constituintes de uma imagem ideal -, em favor de sua função de referência, *no Outro*, para a constituição do eu.

Mas de volta que estamos ao esquema da divisão, tratemos de recordar dele um outro ponto, para que se possa abordar a leitura que Lacan faz do sofisma do tempo lógico. A anterioridade lógica do objeto *a*, que fazia dele um objeto perturbador, é levada ao máximo e o que se obtém é a própria *condição objetual* do sujeito que, no sofisma, segundo Lacan, só intervém “a título desse objeto *a* que ele é sob o olhar dos outros”.

A condição objetual do sujeito

A dificuldade do cruzamento do *sujeito mítico* com a *presença do Outro* foi abordada a partir da produção de um objeto residual e refratário à estrutura. Sua importância foi destacada a partir do papel propulsor que ele assume com

¹³ *Ibid.*

relação à entrada no campo do Outro como tal, mas sua proximidade com o “estranho” foi suficientemente destacada por Lacan para que não se o concebesse como élan egóico. A partir dessas matrizes básicas é possível desembocar num esclarecimento de profunda relevância social sobre o que a psicanálise entende por condição objetual do sujeito.

Ao longo do Seminário 10, Lacan se serve de Hegel como contraponto para desenvolver as modulações dessa condição.¹⁴ A perspectiva é assim resumida:

O desejo do Outro não me reconhece. Hegel acredita que sim, o que torna a questão muito fácil porque, se ele me reconhece, uma vez que nunca me reconhecerá o bastante, só tenho que usar de violência. Na verdade, ele não me reconhece nem me desconhece. Isso seria fácil demais, eu sempre poderia sair daí pela luta e pela violência. Ele me questiona, interroga-me na raiz mesma de meu próprio desejo, como *a*, como causa de desejo, e não como objeto. E, por ser isso que ele visa, numa relação temporal de antecedência, não posso fazer nada para romper esse aprisionamento, exceto nele me engajar.¹⁵

Por conceber Outro e sujeito como consciência-de-si, a dialética hegeliana situa o impasse na inadequação que qualquer um dos pólos sentirá, em sua busca de reconhecimento, com relação a sua condição de submissão, donde ganha força a forma do duelo, que poderá ser eventualmente superada por uma síntese no plano do saber.

Em Lacan, contudo, a radicalidade da concepção de posição objetual não se atinge jamais caso se a conceba em termos de menosprezo, rivalidade, subjugação ou opressão. Heterogêneos que são, os campos, ao se cruzarem, não produzem o modelo do embate, mas sim o da impossibilidade mesma de que o “reconhecimento” seja destinado ao “ser do sujeito”, uma vez que o campo do Outro, ao questionar o sujeito a partir de sua causa, encontrará um objeto que, por definição, lhe é alheio.

¹⁴ Não temos qualquer intenção, nesse trabalho, de aprofundar o debate filosófico em torno da dialética hegeliana; contentamo-nos com a referência ao “Hegel de Lacan” tal como ele aparece no Seminário 10.

¹⁵ LACAN, J. **O Seminário: livro 10**. Rio de Janeiro: JZE, 2005, p.169.

O que está em questão, portanto, na presença determinante do objeto *a*, não é a opressão sócio-política, mas o apoio indispensável e problemático no “(...) objeto que sou, na medida em que ele me exila de minha subjetividade (...).”¹⁶

É possível aprofundar a entrada em cena da condição objetual do sujeito a partir das elaborações de Lacan a respeito da dialética que se institui em torno do objeto anal.

O objeto anal

É nesse nível, afirma Lacan, que “pela primeira vez, [o sujeito] tem a oportunidade de se reconhecer num objeto”¹⁷.

Na dialética anal, o objeto entra na subjetivação pela via da demanda do Outro, a qual não toma a forma de uma junção entre uma necessidade e um objeto, mas sim a do estabelecimento de uma disciplina temporal:

Pede-se à criança que retenha as fezes. Exige-se que ela as tenha por muito tempo, a ponto de esboçar a introdução do excremento no campo do pertencente ao corpo e de fazer dele uma parte do corpo (...). Então, depois disso, diz-se a ela que as solte (...).¹⁸

Soma-se a isso um caráter ambíguo inerente à demanda em questão, uma vez que o grande investimento erigido em torno do objeto – tanto pela demanda em si quanto pelos cuidados corporais que cercam a higiene anal – é incompatível com sua desvalorização quando expelido. O “fruto anal” ao mesmo tempo “é a criança e não deve ser ela, e mais até, não é dela”.¹⁹

Desde sua análise do estágio oral, Lacan destaca que a demanda é sempre transbordada por um desejo: à demanda de ser alimentado corresponderia uma via inversa, aquela de se deixar alimentar; mas esse par não desemboca numa perfeita harmonia. O que sobrevém é o próprio desejo, “guardião” da função do sujeito, que, de outro modo, correria o risco de “desaparecer como desejo pelo fato de ser satisfeito como demanda”.²⁰ Trata-se de uma reação ao mandamento emitido pelo Outro, que engata necessidade e objeto da demanda, sufocando o espaço

¹⁶ *Ibid*, p.59.

¹⁷ *Ibid*, p.328.

¹⁸ *Ibid*, p.327.

¹⁹ *Ibid*, p.329.

²⁰ LACAN, J. **O Seminário: livro 8**. Rio de Janeiro: JZE, 1992, p.202

subjetivo: “(...) tenta-se impor ao sujeito que, uma vez sua necessidade satisfeita, ele só pode se contentar”.²¹ O desejo, nesse sentido, é a função capaz de denunciar a insuficiência dos objetos, salvaguardando a inadequação do sujeito em relação a tudo aquilo que provém do campo do Outro.

A dinâmica anal, contudo, adiciona um fator suplementar. Não se trata simplesmente de reagir à demanda com uma tendência inversa, como se a desobediência da “disciplina da necessidade”²² em questão desse plena conta da preservação da função subjetiva. O que está em questão é, antes, o desejo de reter como uma forma mais geral da relação do sujeito ao objeto.

O caráter ambivalente do objeto anal é muito próprio para encarnar a função subjetiva no seu cruzamento com o campo do Outro. Esse resto não inserido, o *a* como anterior ao sujeito, é ao mesmo tempo aquilo que, em última instância, garante a própria substância subjetiva. É nesse sentido que o desejo de reter ao mesmo tempo equivale e transborda a demanda de retenção vinda do Outro.

O sujeito não se desfaz nesse objeto, fortifica-se nele. Fortifica-se com ele em sua função absolutamente original de sujeito em posição de queda, em relação ao confronto com o significante. Aí não há investimento do *a*, mas, se assim posso dizer, investidura.²³

A função inerente ao objeto *a* de frear o incessante preenchimento simbólico do ser tem, portanto, uma função mais ampla e radical que é a de representá-lo, a de encarnar o próprio sujeito como resíduo ao mesmo tempo interno e externo ao campo do Outro. Daí Lacan destacar que, “se Freud fala em sacrifício a propósito do aparecimento do objeto excrementício, isso realmente deve querer dizer alguma coisa, afinal”.²⁴

Trata-se de uma retificação a uma concepção muito em voga à época em que Lacan promovia essas articulações. O objeto anal tendia a ser encarado como uma “dádiva”,²⁵ como objeto valioso que o sujeito oferece ao Outro. Mas o que a

²¹ *Ibid*, p.203.

²² *Ibid*, p.204.

²³ LACAN, J. **O Seminário:livro 10**. Rio de Janeiro: JZE, 2005, p.341.

²⁴ LACAN, J.. **O Seminário:livro 10**. Rio de Janeiro: JZE, 2005, p.285.

²⁵ Muito embora a edição brasileira tenha optado por traduzir o termo francês *don* por “dom”, utilizaremos a tradução por “dádiva”, que, além de preservar o sentido original, evita a criação de um significado que o termo “dom” não tem em português, o que não ocorre com o *don* francês.

radicalidade da articulação lacaniana permite concluir é que, oferecido ou não ao Outro, o objeto ultrapassa a qualidade de bem valorizado para assumir a própria função representativa do sujeito como resto caído do cruzamento com o campo simbólico. Nesse caso, a simples aquiescência à demanda do Outro comporta uma queda radical do sujeito, posto que “o desejo, literalmente, vai à merda”²⁶. É um caso exemplar da impossibilidade de arranjar a relação intersubjetiva através da *mediação* de um objeto, visto que é *como* objeto que é possível relacionar-se com uma tal demanda; uma condição habitualmente velada.

