

3

O lugar do objeto

Para seguir o trajeto teórico que pretendemos apresentar e que busca demonstrar como se articulam falo e objeto, trataremos neste capítulo do conceito de objeto *a*. No primeiro capítulo, buscamos apresentar o conceito de falo e, com isso, os desenvolvimentos de uma teoria fálica em Lacan, o que incluiu as questões sobre o Édipo freudiano e as formulações de Lacan sobre a metáfora paterna. Buscaremos retomar a discussão sobre a castração realizada no primeiro capítulo para articulá-la à luz do objeto *a* formulado por Lacan. Como procuraremos demonstrar, este conceito recoloca a questão da castração e com isso, ressitua o lugar do falo.

3.1

O ponto de partida em Freud: o objeto e o sinal

Buscaremos apresentar o conceito de objeto *a* para Lacan, a partir de uma retomada no *Seminário 10* dos temas centrais apresentados no último capítulo e que apontam para o falo articulado à castração. Para a construção do conceito de objeto *a*, seguiremos o trajeto apresentado por Lacan, em que ele parte da angústia e das ideias apresentadas por Freud em “Inibição, sintoma e angústia” (1926), mas principalmente em “O estranho” (1919).

“Inibição, sintoma e angústia” é o último texto em que Freud apresentará o tema da angústia, embora Lacan faça a advertência de que nesse texto “[...] fala-se de tudo, menos da angústia”, afirmação que parece já indicar a dificuldade em abordar a questão: “Será que isso quer dizer que não se pode falar dela?” (Lacan, 1962-63/2005, p. 18).

Nesse texto, Freud faz uma revisão de uma formulação sobre a angústia que havia apresentado anteriormente¹, em que a definia a partir de uma perspectiva econômica, quando a angústia aparecia como afeto resultado do recalque. Esta perspectiva indicava que, ao sofrer o recalque, o afeto originalmente ligado à ideia recalçada ficaria “solto” e apareceria sob forma de angústia. Freud reformula essa ideia e, de certa forma, a inverte, ao dizer que a angústia seria um sinal frente ao que apareceria como um perigo para o eu, colocando, assim, o recalque em ação:

É sempre a atitude de angústia do ego que é a coisa primária e que põe em movimento a repressão². A angústia jamais surge da libido reprimida [...]. Acreditei que mexera em um processo metapsicológico de transformação direta da libido em angústia. Agora não posso mais manter esse ponto de vista. (Freud, 1926/1996, p. 111)

Lacan sinaliza que “Inibição, sintoma e angústia” não seria o melhor texto para tratar do tema da angústia, já que “não há assunto em que a rede do discurso freudiano mais se aproxime de nos dar uma falsa segurança” (Lacan, 1962-63/2005, p. 18). Mas Lacan parte justamente de alguns pontos colocados nesse texto para situar sua perspectiva: em primeiro lugar, a ideia de que a angústia não tem objeto em contraponto ao medo que teria um objeto delimitado. Depois, a ideia de que a angústia é um sinal frente a um perigo. A partir dessas referências, Lacan começou a delimitar de que perigo se tratava e como se poderia pensar na angústia como o que não tem objeto³.

Para começar a compreender de que maneira Lacan retoma a ideia da angústia como sinal diante de algo que aparece como um perigo para o eu, pode-se partir dessa afirmação:

Somente a ideia de real, na função opaca de que falo para lhe opor a do significante, permite que nos orientemos. Já podemos dizer que esse *etwas* diante do qual a angústia funciona como sinal é da ordem da irredutibilidade do real. Foi nesse sentido que ousei formular diante de vocês que a angústia, dentre todos os sinais, é aquele que não engana. (Ibid., p. 178)

¹ Freud apresenta esta formulação, denominada primeira teoria da angústia, em alguns textos, mas podemos indicar como referência o texto “Conferência XXV: a angústia” (1917/1996).

² Utilizaremos aqui o termo *recalque* como tradução para o termo *verdrängung* utilizado por Freud, seguindo indicações de Lacan.

³ Cf. Vieira, 2008.

A angústia, portanto, é sinal diante do *real*⁴, que tem, para Lacan, estatuto de conceito. Essa afirmação já traz alguns pontos que Lacan desenvolve nesse seminário e é fundamental, pois dá indicações sobre o *real* (“função opaca que se opõe ao significante”), e aponta para o estatuto de “irredutibilidade” do objeto *a* que pretendemos começar a situar aqui. Assim, a angústia é sinal diante do aspecto de real presentificado pelo objeto *a* em sua dimensão irredutível ao significante. Continuaremos por esse caminho para tentar esclarecer essa afirmação.