O estágio anal mostra, assim, que o objeto *a* introduz uma disjunção de níveis que impede que a dinâmica social do sujeito seja fundada numa relação horizontal de *sujeito a sujeito*, por mais ‘heterogênea’ que se a quisesse. Trata-se antes “(...) de um sujeito a ser constituído em sua função de ser representado por *a*, função esta que continuará essencial até o fim”.²⁷

Depois de destacar no segundo capítulo a função separadora do objeto na relação entre sujeito e Outro, desembocamos agora em sua função representativa. Elas não são absolutamente opostas; sua predominância se altera em cada fase da manifestação lógica do objeto e a comunicação entre suas diversas facetas é garantida pelos seus próprios paradoxos internos.

O que se mantém inalterado é o caráter sempre angustiante do desvelamento do objeto *a*, seja como elemento que perturba a cena, seja como a própria condição objetual do sujeito. E se a angústia não é uma constante na experiência subjetiva, é porque os laços sociais são estabelecidos como forma de encobrimento.

Fantasia, castração e sociedade

A fórmula através da qual Lacan condensa a relação do sujeito com o objeto é chamada de fórmula da fantasia, escrita $\$ \diamond a$, sustentáculo da posição desejante do sujeito. Nota-se seu aspecto paradoxal: além de relacionar elementos cujas presenças se contrapõem – o $\$$, característico da estrutura simbólica e, portanto, do Outro, e o *a*, que designa justamente o resto não inserido nesse

²⁶ LACAN, J. **O Seminário: livro 10**. Rio de Janeiro: JZE, 2005, p.204.

²⁷ *ibid*, p.357.

campo -, ela não inclui nenhum termo apto a dar consistência à montagem egóica. Assim, Lacan é levado a comentar:

O $\$$ não é algo de apreensível, e só pode ser concebido como um lugar, já que nem mesmo é o ponto de reflexividade do sujeito, que se apreenderia ali como desejante. O sujeito não se apreende como desejante. No entanto, na fantasia, o lugar onde o sujeito poderia apreender-se como tal, como desejante, está sempre reservado. Ele é mesmo de tal maneira reservado que é comumente ocupado por aquilo que se produz de homólogo ao estágio inferior do grafo, $i(a)$.²⁸

Para que seja possível a sustentação desse preenchimento imaginário é naturalmente necessário que o aspecto angustiante do a seja mitigado, donde a presença da “punção”, \diamond , o termo intermediário que serve como espécie de tela, anteparo à relação com o objeto causa de desejo. Lacan a define (a punção) exatamente a partir de sua dupla função: “tanto disjunção, quanto conjunção”.²⁹

O resultado dessa montagem é tanto a substituição de $\$$ por seu preenchimento imaginário quanto a operação de *normalização* do objeto, que chega a ser chamado por Lacan de “falacioso”.³⁰ Como consequência, o desejo se sustenta sem que o sujeito goze tanto com seu objeto, donde a afirmação de Lacan segundo a qual “a indicação do inautêntico é o lugar do sujeito enquanto primeira pessoa da fantasia”.³¹

Naturalmente, são os laços sociais o grande palco dessa inautenticidade. A presentificação do falo em seu aspecto de ausência de libido domina a constituição da realidade e se estende aos objetos que circulam no campo do Outro a se oferecer como objetos de demanda.

É nesse sentido que a noção de *castração*, em Lacan, se desliga das ameaças de emasculação para se tornar traço característico da constituição da cena humana, o que permite apontar a “ilusão na reivindicação gerada pela castração, na medida em que ela encobre a angústia presentificada por qualquer atualização do gozo”. Lacan prossegue:

²⁸ LACAN, J. **O Seminário:livro 8**. Rio de Janeiro: JZE, 1992, p.349.

²⁹ LACAN, J. **O Seminário:livro 10**. Rio de Janeiro: JZE, 2005, p.192.

³⁰ *ibid*, p.61.

³¹ LACAN, J. **O Seminário:livro 8**. Rio de Janeiro: JZE, 1992, p.376.

Essa ilusão decorre da confusão do gozo com os instrumentos de poder. Com a progresso das instituições, a impotência humana torna-se melhor que seu estado de miséria fundamental, constitui-se como profissão. (...) Tudo que se abriga por trás da dignidade de qualquer profissão é sempre essa falta central que é a impotência. A impotência destina o homem a só poder gozar com sua relação com o esteio de $(+\phi)$, isto é, com uma potência enganosa.³²

Situa-se, desse modo, um duplo engodo nas formas de organização social. O primeiro consiste em imaginar que o gozo demandado é de fato *desejável*, o que se torna patentemente falso quando se admite que sua aparição, quando absoluta e não parcial, tende a provocar a interrupção do encadeamento do desejo, gerando angústia. O segundo engodo é considerar que a própria organização social traz em seu seio os lugares determinados para os quais o gozo em questão estaria reservado; são os cargos e os ‘instrumentos de poder’. Omite-se, portanto, tanto o caráter irrevogável da falta quanto sua heterogeneidade com relação aos postos marcados da estrutura social.

A inversão do sinal que precede o falo no comentário de Lacan ilustra com precisão, apesar de seu índice de posituação, que os lugares sociais assim determinados não chegam a oferecer o retorno da perda libidinal imposta pelo confronto com o Outro, mas sim uma ilusória reversão da falta imaginária em completude imaginária.

É representativa desse engodo a característica obsessiva apontada por Lacan em *O mito individual do neurótico*. Ao comentar o notório caso clínico de Freud, *o homem dos ratos*,³³ Lacan se detém na partição que se estabelece no campo amoroso, entre a mulher socialmente recomendável e a mulher que desperta no paciente os mais vivos e ao mesmo tempo idealizados sentimentos:

Cada vez que o neurótico consegue, ou tende a conseguir, a assumpção do seu próprio papel, cada vez que de algum modo se torna idêntico a si mesmo, e se dá conta da segurança da sua própria manifestação no seu contexto social determinado, o objeto, o parceiro sexual, desdobra-se – aqui sob a forma mulher rica ou mulher pobre.³⁴

³² LACAN, J. **O Seminário: livro 10**. Rio de Janeiro: JZE, 2005, p.293.

³³ Desculpamo-nos por “cair de pára-quadras” em assunto tão extenso e profundo, mas insistimos no risco por crer que, mesmo mencionado superficialmente, ele contribui para esclarecer as idéias em questão.

³⁴ LACAN, J. **O mito individual do neurótico**. Lisboa: Assírio e Alvim, 1987, p.63.

O que está em questão é exatamente a perpetuação, dessa vez lançada para o campo dos objetos, da impossibilidade de que o gozo se acomode na estrutura. É uma espécie de atualização da castração projetada ao campo do outro.

Mas, apesar das táticas obsessivas, o campo do encontro sexual é privilegiado no que concerne à irrupção da angústia, pois ali a montagem veladora do objeto *a* é especialmente precária.

Castração e relação sexual

A dificuldade é assim resumida por Lacan:

O fato de o falo não se encontrar onde é esperado, ali onde é exigido, ou seja, no plano da mediação genital, é o que explica que a angústia seja a verdade da sexualidade (...).³⁵

O aparente paradoxo sobre a ausência fálica no campo genital pode ser considerado superado pela especificidade – repetidamente abordada – que o falo toma na pena de Lacan: em lugar de signo de potência ou de designação do órgão, ele representa a ausência do objeto angustiante.

No que concerne, portanto, à relação sexual, ao encontro entre os sexos, o falo seria justamente aquilo capaz de garantir, a todo instante, que o objeto causa de desejo não irrompa na cena, o que concederia à realização sexual uma tonalidade apaziguadora.

Lacan demonstra que essa função, ainda que estruturalmente ausente, é geralmente exercida pelo *amor*.³⁶ É na crença da complementaridade entre os sexos, da descoberta da *cara-metade* e da perfeita conjunção dos prazeres que reside a grande mola do velamento da angústia. Seu aspecto narcísico e circular é belamente descrito por ele:

Desejando-o, sem dúvida sem saber disso, sempre sem saber, eu o tomo pelo objeto, por mim mesmo desconhecido, de meu desejo. Ou seja, em nossa própria concepção do desejo, eu te identifico, a ti com quem falo, com o objeto que falta a ti mesmo. Ao rumar por esse circuito obrigatório para atingir o objeto de meu desejo, realizo para o outro justamente o que ele procura.³⁷

³⁵ LACAN, J. **O Seminário: livro 10**. Rio de Janeiro: JZE, 2005, p.293.

³⁶ Novamente, somos obrigados a destacar a notável plurivalência que esse afeto toma ao longo do ensino de Lacan, mas nos atemos, por hora, a seu aspecto narcísico, tão destacado por Freud.

³⁷ LACAN, J. **O Seminário: livro 10**. Rio de Janeiro: JZE, 2005, p.37.

A suposta completude na dialética amorosa se deveria justamente ao fato de o sujeito ter acesso a seu desejo somente através do campo do Outro, o que, nesse caso, faria coincidir o próprio sujeito, objeto desejado, com a falta do Outro, produzindo um cenário ideal em que o amor serviria para remediar os percalços de uma subjetivação sustentada por alteridades.

Ocorre que, para o infortúnio da espécie humana, o amor não é exclusivo em sua abordagem do parceiro sexual: ele é transbordado e mesmo antecedido pela função do desejo que “intervém no amor e é um pivô essencial dele, [mas] não diz respeito ao objeto amado”.³⁸

A afirmação poderia causar espanto, caso não retomássemos a função essencial e primária da intervenção do objeto: ele é antes *causa do desejo* e não objeto amado. Nada exclui, é evidente, que diversos objetos – pessoas inclusive – ocupem a posição de amados, desejados ou demandados, mas o que está em questão é o fato de esses objetos serem sempre redobrados pela presença oculta do objeto *a causa de desejo*, cujo caráter angustiante traz para o encontro sexual toda a sua potência perturbadora. Daí Lacan afirmar que o amor se funda justamente na “ignorância do desejo”.³⁹

A tensão entre *amor e desejo, demanda e objeto causa* pode ser esclarecida pela retomada da função da dádiva, levantada e refutada a respeito do objeto anal. Como esclarecemos, em torno dela reside a idéia de que o objeto é primordialmente *oferecido* ao Outro como forma de intermediar a relação.

O que seria, no campo da relação sexual, a presença da dádiva? Ora, seria justamente a idéia de que o gozo do sujeito é plenamente articulado à função de promover o gozo do parceiro. É precisamente nesse ponto que a ausência da função fálica se faz sentir:

Falar de dádiva não passa de uma metáfora. Como é mais que evidente, o homem não dá coisa alguma. A mulher tampouco. No entanto, o símbolo da dádiva é essencial na relação com o Outro. A dádiva é o ato supremo, já se disse, e até o ato social total.⁴⁰

³⁸ *Ibid*, p.170.

³⁹ LACAN, J. **O Seminário: livro 20**. Rio de Janeiro: JZE, 1985, p.12.

⁴⁰ LACAN, J. **O Seminário: livro 10**. Rio de Janeiro: JZE, 2005, p.331.

É exatamente por ser muito freqüentemente recoberto pela expectativa de conjunção sexual que Lacan busca o isolamento desse fenômeno nas observações de Freud, que ressaltara o caráter particularmente angustiante do *coitus interruptus*.⁴¹ Lacan o lê através de suas lentes e destaca que a angústia sobrevém “pelo fato de o instrumento ser posto fora de jogo no gozo”.⁴²

Trata-se exatamente de impedir que o orgasmo seja encoberto, ainda que parcialmente, por sua função *utilitária*, capaz de esvaziar sua presença de gozo inútil em favor de uma conjunção, via fantasia, à demanda do Outro, à satisfação comum ou mesmo à sua função reprodutiva. No coito interrompido, a conexão entre o orgasmo e a falta no Outro é impossibilitada, facilitando a aparição do aspecto excessivo de um gozo que ultrapassa o eu.

Mas, para além de todos os desencontros temporais que a distância entre gozo e dádiva inflige aos sujeitos – e que provoca a irônica afirmação de Lacan de que “todos gostariam, é claro, que a união genital fosse uma dádiva”⁴³-, é essencial destacar a subversão que ela opera na visão do encontro sexual como um acontecimento intersubjetivo.

Vale lembrar, nesse ponto, que a aridez da narrativa do sofisma do tempo lógico freqüentemente dificulta que se perceba a relevância, para nossa análise, dos temas abordados. Lembramos, contudo, que partimos, nesse capítulo, de uma equiparação dos prisioneiros do sofisma ao objeto *a* e de sua relação ao demais a partir da dialética do Um + *a*. O que buscamos, nesse sentido, é seguir as pistas de Lacan quando ele desvela, nas relações sociais e afetivas, a heterogeneidade do estatuto que os sujeitos em questão podem assumir uns para os outros, abrindo as portas para a compreensão do que pode ser uma lógica coletiva distinta da relação de precipitação entre semelhantes. Mas prossigamos, com uma passagem esclarecedora:

Todo o problema consiste em perceber a relação que liga o Outro ao qual se dirige a demanda de amor à aparição do desejo. O Outro não é, então, de modo algum, nosso igual, o Outro ao qual aspiramos, o Outro que não o amor, mas alguma coisa que representa, falando propriamente, uma sua queda – quero dizer, algo que é da natureza do

⁴¹ *P.ex.* FREUD, S. **Obras completas:ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol.XVI, p.393 ou *ibid*, vol.I, p. 235.

⁴² LACAN, J. **O Seminário:livro 10**. Rio de Janeiro: JZE, 2005, p.186.

⁴³ *Ibid*, p.348.

objeto. O que está em questão no desejo é um objeto, não um sujeito. É neste ponto que reside aquilo a que se pode chamar de o mandamento espantoso do deus do amor. Esse mandamento é, justamente, de fazer do objeto que ele nos designa algo que, em primeiro lugar, seja um objeto, e, em segundo lugar, um objeto diante do qual desfalecemos, vacilamos, desaparecemos como sujeito. Pois esta queda, essa depreciação, nós, como sujeito, é que a sofremos.⁴⁴

Cumpra retomar novamente o modo como Lacan demarca-se de Hegel. Está claro que a condição objetual do sujeito imposta pelo “mandamento do deus do amor” não é um fato contingente, fruto de encontros fracassados, afetivamente esvaziados. Tampouco impõe que qualquer um dos sujeitos seja tomado como objeto descartável ou desprezível a ser subjugado. O que a passagem de Lacan ensina é que, por ser causado pelo objeto *a*, o desejo atrela à sua realização o constante *flerte* com a vacilação da imagem narcísica.

Qualquer exigência de *a* sobre a via dessa iniciativa de encontrar a mulher – já que adotei a perspectiva androcêntrica – só pode desencadear a angústia do Outro, justamente por eu não fazer dele mais do que *a*, por meu desejo o “*aizar*”, se assim posso dizê-lo.⁴⁵

Tem-se aí uma fórmula bastante geral das dificuldades do encontro sexual: “*aizar*” o Outro se torna angustiante justamente porque o *a* que causa o desejo jamais coincide com a integralidade da montagem egóica na qual o sujeito se sustenta.

Desse modo, se o lugar da angústia está potencialmente presente mesmo no seu viés positivo de sucesso amoroso, é por ser sempre impossível creditar ao eu os méritos da causação do desejo alheio, sempre que seu caráter for como tal desvelado. Assim, o drama da relação humana é justamente o de não ser jamais, no que se refere ao desejo, relação intersubjetiva.

Por mais que o amor narcísico se apresente como roupagem fálica do encontro amoroso, o substrato sexual da relação entre os sexos ameaça incessantemente provocar a transformação no estatuto do outro. A angústia do sujeito brota, assim, não pelo fato de ser vencido, oprimido ou dilapidado, mas pela transmutação do *a*, imagem especular, em *a*, objeto causa, um aspecto que

⁴⁴ LACAN, J. **O Seminário: livro 8**. Rio de Janeiro: JZE, 1992, p.172.

⁴⁵ LACAN, J. **O Seminário: livro 10**. Rio de Janeiro: JZE, 2005, p.199.

será especialmente valioso quando retomarmos, em breve, a interação entre os prisioneiros no sofisma do tempo lógico.

Vimos, portanto, que é justamente por não poder ser considerado uma dádiva e por presentificar o gozo que o orgasmo pode ser aproximado da angústia. Por outro lado, ressalta Lacan, a “carência positiva” da função fálica é ali amenizada por um traço inerente ao falo, qual seja, a sua propriedade de “ser mais significativo na vivência humana por sua possibilidade de ser um objeto decaído do que por sua presença”.⁴⁶

O objeto fusível

Deparamo-nos, assim, com uma fundamental ligação entre castração e tempo. O que está em questão é a coincidência eminentemente humana entre a ejaculação e a detumescência:

Com respeito a esse fim do gozo, e com respeito à consecução de seu fim, que seria trágica, (...) pode-se dizer que o objeto amboceptor sempre cede prematuramente. No momento em que ele poderia ser o objeto sacrificial, por assim dizer, pois bem, digamos que, na situação comum, faz muito tempo que ele saiu de cena. Já não passa de um trapinho (...).⁴⁷

A descrição da função do objeto permite a analogia com a função do *fusível* numa rede elétrica. Tomemos o verbete em *Houaiss*: “fio de chumbo ou de alguma liga fundível que, colocado num circuito elétrico, se funde, cortando a corrente quando a intensidade desta atinge certo limite”.⁴⁸

A coincidência temporal entre ejaculação e detumescência ensina que, quando falta o falo como agente encobridor, negativizador do gozo, é uma certa limitação temporal que emerge para frear a angústia. Surge, portanto, para além da ausência do falo como mediador das relações, uma dimensão diversa da castração. Em contraposição à função de condensador de gozo, impõe-se uma outra faceta do objeto, que não sustenta a efetivação do gozo sem transmutar-se em signo da falta, restabelecendo a dimensão propriamente fálica e afastando o temor de um gozo

⁴⁶ *Ibid*, p.187.