Para situar o aparecimento do objeto *a*, logo no início do seminário, Lacan lança mão do que ele denominou “primeiro esquema da divisão” (Lacan, 1962-63/2005, p. 36). Nesse esquema, ele apresenta o surgimento do sujeito, a partir da introdução do significante em seu encontro com o Outro, e como resto dessa operação, o objeto *a*. Para situar os termos que aparecem no esquema, Lacan afirma que: “[...] só há aparecimento concebível de um sujeito como tal a partir da introdução primária de um significante [...]” (Lacan, 1962-63/2005, p. 31). E define o Outro como: “[...] o que é anterior a tudo o que podemos elaborar ou compreender” (Loc. cit.) e distinto do outro como semelhante: “É o Outro como lugar do significante” (Ibid., p. 33).

A | S

\$ |

a |

Figura 3 – Primeiro esquema da divisão

Nesse esquema, Lacan apresenta o que seria algo como um momento mítico, o sujeito (S) antes da incidência da barra e o Outro (A) também antes do encontro com o sujeito, sem barra. Do momento em que o sujeito (S) entra em contato com o Outro (A), e dele extrai o significante que lhe representa, se daria a constituição do sujeito barrado e do A barrado. O objeto *a* é o resto dessa operação, resto irredutível ao significante.

⁴ Lacan se refere aqui ao real como um dos três registros que ele articula no decorrer de seu ensino (real, simbólico e imaginário). Se nos primeiros momentos Lacan se refere ao real como sinônimo de realidade, aos poucos, esse registro vai se afastando dessa referência para ser pensado como o que resiste à simbolização, ou que não encontra representação através das imagens. O seminário

3.2

Castração e desejo do Outro

É a partir da introdução deste primeiro significante, denominado por Lacan de *traço unário*⁵, que se pode pensar a castração em Lacan como referida à estrutura. Ou seja, a castração seria o que se produz com a entrada do sujeito na linguagem. Se, por um lado, o sujeito se representa no significante e passa a estar inserido na linguagem, por outro, algo de seu ser se perde. Como acabamos de apresentar, essa perda é situada no objeto *a*, resto da operação. Assim, a castração seria justamente o que se inaugura nesse momento mítico como falta a partir da entrada na linguagem. Como é possível observar, objeto *a* e castração se articulam de forma direta e um não pode ser pensado sem o outro (Miller, 2005a).

Lacan lembra, nesse sentido, como a castração é simbólica e referida a essa falta: “[...] uma das formas possíveis de aparecimento da falta é o (-), o suporte imaginário da castração” (Ibid., p. 151). Quer dizer, a castração é simbólica, pois se refere a essa falta, mas encontra como representação o (- *phi*), suporte imaginário que representa como vácuo na imagem essa impossibilidade do objeto *a* ter uma imagem especular.

Nesse momento, portanto, a castração é o nome dado a essa falta estrutural que corresponde ao falo negativizado, como podemos constatar nesta afirmação de Lacan: “... o falo, revelando-se faltoso, constitui a própria castração como um ponto impossível de contornar na relação do sujeito com o Outro, e como ponto resolúvel quanto à sua função de angústia” (Lacan, 1962-63/2005, p. 290).

Importante pensar na indicação de que esse esquema da divisão demonstra o aparecimento da barra no sujeito, mas também no Outro. E isto implica que a castração se coloca também para o Outro e não só para o sujeito. Lacan já indicava muito antes do seminário sobre a angústia a articulação entre castração como dado do sujeito e como dado do Outro e advertia que essas não podem ser pensadas separadamente⁶. Isto porque o desejo do Outro só pode ser pensado a

sobre a angústia, que será a principal referência deste capítulo, é um momento importante no ensino de Lacan rumo à conceitualização desse registro.

⁵ Cf. Lacan, 1962-63/2005.

⁶ Cf. Lacan, 1957-58, como já mencionado no capítulo 2.

partir da falta que se coloca com a castração do Outro; esse momento é fundamental não porque o sujeito aprende que ‘não tem’, mas porque aprende que o Outro ‘não tem’ (Lacan, 1958/1998, p. 701).