⁴⁷ *Ibid*, p.288.

⁴⁸ HOUAISS, A. e VILLAR, M. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

ilimitado que perpetuasse o transbordamento da montagem egóica. Como destaca Lacan, “o orgasmo, dentre todas as angústias, é a única que realmente acaba”.⁴⁹

A expectativa do Outro

Lacan lança mão de um aspecto suplementar nessa aproximação entre orgasmo e angústia, que será particularmente profícuo para a análise do sofisma do tempo lógico. Ele afirma haver entre ambos “uma conexão estreita, muito menos acidental do que se supõe, na medida em que ambos podem ser definidos por uma situação exemplar – a da *expectativa do Outro*”.⁵⁰

É evidente que nessa expectativa reside um fundamental fator temporal, mas de que ordem? Tratar-se-ia da expectativa pelo cumprimento de um prazo, pelo fato de que alguém espera do sujeito alguma coisa? Lacan questiona o efeito dessas modalidades de espera e se baseia na expectativa, sentida por ele, com que seu auditório aguarda a realização de seu Seminário. Ele conclui:

Quanto a mim, palavra, posso responder que essa expectativa, apesar de ser a conta certa para fazer abater-se um peso sobre mim, não é, como creio poder dizer por experiência, uma dimensão que em si mesma faça surgir a angústia.⁵¹

É fundamental destacar que a expectativa que buscamos situar não é aquela que recai sobre o sujeito, na medida em que espera ansiosamente um evento, seja ele benéfico ou perigoso. Estamos, ao contrário, no campo de uma expectativa provinda do campo do Outro. Tomemos o exemplo fornecido por Lacan.

Quanto ao orgasmo, tem uma relação essencial com a função que definimos como a queda do que há de mais real no sujeito. (...) Quantas vezes lhes terão dito que um sujeito teve, não digo seu primeiro orgasmo, mas um dos primeiros, no momento em que precisava entregar com extrema pressa a cópia de uma redação, ou um desenho que precisava terminar rapidamente? Sua obra, aquilo que era essencialmente esperado dele. Alguma coisa tem de lhe ser arrancada. É a coleta das cópias. Nesse momento, ele ejacula. Ejacula no auge da angústia.⁵²

⁴⁹ LACAN, J. **O Seminário: livro 10**. Rio de Janeiro: JZE, 2005, p.262.

⁵⁰ *Ibid*, p.196, grifo nosso.

⁵¹ *Ibid*, p.17.

⁵² *Ibid*, p.187.

Existe nesse caso um forçamento temporal provocador da angústia na medida em que o *a* é expelido para dentro da cena antes de se adequar às malhas do Outro. Aquilo que é arrancado do sujeito num instante de precipitação deve ser tomado como o próprio objeto *a* e é a urgência do momento de separação que fornece a condição fundamental para que ele preserve esse estatuto.⁵³

Tal como no movimento de pulsação do inconsciente, a ausência de tensão temporal dificilmente suscita a precipitação daquilo que é externo ao campo do Outro para o seu interior. A tensão provocada pela expectativa do Outro se relaciona, portanto, com o sentimento de que uma exigência temporal crescente terminará por extrair algo da dimensão do objeto *a*.

Por esse movimento, presentifica-se algo da ‘morte’ do sujeito na medida em que a despedida de seu objeto num momento de auge da expectativa impede o prosseguimento do esforço permanente de subjetivação que marca as relações do sujeito com seu objeto.

Na eternidade temporal, há duas possibilidades: o eterno adiamento do confronto com o objeto ou sua passagem para o Outro depois de um longo trabalho de asseptização, ou seja, de abafamento da dimensão propriamente objetual. É a súbita interrupção desse trabalho que congrega tanto a queda do que há de mais real no sujeito quanto sua precipitação para dentro da ordem simbólica, donde a aproximação com o orgasmo.

Propomos, ainda, adicionar uma condição suplementar ao aparecimento da expectativa do Outro como manifestação de angústia. Trata-se do enigma em relação àquilo que de nós o Outro espera. Podemos partir de uma observação de Lacan a respeito da própria prática analítica. Diz ele: “é pelo fato de o desejo do analista suscitar em mim a dimensão da expectativa que sou apanhado na eficácia da análise”.

Muito embora não seja pertinente aprofundar nesse trabalho a definição do conceito de *desejo do analista*, atenhamo-nos ao seu caráter mais evidente de distância tomada em relação à dinâmica do amor narcísico. É justamente pelo fato de o analista não responder do lugar do Ideal do eu e, ainda assim, esperar alguma coisa, que há uma tendência à precipitação de tudo aquilo que tem a ver com a

dimensão do objeto *a*. Para além da expectativa habitual que a demanda do Outro envia, sempre correlata às insígnias desejadas para o eu, surge uma dimensão de expectativa vazia que interroga o próprio estatuto do sujeito. É uma expectativa ao mesmo tempo impossível e inescapável, tal como no sofisma dos três prisioneiros.

Falta no Outro e angústia

Trata-se, digamos assim, quanto ao desejo do analista, da fundação de uma posição clínica sustentada num traço já mencionado do campo do Outro: o fato de que nele há uma falta. Essa falta foi abordada no primeiro capítulo a partir da ausência de medida universal capaz de articular significante e significado. No segundo capítulo, ela foi delineada a partir da falta de gozo produzida pela queda do objeto *a* e da conseqüente criação daquilo que Lacan chamou de *cena do Outro*.

Mas que relação estabelecer entre essa falta e a tentativa que fazemos de definir a *expectativa do Outro* a partir de uma precipitação temporal e de um enigma sobre o seu desejo? A resposta se encontra num modo particular de relação entre o sujeito e a falta no Outro, um modo radical e próprio para despertar a angústia. Vimos que habitualmente a falta no Outro propicia o estabelecimento da incerteza necessária à perpetuação do desejo, mas o que ocorre quando “não estamos em cena, quando ficamos aquém dela e procuramos ler no Outro qual é a sua questão?”⁵⁴. Só encontramos, responde Lacan, a falta.

Contrariamente à cena habitual em que a incerteza não surge como uma questão, notamos o surgimento da angústia “na medida em que esse lugar é visado como tal”⁵⁵. Mas como ler esse surgimento a partir dos eixos básicos de orientação que são o desvelamento do objeto *a* e o aparecimento da condição objetual do sujeito? Lacan responde que: “Aquilo diante do que o neurótico recua não é a castração, é fazer de sua castração o que falta ao Outro. É fazer de sua castração algo positivo, ou seja, a garantia da função do Outro (...).”⁵⁶

⁵³ “A folha que o candidato tem que entregar, em branco ou não, é um exemplo explícito daquilo que, por um instante, pode ser o *a* para o sujeito”, *Ibid*, p.196.

⁵⁴ *Ibid*, p.121.

⁵⁵ *Ibid*.

⁵⁶ *Ibid*, p.56.

Essa ligação paradoxal entre a falta no Outro e a angústia pode ser esclarecida pelo conhecido hábito infantil de endereçar ao Outro um incessante jorro de *por quês?*. Essa prática, mostra Lacan, “(...) testemunha menos uma avidez da razão das coisas do que consiste em colocar o adulto à prova”.⁵⁷

O fato de os significantes terem o nível de artifício que têm deixa à criança ou ao sujeito de forma geral a abertura para o questionamento do *porquê*, do desejo que sustenta o próprio discurso com o qual se trava contato. É sempre possível abordar, ou tentar abordar, essa brecha que se instaura entre os significantes e aquilo que eles ‘querem’ dizer e é evidente que sempre que um significante vier dar conta dessa interrogação, ele estará igualmente submetido à precariedade, e a questão do desejo será, então, relançada.

O ponto-chave, mostra Lacan, é que o próprio sujeito é aspirado por essa brecha inapreensível e que, se ele pode tentar enfrentá-la com seus *por quês?*, a estrutural ausência de resposta leva a que seja ele próprio o substrato desse questionamento, desembocando na pergunta de qual é a sua posição como ser em relação a esse desejo que ele tenta interrogar. É servindo-se de si como objeto – num movimento de lucidez insabida – que o sujeito entra na dialética instaurada pela falta significativa.