Nesse sentido, “[...] o desejo do homem é o desejo do Outro” (Ibid., p. 31), existe uma relação de dependência entre esses termos e a castração só se constata a partir da castração do Outro:

O Outro concerne a meu desejo na medida do que lhe falta e de que ele não sabe. É no nível do que lhe falta e do qual ele não sabe que sou implicado da maneira mais pregnante, porque, para mim, não há outro desvio para descobrir o que me falta como objeto de meu desejo. (Lacan, 1962-63/2005, p. 32-33)

Este é o sentido da afirmação colocada no capítulo anterior de que a castração para Lacan é principalmente, castração do Outro: “Aquilo diante de que o neurótico recua não é a castração, é fazer de sua castração o que falta ao Outro” (Ibid., p. 56). Para dar conta da castração, busca-se no Outro um apoio para a própria falta, quando se revela que o Outro não tem, isto retorna para o sujeito e é aí que se dá a vivência da falta para o sujeito.

Este mecanismo fica evidente quando Lacan retoma os desenvolvimentos de Freud⁷ em um momento do *Seminário 10* para diferenciar luto e melancolia – tema que não trataremos aqui, mas que ilustra esta dimensão do que retorna para o eu quando não existe mais o apoio do Outro para a própria falta. Lacan⁸ vai demonstrar como o trabalho de luto seria justamente o processo em que o sujeito precisa dar conta da própria falta que retorna para o eu com a perda do apoio que era dado pelo outro:

Experimentamos o luto e sentimos seus efeitos de desvalorização na medida em que o objeto cujo luto vivenciamos era, sem que o soubéssemos, aquele que se fizera ou de quem nós fizemos o suporte de nossa castração. Quando esta nos é devolvida, vemo-nos pelo que somos, uma vez que seríamos essencialmente devolvidos a essa posição da castração. (Lacan, 1962-63/2005, p. 125)

Até aqui apresentamos as dificuldades que se colocam para o sujeito ao se deparar com sua própria falta a partir da falta do Outro, mas é importante lembrar

⁷ Cf. Freud, 1917/1996.

⁸ Ao diferenciar luto e melancolia, Lacan vai demonstrar, principalmente, como na melancolia o que retorna para o eu é o objeto em sua faceta de real, enquanto no luto é com a imagem do objeto de desejo, í(a) que o sujeito estará às voltas. A castração que retorna para o eu durante o luto foi citada por Lacan em um comentário lateral, mas nos pareceu esclarecer como se dá esta busca de apoio no Outro para aquilo que falta ao sujeito.

que a falta, para Lacan, é estruturante e com esta noção fica a indicação de que a castração não é problema e sim solução⁹.

Frente à castração do Outro, colocam-se duas possibilidades: por um lado, percebe-se toda a dificuldade envolvida no lidar com a falta estrutural nesse ir e vir do sujeito com o Outro, mas também se coloca para o sujeito a vivência do Outro como presença, como excesso, quando a falta não está colocada. Tratamos da falta de resposta do Outro no primeiro capítulo, quando o impasse se coloca frente à falta, frente à castração do Outro. Aqui, trataremos do Outro como presença, como excesso e a ênfase estará na angústia como afeto que surge desta relação quando o objeto a aparece na cena, “fora de seu lugar”. E este é o sentido que Lacan dará para a afirmação de Freud de que a angústia é um sinal de um perigo para o eu. O perigo é o próprio desejo do Outro enquanto enigma e que diante da ausência de um significante para responder à questão, aparece como falta, mas pode aparecer também como um excesso. Nesse caso, a pergunta fica tamponada e a falta, com sua função estruturante, é ofuscada, produzindo angústia.

Neste sentido, Lacan afirma: “[...] relação essencial da angústia com o desejo do Outro” (Lacan, 1962-63/2005, p. 14) e apresenta a fábula do louva-a-deus¹⁰ como metáfora do enigma que o desejo do Outro coloca. A ideia principal da fábula é a seguinte: o próprio Lacan estaria usando a máscara de um animal sem saber de que animal se trata quando se vê diante de um louva-a-deus fêmea, gigante. Aqui haveria um momento de apreensão, pois o louva-a-deus fêmea devora o macho após o ato sexual. Por não saber qual a máscara que está usando, ele não sabe como é visto pelo louva-a-deus e, dessa forma, não sabe o que poderá acontecer, se será devorado ou ignorado pelo animal gigante. Nessa fábula é possível ter a dimensão da angústia que surge ante o impossível de apreender quanto ao modo como o Outro nos vê.