Ora, para responder a essa pega, o sujeito traz a resposta da falta antecedente de seu próprio desaparecimento, que ele vem situar no ponto da falta percebida no Outro. (...) A fantasia de sua morte, de seu desaparecimento, é o primeiro objeto que o sujeito tem a pôr em jogo nessa dialética.⁵⁸

Vê-se novamente que fica suspensa qualquer relação de intersubjetividade. O Outro oferece em sua falta um vazio pelo qual pode ser colocada em xeque a posição do sujeito, posto que será, então, sobre o seu próprio ser que passará a recair o questionamento massivo.

O Outro radicalmente Outro

O que se estabelece nessas circunstâncias é a vacilação da estrutura narcísica, abalada pelo enfraquecimento da função do ideal do eu na qual o sujeito se ancorava. Levado ao extremo, esse confronto impede que o sujeito *suponha*

⁵⁷ LACAN, J. **O Seminário: livro 11**. Rio de Janeiro: JZE, 1985, p.203.

⁵⁸ *Ibid*, p.203.

que a sua montagem egóica se encaixa adequadamente na falta do Outro, e a posição de objeto tenderá a se confundir com o dejetivo pronto a ser consumido.

Lacan ilustra esse evento com uma pequena fábula que traz à cena a figura de um gigantesco louva-a-deus, em cujos globos oculares o sujeito não encontra o seu próprio reflexo:

A angústia, eu lhes disse, está ligada a eu não saber que objeto *a* sou para o desejo do Outro (...). É nesse nível que posso citar-lhes a fábula exemplar na qual o outro seria radicalmente Outro – o louva-a-deus de desejo voraz a que não estou ligado por nenhum fator comum. Ao Outro humano, pelo contrário, liga-me alguma coisa que é minha qualidade de ser seu semelhante, e daí resulta que o resto *a*, aquele do angustiante *não sei que objeto eu sou*, é essencialmente desconhecido.⁵⁹

Vê-se que, na angústia, não se trata exatamente de ter ou não a resposta plena sobre o próprio ser, mas sim da própria colocação da pergunta, posto que aquilo que caracteriza a estabilidade do eixo especular é a impertinência de uma tal interrogação num ambiente em que a relação se estabelece sob a aparência de um contato *entre sujeitos*.

O desprendimento do afeto da angústia com relação ao eixo imaginário é destacado por Vieira, que marca, no ensino de Lacan, a soltura entre a dimensão do olhar do louva-a-deus e seus suportes intersubjetivos: “essa dialética do olhar, que introduz a angústia e o estranhamento, não se refere mais a nenhum objeto humano (...) A visão dos olhos dos outros não é necessária para que ela se instaure”.⁶⁰

Tratar-se-ia de experimentar o exato oposto das propriedades apaziguadoras da cena onde a semelhança repousa: o velamento do objeto *a*, próprio ao registro escópico, quando é levantado, ameaça toda a montagem.

O que se ilustra através da fábula do louva-a-deus é a mutação de estatuto do Outro: em vez de campo precário no qual o sujeito se engancha através da extração de um traço – o Um simbólico – surge a figura imaginária do Um real: o Outro consistente o suficiente para fazer do sujeito seu objeto privilegiado de devoração.

⁵⁹ LACAN, J. **O Seminário: livro 10**. Rio de Janeiro: JZE, 2005, p.353.

⁶⁰ VIEIRA, M. A. **A Ética da Paixão**. Rio de Janeiro: JZE, 2001, p.214.

Ao crer numa tal figura do Outro, o sujeito se confunde com o objeto apto a suprir a falta do Outro, donde a suposição de que Outro goza com sua castração, de que sua castração servirá para completá-lo. Ressurge, assim, a figura da *presença do Outro* indicada no primeiro andar do esquema da divisão

Tudo pode ser assim resumido: existe o risco de que aquilo que falta ao Outro seja o próprio sujeito como presa a ser devorada. Esse é o Outro radicalmente Outro, aquele que, para se sustentar, provoca a absoluta dejeção do sujeito. Numa organização coletiva, isso é tudo que um sujeito deve evitar.

Nela, existe a possibilidade de que o ponto de falta no Outro seja omitido e de que os sujeitos passem a se reunir em torno de um traço unário transformado em fonte última de todas as nomeações e de toda coletivização.

Fascinação coletiva

Para que o sujeito possa circular no campo do Outro, fazendo girar a cadeia dos significantes, é fundamental que o ponto a partir do qual as nomeações se fazem seja elidido. Não é impossível que inúmeras suposições sejam feitas sobre a garantia dessa função – tal como Deus, a própria realidade, a história... -, mas de modo geral essas suposições não encontram nenhuma encarnação efetiva. Como consequência, o ideal é definido como um ponto de ancoragem e não como a fonte legítima das nomeações. Tal como desenvolvemos no segundo capítulo, será a interposição do objeto *a* que sustentará essa alteridade em relação ao campo dos significantes.

O que vimos de observar através da fábula do louva-a-deus é que se, em vez de suposto no infinito, o ponto de sustentação do Outro for questionado como tal, o vazio que advirá como resposta impossibilitará a preservação da montagem egóica. O que buscamos situar agora, com Freud e Lacan, é uma espécie de avesso da fábula do louva-a-deus: no lugar do vazio angustiante, a completa colmatagem, numa organização coletiva, do ponto de falta.

Em “Psicologia de grupo e análise do ego”⁶¹, Freud dá a seguinte fórmula do que Lacan chamará de *fascinação coletiva*: “(...) um certo número de indivíduos que colocaram um só e mesmo objeto no lugar de seu ideal do ego (...)”. Freud ressalta que grupos assim estruturados “não puderam, mediante uma

‘organização’ demasiada, adquirir secundariamente as características de um indivíduo”. As propriedades dos integrantes de um tal grupo são a “falta de independência e iniciativa” e sua “redução ao nível de indivíduos grupais”.

A definição gráfica oferecida por Freud – que situa, além do Ideal do eu, a presença de um objeto comum – leva Lacan a estabelecer a seguinte fórmula para a fascinação coletiva: “a conjunção do *a* com o ideal do eu”.⁶²

Nossa análise da função do ideal permitia definir o *a* como aquilo que escapava à sua intervenção; como compreender, então, a reunião em um mesmo ponto de elementos heterogêneos? Novamente, somos obrigados a ressaltar a pluralidade das manifestações que podem ser lidas a partir de uma tal fórmula. O simples fato de que, em Freud, ela sirva tanto para ilustrar a hipnose⁶³ quanto para especificar um modo particular de sustentação do grupo deve bastar para afastar a exigência de univocidade, mas, ainda assim, podemos situar um traço genérico de sua aplicação.

Quando o objeto *a*, que deveria garantir a precariedade do campo do Outro, é rebatido sobre o ideal do eu, o que ocorre é a transformação do ponto significante de ancoragem em fonte última das nomeações. Nesse caso, o movimento propriamente subjetivo de se engajar no simbólico em busca de seus significantes e substituído pela sujeição, eventualmente em massa, a um ponto tornado inquestionável. Segundo Milner,

O significante exerce então seu efeito maior de *Um*: ele é aquilo pelo que a multiplicidade chega ao Um e (...) aquilo que assegura que o Um da multiplicidade nada mais é que o Um de seus membros.⁶⁴

Nesse caso, em vez da reunião de um certo número de indivíduos através de uma propriedade abstratamente compartilhada, é a própria proferição dos nomes que fará dos sujeitos a encarnação da propriedade em questão. Em vez de encontrar a feliz incerteza onde circula a partir da instauração de uma precariedade do Outro, o sujeito encontra, amalgamados, o significante e o peso

⁶¹ FREUD, S. “Psicologia de grupo de análise do ego” in **ESB**, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

⁶² LACAN, J. **O Seminário: livro 11**. Rio de Janeiro: JZE, 1985, p.257.

⁶³ FREUD, S. **Obras completas: ESB**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vol. XVIII, p.125.

⁶⁴ MILNER, J.-C. **Os nomes indistintos**. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2006, p.85.

do real e, então, o ideal tornar-se-á tanto referência simbólica quanto fonte do investimento narcísico.

Uma tal nomeação, francamente alienante, é o significante do qual não se pergunta a origem. É a palavra de ordem que parece conter em si os poderes que a justificam, como esclarece Milner:

De onde se emite a proferição dos nomes diversos? Para isso é preciso alguma voz, com certeza, mas está claro demais que esta nada mais é que o duplo separado da própria palavra-mestra.⁶⁵

Nota-se que não há nem elemento externo que a sustente, nem aparece seu caráter de semblante e então a “instância do Nome puro torna-se assinatura do assujeitado”.⁶⁶ Em vez do objeto *a* em posição de causa, tal como desenvolvemos ao longo segundo capítulo, encontramos a submissão a um ponto externo: o máximo de angústia, presente na fábula do louva-a-deus, é substituído pelo mínimo de desejo.