Essa metáfora foi a forma encontrada por Lacan para tratar do momento em que o desejo do Outro aparece como enigma e a questão *Che Vuoi?* (que queres?) coloca um impasse para o sujeito. É frente a esse enigma que surgiria a angústia, pois não há um significante da falta do Outro e fica a questão sobre que objeto *a* se é para esse desejo. Lacan lembra que o grande perigo que se coloca e de que a

⁹ Cf. Vieira, 2008.

angústia é sinal se refere ao momento mítico de constituição do sujeito em que ocorre a cessão do objeto *a*.

A angústia é sinal de algo que aponta para este momento e que, como ilustra a fábula do louva-a-deus, coloca a questão de que objeto sou para o desejo do Outro. O impasse indica também o desconhecimento que existe quanto à dimensão do objeto, principalmente a partir do que se coloca no nível imaginário que, como veremos, tem um funcionamento que escamoteia a função de *a*. Segundo Lacan, o nível escópico, referido ao imaginário, seria o nível em que se está mais protegido da angústia justamente pelo desconhecimento que ele coloca quanto à dimensão do objeto: “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 sou, é essencialmente desconhecido” (Lacan, 1962-63/2005, p. 353). Ou seja, a relação com o outro, como meu semelhante, no nível imaginário, mantém afastado o encontro com a dimensão de objeto que se é para o Outro e que deixa restos que são determinantes para se pensar a angústia frente ao desejo do Outro e que remete ao objeto *a*.

Nesse ponto, é fundamental evidenciar a disjunção entre demanda e desejo, pois a demanda já situa de saída o que pede e fica claro através da referência à imagem quais as características do objeto *a* que se dirige. Para aquele que está na posição de objeto da demanda, ficam as referências para que se identifique diante do Outro. Da mesma forma, como sujeito da demanda, é possível localizar o que se espera como resposta do Outro.

No limite, a redução da demanda ao seu grau mínimo, remete justamente ao desejo do Outro e aponta para o enigma que este coloca, ilustrado por Lacan com a fábula do louva-a-deus. E este enigma do desejo do Outro recoloca a questão da castração, como vimos acima. Ou seja, a demanda levada ao seu esvaziamento máximo reenvia à castração, como podemos observar nessa afirmação de Lacan:

Ao contrário, é na medida em que se esgotam até o fim, até o fundo da tigela, todas as formas de demanda, até a demanda de zero, que vemos aparecer no fundo a relação de castração. A castração encontra-se inscrita como relação no limite do ciclo regressivo da demanda. Ela aparece ali a partir do momento e na medida em que o registro da demanda tenha-se esgotado. (Lacan, 1962-63/2005, p. 63)

¹⁰ Cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 14.

Segundo Vieira (2001), na fábula do louva-a-deus, a situação de angústia aponta para um vácuo da demanda, já que não é possível situar o que o Outro quer. Nesta, Lacan situaria a angústia com duas operações: a primeira, justamente a redução da demanda ao seu grau mínimo, referido ao jogo especular. A segunda, com a redução das balizas da demanda ao seu mínimo, deixa como único recurso, a única imagem de que dispõe: a fantasia de louva-a-deus, que se sabe não ser a imagem verdadeira do eu: “Restam então apenas inferência e angústia diante da falta de enquadre da imagem” (Vieira, 2001, p. 166).

Com isso, podemos concluir como a imagem tem a importante função de servir como apoio para situar o sujeito em relação ao Outro, o que se coloca, então, é que este apoio imaginário não é absoluto em relação aos impasses que se apresentam para o sujeito. Quando nesta montagem imaginária se colocam pontos que surgem do real de forma impossível de serem incluídos no seu cenário, a cena se desorganiza. Será esta montagem imaginária e seu ponto cego que buscaremos demonstrar, acompanhando Lacan em sua reformulação do esquema ótico realizada no seminário sobre a angústia.

3.3

O esquema ótico

Este recurso da imagem a partir do esquema ótico será utilizado por Lacan para situar o objeto e esta dimensão de real que mencionamos, o que será realizado muito mais pelo negativo e pela impossibilidade da imagem representar o objeto. A partir desta perturbação do enquadre construído pela imagem para a falta, está preparado o caminho para o surgimento da angústia. Para compreender como isto se dá, seguiremos o caminho indicado por Lacan.

Com referência ao esquema ótico, podemos localizar seu antecedente na abordagem do imaginário, no estágio do espelho apresentado por Lacan no texto “O estágio do espelho como formador da função do eu”¹¹. Naquele momento, Lacan partiu do texto de Freud “Introdução ao narcisismo”¹² para construir sua

¹¹ Cf. Lacan, 1949/1998.

¹² Cf. Freud, 1914/1996.

noção de estádio do espelho que demonstra o processo de constituição da imagem do corpo e, conseqüentemente, da vivência do eu como uma unidade que se constrói a partir deste. Lacan vai apresentar neste texto o que seria o momento em que a criança reconhece no espelho a imagem de seu corpo como uma unidade, a partir do olhar de reconhecimento do Outro, momento em que a criança é tomada de um “júbilo” frente a sua imagem. Miller (2005b) nos auxilia na compreensão deste momento importante para se pensar o imaginário, ao afirmar:

O estádio do espelho, com suas virtudes identificatórias [...] tem de se haver com a imagem do outro, com a imagem do corpo próprio como outro, mas deixa ausente, suprime, tudo o que concerne à castração, só nos dando o produto no afeto da jubilação ligado ao estádio do espelho. No fundo, esse júbilo é uma denegação ou um desmentido da castração. (Miller, 2005b, p. 271)

Ou seja, ao se formar a imagem do corpo como uma unidade, ficam escamoteados todos os cortes com que a linguagem mapeia o corpo em suas zonas erógenas. No momento do júbilo frente à imagem, fica de fora o objeto *a* como resto que precisou cair para que essa imagem pudesse se constituir como tal. Esse momento de reconhecimento do eu passa pelo reconhecimento do outro como semelhante e se refere, portanto, ao eixo *a-a*¹³.

Um segundo momento na abordagem do imaginário em Lacan pode ser referido já ao esquema ótico, em suas primeiras apresentações no texto “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache” (1960/1998), e no *Seminário I* (1953-54), quando já se podia delimitar com mais clareza a busca de Lacan em apresentar a determinação do eixo imaginário pelo eixo simbólico¹⁴.

Mas o momento que nos interessa aqui se refere ao modo como Lacan retoma este esquema no *Seminário 10* e introduz mais uma torção, ao incluir a dimensão de real à sua organização. Ao apresentar o esquema naquele momento, é possível identificar a articulação entre o falo negativizado, representado como (*-phi*), o objeto *a* como o que não tem imagem especular e *i(a)*, como imagem do objeto do desejo.

Nesse sentido, essa última torção coloca uma diferença fundamental em relação ao estádio do espelho e às primeiras apresentações do esquema ótico, ao

¹³ Cf. seção 2.3 da segunda parte desta dissertação.

¹⁴ Essa referência ao simbólico já aparecia no estádio do espelho, embora não fosse a principal ênfase daquele momento.

introduzir um ponto que fura o esquema porque não aparece na imagem. Este furo é justamente o objeto *a* em sua dimensão de real, irredutível ao significante, como já mencionado e também irredutível à imagem. O modo como ele é incluído nesse esquema muda a perspectiva sobre o imaginário e, ao mesmo tempo, permite melhor situar de que ele trata.

Miller (2005a) afirma que a diferença que se coloca com o esquema ótico no seminário sobre a angústia, em relação à sua apresentação anterior e ao estágio do espelho, se refere à introdução da dissimetria nesta representação imaginária a partir da possibilidade de situar o objeto *a* no esquema. Isto pode ser constatado na impossibilidade de reflexo especular do objeto que introduz um furo na imagem final que se produz do lado direito do esquema, como veremos a seguir. Com isso, não é mais possível estabelecer uma correspondência entre o eu e o objeto, referidos ao eixo *a-a'*, de forma simétrica, pois a imagem do eu passa a conter o furo deixado pela não representação do objeto.

No esquema ótico (representado na figura 4), Lacan parte de um experimento de ótica denominado ilusão do buquê invertido¹⁵, a partir do qual fará algumas modificações. No esquema apresentado por Lacan, se dará uma experiência com espelhos em que a partir dos reflexos produzidos, e o espectador da experiência estando localizado em um lugar específico, será possível observar uma superposição de imagens antes separadas.