Coloca-se, então, a seguinte pergunta: caso não haja um ponto fixo a partir do qual a coletividade se sustente, de que outro modo ela se faz possível? Dito de outro modo, é possível conceber uma coletividade distinta da *massa* ou dos *grupos artificiais* descritos por Freud em “Psicologia das massas de análise do ego”?

A resposta nos levará de volta ao sofisma do tempo lógico, parte fundamental do esforço lacaniano de conceber uma formação coletiva distinta da submissão ao Ideal nomeador.

Desse esforço, “O tempo lógico...” não é o único representante. Ele foi imediatamente sucedido por um outro artigo, em que Lacan visava criar as bases de sua perspectiva da identificação do sujeito ao coletivo: trata-se de “O número treze e a forma lógica da suspeita”.⁶⁷

A forma lógica da suspeita

⁶⁵ *Ibid*, p.86.

⁶⁶ *Ibid*, p.47.

⁶⁷ “O número treze e a forma lógica da suspeita” in LACAN, J. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: JZE, 2003, p.91.

Este artigo e “O tempo lógico...” fazem par não somente por partirem, ambos, de um problema de lógica como por comporem “as análises formais iniciais de uma *lógica coletiva*”.

Lacan estabelece, contudo, uma sutil distinção: “O número treze...” faria parte do esforço de “definir as relações do indivíduo com a coleção antes que se constitua a classe, isto é, antes que o indivíduo seja especificado”.⁶⁸

Parte-se do seguinte problema:

Em doze peças de aparência semelhante, uma, que diremos ruim, distingui-se por uma diferença de peso (...) sobre a qual não se diz se é para mais ou para menos. Somos solicitados a encontrar essa peça entre as demais, num total de três pesagens, para as quais dispomos unicamente do instrumento de uma balança com dois pratos, excluído qualquer peso que sirva de padrão.⁶⁹

Não será preciso detalhar a solução para localizar seu gume: uma primeira divisão do conjunto das peças em três subgrupos e a comparação, na balança, de dois deles permite isolar algumas peças sobre as quais não mais recairá a suspeita de serem as “ruins”. Tendo-as como referência, duas pesagens subsequentes serão suficientes para definir a peça distinta das demais.

O mote do artigo é defender a possibilidade de produção de um indivíduo no próprio seio da coletividade na qual ele estaria inserido, sem referência a nenhuma marca distintiva, uma vez que “(...) a norma com que se relaciona a diferença ambígua não é uma norma especificada nem especificadora, mas apenas uma relação de indivíduo para indivíduo dentro da coleção (...).⁷⁰

Essa concepção, segundo o próprio Lacan,⁷¹ encontra seu desenvolvimento em “O tempo lógico...”, onde se lê, ao fim, a conclusão segundo a qual “a forma lógica de toda assimilação humana” é “assimiladora de uma barbárie”.⁷²

A tese parte de um corte estabelecido por Lacan entre dois modos de identificação. O primeiro, que ele afasta, consistiria na identificação e na coletivização dos indivíduos a partir de “traços especificadores”, ou seja, atributos

⁶⁸ *Ibid*, p.92.

⁶⁹ *Ibid*, p.91.

⁷⁰ *Ibid*, p.103.

⁷¹ “Essa concepção é desenvolvida numa lógica do sujeito que nosso outro estudo leva a discernir nitidamente, uma vez que, no fim dele, chegamos a tentar formular o silogismo subjetivo pelo qual o sujeito da existência assimila-se à essência, para nós radicalmente cultural, a que se aplica o termo humanidade”, *Ibid*, p.92.

que nomeariam propriedades estáveis, um exemplo bem geral sendo “O homem é um animal racional”. A partir dessa idéia, todos aqueles seres racionais estariam seguros de poder ser reconhecidos como homens. Vale retomar, para o bem da clareza, a descrição de um tal modo identificatório feita por Jean-Claude Milner e citada no segundo capítulo.

O momento essencial é o julgamento de atribuição, integralmente projetável num *tempo linear* (...): supomos primeiramente um *x* identificável, depois, num segundo tempo, ele é ligado a uma propriedade P, dizendo “*x* é P”. Ao mesmo tempo, *x* é ligado a todos os termos que têm a propriedade e é oposto a qualquer outro termo que não tem a propriedade.⁷³

O que Lacan propõe, em lugar dessa operação, é a “asserção subjetiva antecipatória”, desenvolvida no sofisma do tempo lógico e assim resumida:

- “1º) Um homem sabe o que não é um homem;
- 2º) Os homens se reconhecem entre si como sendo homens;
- 3º) Eu afirmo ser homem por medo de ser convencido pelos homens de não ser homem.”⁷⁴

É compreensível, a partir desse ternário, o porquê da postulação de uma barbárie inerente ao gênero humano: um gesto de exclusão se faz constantemente necessário para que ganhe consistência qualquer tipo de atributo. Na medida em que dependem de um reconhecimento mútuo e jamais estabilizado por traços distintivos, estará sempre à espreita a ameaça de que alguns sujeitos percam sua ancoragem na coletividade ou na própria humanidade, transformando-se no dejetivo capaz de garantir o Um imaginário do coletivo.

O cerne de nosso trabalho pode ser agora enunciado: a partir das releituras empreendidas pelo próprio Lacan, sustentamos que as conclusões acima mencionadas – acerca da inevitável *assimilação de uma barbárie* - não estão à altura da invenção de que é prenehe o sofisma do tempo lógico no que diz respeito à instauração de uma lógica coletiva singular.

⁷² LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: JZE, 1998, p.213.

⁷³ MILNER, J.-C. **Os nomes indistintos**. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2006, p.81, grifo nosso.

⁷⁴ LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: JZE, 1998, p.213.

Para demonstrá-lo, retornemos à análise da identificação definida como “a forma lógica da suspeita” em “O número treze...”.

Como mencionado, o problema lógico só é resolvido na medida em que, através de uma certa estratégia de pesagens, chega-se a identificar um número de peças que certamente correspondem à medida uniforme em questão e é somente ao lançar mão delas como “padrão” que a solução é obtida. Ou seja, apesar da ausência de uma medida numérica de especificação, uma ou mais peças terminam por assumir ao longo do problema a função de “elementos depurados da suspeita”⁷⁵, não sendo possível encontrar a peça diferente de outro modo. Ora, que não se chegue a determinar numericamente o peso das peças-padrão não significa que elas não venham a funcionar como a encarnação de uma traço especificador posto em operação. Caso contrário, na balança de bandejas, seria perpetuada a dúvida sobre se a diferença era para mais ou para menos.

Que seja possível, portanto, ainda que por astúcia daquele que soluciona o problema, localizar uma peça tida como “boa” significa que o simbólico se fez presente através de uma rigorosa estruturação do problema e que a tese segundo a qual a constituição e a estabilização de uma classe são possíveis através de um recurso exclusivo à *uniformidade* torna-se frágil.

Trata-se de uma decorrência do avanço do ensino de Lacan. O texto “De nossos antecedentes”⁷⁶ é particularmente útil para estabelecer essa mudança de perspectiva. Produzido por ocasião da publicação dos *Escritos*, o texto consiste num breve comentário sobre alguns dos seus “trabalhos de entrada na psicanálise”, entre os quais está “O estádio do espelho...”. Ali, Lacan aponta alguns dos principais avanços que fez em relação às concepções anteriormente adotadas. Um deles nos interessa particularmente, pois retifica a idéia de que seja possível conceber a assunção da imagem sem referência ao campo simbólico:

O que se manipula no triunfo da assunção da imagem do corpo no espelho é o mais evanescente dos objetos, que só aparece à margem: a troca de olhares, manifesta na medida em que a criança se volta para aquele que de algum modo a assiste (...).⁷⁷

⁷⁵ LACAN, J. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: JZE, 2003, p.95.

⁷⁶ LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: JZE, 1998, p.69.

⁷⁷ *Ibid*, p.74.

Ao reencontrar a função primordial do traço unário, nos vemos desencorajados a situar um corte fundamental entre a classe baseada na semelhança e a classe baseada no traço: ele perde força à medida que a articulação entre simbólico e imaginário vai-se mostrando inextricável. Não que se confundam, obviamente, os registros: o que está em questão, e o que é retificado ali, é a possibilidade de conceber uma identificação ao coletivo a partir do recurso exclusivo a uma dessas ordens. O fato de “O estádio do espelho...” datar de quatro anos após “O número treze...” permite sem dúvida que a mesma retificação seja estendida ao último.

A partir de então, ganha força a idéia de que mesmo uma classe fundada num traço especificador contém igualmente a necessidade de um gesto de exclusão; única possibilidade de que o traço em questão manifeste sua eficácia. Assim, à oposição que Lacan promove no fim de “O tempo lógico...” poderíamos responder, com o próprio Lacan: ainda que o homem fosse definido por um atributo tal como “o homem é um animal racional”, estaria ainda assim incluída a possibilidade de que um gesto de exclusão se esforçasse por dar consistência a essa nomeação.

Podemos tomar o exemplo dado por Eric Laurent⁷⁸ no artigo em que analisa “Sete problemas de lógica coletiva na experiência da psicanálise...”. Laurent reconhece nas considerações finais de “O tempo lógico...” uma espécie de antecipação histórica promovida por Lacan - o desenvolvimento do racismo no anos 70: vemos que a idéia de que o homem é um animal racional pode perfeitamente dar ensejo à de que nem todos são igualmente racionais e de que, portanto, devem ser eliminados ou ao menos excluídos.

Por mais que seja possível promover uma distinção entre traço unário e um significante especificador, o fato é que na experiência haverá sempre uma considerável indistinção entre semelhança e enunciação da propriedade.

Partamos, portanto, do princípio de que o cerne da “barbárie” não está na distinção a ser feita entre precipitação à imagem ou ao traço, mas sim no fato de que, em ambos os casos, é fundamental que cada indivíduo se atenha com rigor à marca em questão, esforçando-se por moldar sua subjetividade de acordo com a propriedade que garante sua inserção na classe.

A dificuldade de um tal empreendimento é apontada por Jacques-Alain Miller:

O universal da classe, seja ela qual for, nunca está completamente presente num indivíduo. Como indivíduo real, pode ser exemplar de uma classe, mas é sempre um exemplar com uma lacuna. Há um *déficit* da instância da classe num indivíduo e é justamente por causa desse traço que o indivíduo pode ser sujeito, por nunca poder ser exemplar perfeito.⁷⁹

Essa propriedade subjetiva é a mesma descrita por Lacan quando, a respeito do âmbito coletivo, afirma que aquilo que “distingue o bando humano do bando animal é que, para cada sujeito, o inimigo do bando é ele mesmo”.⁸⁰

Nesse sentido, a estabilidade de um coletivo formado a partir do cruzamento entre precipitação à semelhança e traço especificador depende do sufocamento da função da alteridade interna ao sujeito representada pelo objeto *a*.

A violência gerada pela radical identificação do eu consigo mesmo e com sua classe deve-se a uma relação inversa: quanto mais sufocada a alteridade interna, maior será a intensidade do gesto de exclusão, pelo qual se cria uma exterioridade capaz de dar consistência à classe e ao indivíduo.

Delineamos, assim, duas possibilidades identificatórias: 1. Dependência irrestrita à função artificial e nomeadora que surge da junção do ideal do eu com o objeto *a*; 2. Identificação à classe através da designação de propriedades fundadas num gesto de exclusão e pouco apta a tolerar a manifestação daquilo que escapa aos representáveis compartilhados. Em ambos os casos, a alienação surge como marca preponderante e o espaço subjetivo do desejo constitui radical oposição ao laço.

Coloca-se, então, a pergunta fundamental: é disso que se trata no sofisma do tempo lógico? Não é o que parece indicar a retomada feita por Lacan, o que nos obriga a situar a “asserção subjetiva antecipatória” como uma modalidade de coletivização distinta das duas mencionadas.

⁷⁸ LAURENT, E. « Sept problèmes de logique collective dans l'expérience de la psychanalyse selon l'enseignement de Lacan » in *Barca!*, n.3, Paris, 1994, p.130.

⁷⁹ MILLER, J.-A. “El ruiseñor de Lacan”, In: **Del Edipo a la sexuación**. Buenos Aires: ICBA-Paidós, 2001.

⁸⁰ LACAN, J. **O Seminário: livro 8**. Rio de Janeiro: JZE, 1992, p.355.

O trabalho realizado ao longo desse capítulo por muitas vezes distanciou-se de uma análise direta do sofisma do tempo lógico. É hora de justificar a sua pertinência, concedendo-lhe o valor de condição necessária ao esclarecimento da tese que acreditamos encontrar no Lacan do Seminário 20: o sofisma do tempo lógico não se confunde com a forma lógica da suspeita, nem com as formulações que o sucedem ao longo do artigo e que postulam a necessária “assimilação de uma barbárie”.

O sofisma do tempo lógico

Tal como na rotineira realidade, o tempo lógico começa com uma aparência de intersubjetividade. O instante de ver é marcado pelo reconhecimento da semelhança sem a qual nenhum cálculo é possível. Ali estão, diríamos, três prisioneiros, submetidos a um mesmo desafio, em igualdade de condições: nada menos seguro, contudo, aos olhos de cada um deles.

Cada prisioneiro sabe que os outros dois vêem uma mesma situação, que são idênticos quanto àquilo que observam. Cada um sabe que nenhum dos dois outros está sozinho: quem corre o risco de ser distinto, de estar excluído dessa relação de igualdade é ele mesmo, ou seja, para cada um, é ele quem é possivelmente diferente.

Mais do que fundar a semelhança e a solidariedade, o enigma sobre a cor do próprio disco porta, para cada um, a ameaça de ser aquele a partir de cujo sacrifício os dois outros - portadores que são do disco branco - traçarão o caminho da própria liberdade.

Tal como na relação amorosa, em que a dualidade pode ser rompida pelo desvelamento da condição objetal do sujeito, também no sofisma a impossibilidade própria ao *tempo para compreender* impõe uma mudança invisível no estatuto dos prisioneiros. Sem conseguir encontrar qualquer fundamento lógico no qual basear sua ação, eles encontram a insuperável impossibilidade de agir. Cada um é o objeto *a* que não pode se inscrever no campo do Outro e que, além disso, corre o risco de ver partir rumo à liberdade aqueles que agora se tornam seu grande Outro.

É uma lição sobre a volatilidade das encarnações, que destaca de modo contundente quais são as consequências de se apostar na estrutura – e consequentemente nas funções – em detrimento dos elementos ou dos indivíduos:

eles podem simplesmente mudar de estatuto de acordo com as condições estruturais.

A *expectativa do Outro* pode ser agora reencontrada. Distinta da pressa que estabeleceria a hierarquia entre iguais, ela exige do sujeito o impossível: deixar-se inerte é perecer, mas em ponto algum do Outro o sujeito pode ler as coordenadas daquilo que dele se espera. A tensão temporal que dispara o momento de concluir impede a eterna *desidentificação* própria à função subjetiva, sempre que ela aponta a precariedade dos nomes, aquilo que lhes falta. No sofisma, o sujeito é instado a produzir um ou encontrar a irremediável dejeção.

Podemos retomar, assim, o exemplo fornecido por Lacan sobre a “cópia de uma redação ou o desenho” que se arranca do sujeito no auge de sua angústia: só há angústia na medida em que a entrega for irrecusável, em que não seja possível *negociar* com a solicitação do Outro.

Que estatuto tem, então, esse Outro em face do qual o prisioneiro/objeto *a* se encontra? Trata-se do *Outro radicalmente Outro* prestes a devorá-lo? Não de saída, como indica a releitura de Lacan: no campo do Outro há uma abertura; ele não é encarado como o Um imaginário, mas como a alteridade em cujo seio reside uma precariedade. Mas no sofisma não há estabilidade; é do próprio ato do sujeito que dependerá o futuro de sua posição.

Logo se vê que é preciso reler a precipitação com que cada um se lança na construção de uma certeza. Ela havia sido definida como precipitação em direção à semelhança, mas as novas formulações de Lacan impõem uma retificação.

Aliás, vale destacar um dado que permanece velado, encoberto pela simultaneidade dos movimentos e conclusões, mas que é, contudo, absolutamente fundamental para dar à asserção antecipatória o seu justo valor. Quando se lança ao movimento, o sujeito não sabe que será acompanhado pelos demais. Ali, portanto, ele corre o risco de encarar verdadeiramente a separação, visto que, no caso de se ver sozinho em seu movimento, ele estará absolutamente desabrigado de saber. Seu argumento de ser branco se baseará na excessiva demora dos outros, mas, no caso de adiantar-se aos demais, fica comprovado que eles são de fato mais lentos, já que ninguém pode estar em situação menos favorável do aquele que vê dois brancos. Desse modo, se os dois outros são mais lentos, nada garante que não sejam tão mais lentos a ponto de não poderem concluir mesmo tendo enxergado um branco e um preto, ou seja, uma situação de solução supostamente

mais rápida. Assim como assistir inerte ao movimento alheio, ver-se sozinho no movimento de partida é uma queda irremediável na falta de rigor lógico.