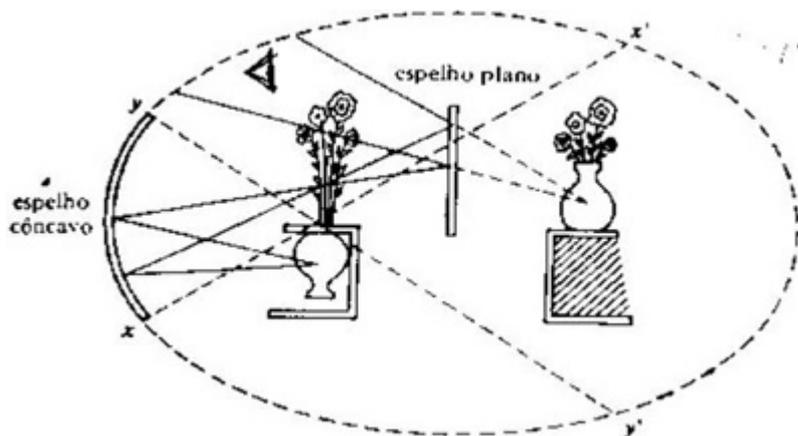


Figura 4 – Esquema ótico completo

¹⁵ Cf. para sua primeira apresentação Lacan (1960/1998), p. 679 e posteriormente no seminário sobre a angústia: Lacan (1962-63), p. 48.

Nesse esquema, é possível observar inicialmente, do lado esquerdo e acima da caixa, um buquê de flores, e do mesmo lado e abaixo, dentro da caixa, um vaso vazio. Através do espelho côncavo se produz uma imagem do vaso envolvendo as flores que estão acima da caixa (denominada imagem real – $i(a)$). Do lado direito, como reflexo do espelho plano, a imagem formada das flores envoltas pelo vaso é refletida, criando a ilusão de realidade quanto à imagem das flores dentro do vaso (que será denominada de imagem virtual- $i'(a)$).



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

Figura 5 – Esquema óptico simplificado

Lacan representa no esquema simplificado¹⁶ (representado na figura 5), o objeto a no lado esquerdo e o $(-phi)$ do lado direito, demonstrando com isso que $(-phi)$ é o que aparece onde o objeto a não pode aparecer. É a impossibilidade do objeto ser refletido na imagem que deixa um vazio que aparecerá como falta e será representado como o falo negativizado: “Nem todo o investimento libidinal passa pela imagem especular. Há um resto. [...] Isso significa que, em tudo o que é demarcação imaginária, o falo virá, a partir daí, sob a forma de uma falta” (Lacan, 1962-63/2005, p. 48-49).

Isso quer dizer que uma parte do investimento libidinal, que não entra na representação imaginária, permanece investida no sujeito e fica como resto não contemplado pela imagem especular. É a isso que nos referíamos quando falamos de furo na imagem e que gera a falta que surge neste lugar em que o objeto a não pode aparecer.

A angústia advém justamente quando alguma coisa entra nesse lugar, como se pode constatar nessa célebre afirmação de Lacan: “Que a angústia não é sinal de uma falta, mas de algo que devemos conceber num nível duplicado, por ser a

¹⁶ Cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 49

falta de apoio dada pela falta” (Ibid., p. 64). Nesse sentido é que ele retoma a afirmação de Freud em “Inibição, sintoma e angústia” de que a angústia é uma reação frente a perda de um objeto, para afirmar que, na verdade, a angústia é a reação frente à possibilidade de não haver falta:

O que há de mais angustiante para a criança é, justamente, quando a relação com base na qual essa possibilidade se institui, pela falta que a transforma em desejo, é perturbada, e ela fica perturbada ao máximo quando não há possibilidade de falta [...]. (Loc. cit.)

Prova desse argumento seria o *Fort-Da*, em que se observa o prazer da criança em recriar o jogo de presença e ausência, vivido com a mãe, através de um carretel: “A possibilidade da ausência, eis a segurança da presença” (Loc. cit.). Quer dizer, o que causa angústia para Lacan, nesse momento de seu ensino, não é a ausência que se coloca com a perda do objeto, e sim a possibilidade de não haver mais a falta que engendra o desejo. Mas é importante retomar o esquema ótico para demonstrar o modo como Lacan trabalha a imagem, pois é a partir desse jogo de imagens e do que não pode ser representado por elas, que ele delimita a relação entre imagem do próprio corpo como uma unidade, $i'(a)$, o estatuto do objeto a , como o que não se projeta na imagem, e o falo negativizado, $(-phi)$, como o que se projeta nesse vazio deixado pela ausência de reflexo especular do objeto a .