Nesse sentido, a idéia de “precipitar-se na semelhança” contém uma espécie de contradição interna. Caso a adequação à imagem fosse a meta buscada, não haveria porque falar em precipitação. Toda a idéia da “asserção subjetiva antecipatória” - que Lacan demonstra partir do objeto *a* - sustenta-se na ausência de predicados: não se sabe onde desembocará um tal ato, não é possível qualificá-lo de antemão, a precipitação não tem um alvo pré-estabelecido. Mais do que restituir a especularidade, o sujeito arrisca o movimento injustificado e “*se isola*, por uma cadência de tempo lógico, do outro, isto é, da relação de reciprocidade”.⁸¹

É assim que o desejo de liberdade que aparentemente identifica os prisioneiros é antes a hiância por onde se atesta sua distinção do que o atributo capaz de reuni-los.⁸² Desse aparente paradoxo, temos uma formidável descrição de Jean-Claude Milner.

Em suma, a própria instância que faz com que se assemelhem e se misturem é o que os disjunta; isso mesmo que os disjunta é o que faz com que se refiram uns aos outros, embora não se assemelhem nem se liguem.⁸³

É isso que afasta, em última instância, a possibilidade de enxergar nesse Outro que são os demais prisioneiros a miragem imaginária do Um completo: também ali um desejo faz corte, e o saber idêntico de que os outros – o Outro - dispõem tampouco permite encadear ações sucessivas em direção à conclusão.

Ato

Partimos, no segundo capítulo, de um comentário de Lacan: a pressa não é a angústia; para que essa se constitua é preciso que haja relação com o nível do desejo. A todo instante a aridez da narrativa do sofisma pareceu fazer obstáculo a que ali fosse reconhecida a dimensão do desejo: ali não há amores, nem sexo, não

⁸¹ LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: JZE, 1998, p.208.

⁸² Esse ponto deve muito às reflexões desenvolvidas em VIERA, M. A. “Dando nome aos bois, sobre o diagnóstico em psicanálise”. In: FIGUEIREDO, A. C. (Org.). **Psicanálise - pesquisa e clínica**. Rio de Janeiro: IPUB/UFRJ, 2001, v.1, p. 171-181.

⁸³ MILNER, J.-C. **Os nomes indistintos**. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2006, p.90.

há objetos decaídos, nem demandados, não há o estranho, não há palavras, não há a voz.

Não fosse, portanto, pela possibilidade de enxergar na precipitação subjetiva, mais do que o zelo pela reciprocidade, um ato provindo de *a*, ver-nos-íamos impossibilitados de falar em angústia a respeito do sofisma do tempo lógico.

Resta estabelecer, assim, a relação que liga angústia e ato.

Eles se encontram através do objeto *a*. Tendo-o como ponto de partida, o ato se afasta da intencionalidade de um eu: “É um mito personalista”, diz Lacan, “articular o ato no campo da realização subjetiva, fugindo à prioridade do *a*”.⁸⁴

A prioridade do *a* é justamente aquela que provoca uma moção que extrapola à função subjetiva como tal, donde se apoiar na idéia de intencionalidade lançaria o sujeito na “infinitude” de um destino eternamente relançado pelos vãos do Outro e pelos reflexos dos outros.

O ato, ao contrário, faz corte, mas nem por isso dispensa o Outro. O sofisma é, nesse sentido, perfeitamente ilustrativo da tensão que se estabelece entre a subversão do Outro e a submissão ao seu reconhecimento. Caso se ativesse rigorosamente à exigência imposta pelo diretor da prisão de atingir uma conclusão logicamente fundamentada, o sujeito não se moveria em hipótese alguma, pois sua asserção antecipatória escapa à determinação de um raciocínio lógico. É, portanto, num momento inapreensível de desprendimento das exigências de inscrição nas regras do jogo que o sujeito se precipita. Por outro lado, cada hesitação observada nos prisioneiros dá mostras de seu reiterado esforço em inscrever no Outro a sua conclusão.

Disso resulta que ver reintegrada no processo lógico a conclusão que se tomou de modo antecipado somente pode surgir para o sujeito como um efeito de surpresa.

O tempo para compreender é, assim, um tempo esmagado entre uma semelhança que se rompe, a necessidade urgente do ato e o risco de um passo em falso irrevogável, que seria um ato exageradamente precipitado por recusar a condição objetual do sujeito para o Outro no que ela tem de fundante em relação a todo saber que possa vir a se construir.

⁸⁴ LACAN, J. *O Seminário: livro 10*. Rio de Janeiro: JZE, 2005, p.344.

Com relação à angústia, Lacan situa assim o ato: “Agir é arrancar da angústia a própria certeza. Agir é efetuar uma transferência de angústia”.⁸⁵ O que se estabelece, portanto, através do ato, é uma espécie de possibilidade de comunicação entre a certeza assustadora da angústia e a feliz incerteza do significante: o ato permite superar ambas, importando para dentro do campo do Outro, do significante, a certeza portadora de uma verdade singular.⁸⁶

Não é, portanto, como rompimento absoluto com o simbólico e com o imaginário que p ato se situa, mas sim como um re-engendramento significativo que antes do ato fazia parte dos rol de possibilidades previstas. Tal como nos ensinam os prisioneiros do sofisma, trata-se antes da transformação do impossível em possível do que a opção pelo eterno desligamento.⁸⁷

Signo e classe paradoxal

Através dessa *transferência de certeza*, cria-se a possibilidade de um laço social singular, que Jean-Claude Milner denomina *classes paradoxais*:

Há multiplicidades reais. Isto é, multiplicidades que não se fundam nem numa propriedade que assimile e ligue, nem num significante assentido. Inscrever-se numa tal multiplicidade não é dela receber uma representabilidade qualquer, nem o Um de um nome discernidor (...) O relato dos três prisioneiros não tem outro fim senão dramatizar uma multiplicidade real.⁸⁸

Logo se nota que não é nem na simultaneidade com os outros, nem nessa identidade ao significante que jaz a solução construída pelo sujeito, mas num recurso singular a elas. Nos termos de Lacan, “Se nessa corrida para a verdade é apenas sozinho, não sendo todos, que se atinge ao verdadeiro, ninguém o atinge, no entanto, a não ser através dos outros”.⁸⁹ Não seria impossível reescrever o fim da passagem, partindo do próprio Lacan, e dizer que “ninguém atinge o verdadeiro a não ser através do Outro”.

⁸⁵ *Ibid*, p.88.

⁸⁶ LACAN, J. **O Seminário:livro2**. Rio de Janeiro: JZE, 1985, p.361: “A aceleração, a precipitação no ato revela-se aí como coerente com a manifestação da verdade”.

⁸⁷ MILER, J.-A. **A Erótica do Tempo**. Rio de Janeiro: Escola Brasileira de Psicanálise, 2000, p.59.

⁸⁸ MILER, J.-C. **Os nomes indistintos**. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2006, p.89.

⁸⁹ LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: JZE, 1998, p.212.

Por fim, o observador externo não se deve deixar levar pela roupagem imaginária do enredo: o “*a cor de meu disco é branca*” que afirmam em uníssono os três prisioneiros não é o índice de sua irmandade, mas o signo de que ali houve um desejante. São as marcas paradoxais que foram capazes de transportar para o Outro a dimensão da causa do desejo, que antes lhe fazia obstáculo.

Como signo do desejante, do desejante de liberdade que se destacou da semelhança, o *disco branco* não submete o sujeito a uma categoria: ele inscreve no Outro a abertura através da qual novas inscrições podem advir – não só podem como devem, sob risco de ver o signo do desejo transmutar-se em assinatura do assujeitado. Ao longo desse trabalho, nas palavras de Vieira, “reescrevendo o romance que orientou uma vida, pode-se redesenhar as linhas que escreverão um destino”.⁹⁰

Desse modo, diferentemente da eternização dos enunciados do Outro que adiam indefinidamente a realização subjetiva, o que se espera desse encadeamento de signos do desejo, tais como construídos no sofisma do tempo lógico, é a produção de uma constelação capaz de “encaixar” no Outro as marcas que fazem do sujeito um objeto *a*, doravante afastado de recorrência da angústia e imerso num Outro em que sua singularidade não fica mais tão “atravessada na garganta”.

⁹⁰ VIERA, M. A. “Como se ri da angústia”. In: Besset, V. L. (Org.). **A angústia**. São Paulo: Escuta, 2002, p. 90. Além do artigo citado, foi fundamental para o estabelecimento dessas formulações o Seminário “Estilhaços do Outro”, ministrado por Marcus André Vieira, ao longo do ano de 2005, na Escola Brasileira de Psicanálise.