No esquema construído por Lacan, o observador está em tal posição que só vê a imagem virtual, $i'(a)$. E, a partir desse fato, ele afirma que: “O que o homem tem diante de si nunca é senão a imagem virtual $i'(a)$, do que representei em meu esquema por $i(a)$ ” (Ibid., p. 51). Ou seja, só se tem acesso à imagem produzida do lado direito do esquema, pois a “presença do a é demasiadamente próxima para ser vista, mas é o *initium* do desejo. É a partir daí que a imagem $i'(a)$ adquire prestígio” (Ibid.). Quer dizer, o investimento libidinal que não passa para a imagem especular e fica investido no sujeito sob forma do a como o que concentra uma carga pulsional, será a causa do desejo, uma das definições centrais que Lacan dá para o objeto a , como veremos adiante.

Quando apresentamos o *primeiro esquema da divisão*, no momento mítico em que se dá a entrada do sujeito na linguagem, com a representação sob a forma de uma barra da divisão do sujeito, demonstramos como ocorreria uma forma de alienação do sujeito no Outro, através do *traço unário*. Esse momento é

denominado de *identificação primária* e podemos referí-lo ao esquema ótico, pois será: “[...] a partir daí que se inscreve a possibilidade do reconhecimento como tal da unidade chamada $i(a)$ ” (Lacan, 1962-63, p. 50).

Ou seja, $i(a)$ é uma forma de representação desta primeira identificação do sujeito no Outro. Essa imagem $i(a)$ será “autenticada pelo Outro” (Ibid., p. 50) produzindo a $i'(a)$, representação da imagem virtual produzida pelo espelho plano, localizada no lado direito do esquema. A imagem virtual $i'(a)$ aparece no esquema relacionada à imagem do vaso que seria o “continente narcísico da libido” (Ibid., p. 98), ou ainda a “imagem do corpo próprio” (Loc. cit.). Quer dizer, a ideia de um corpo como unidade em que se identifica o eu é resultado de um reflexo produzido pelo Outro. Essa imagem é fundamental para situar o sujeito no mundo, mas não é absoluta pois, como vimos, contém um furo originado por esse objeto que não encontra reflexo nessa imagem e se mantém investido no corpo como “resíduo não imaginado” (Ibid., p. 71).

No esquema ótico, o Outro (A) está representado pelo espelho plano que reflete $i(a)$, dando origem à imagem $i'(a)$. O furo na imagem que é deixado pelo objeto a faz com que a imagem do corpo próprio não seja absoluta e também aponte para o que descompleta o Outro. E é sobre a relação entre o pequeno a e a produção deste ponto de incompletude do Outro que Lacan afirma: “Esse resto, esse Outro derradeiro, esse irracional, essa prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro, é o a ” (Ibid., p. 36).

A falta que assim se coloca para o Outro é representada por A barrado. Assim, é o objeto a , que indica que o sujeito não está totalmente no Outro e que o Outro não dá conta de tudo que é o sujeito, entre eles fica esse resto, que indica a divisão do sujeito e que aponta para a castração.

No entanto, não podemos perder de vista que não se trata de uma operação “desencarnada”, é do corpo que Lacan está falando. Um corpo dentro da linguagem, mas que não perde, por isso, sua dimensão de *real*. Isto é central para entender o estatuto do objeto a já que, certamente, não foi à toa que Lacan se utilizou da metáfora da placenta e dos envoltórios embrionários para esclarecer do que estava tratando quando buscava definir o objeto (Lacan, 1962-63, p. 185).

Nesse sentido, Lacan esclarece o que está colocado para que o significante se “encarne” (Lacan, 1962-63, p. 100) nesse momento mítico de constituição do sujeito barrado e que não se refere “[...] a uma espécie de espírito que baixa [...]”

(Loc. cit.). Como condição para a instituição da marca significante, Lacan coloca justamente o corpo e não deixa dúvidas sobre a proximidade que há entre ele e o objeto que resta desta operação.

3.4

Os objetos do corpo como suportes privilegiados do objeto

Para tratar dos suportes que o objeto *a* encontra no corpo, partiremos dos objetos da pulsão delimitados por Freud inicialmente em “Três ensaios sobre a teoria sexual” (1905) como a referência de que parte Lacan. Freud, nesse texto, delimitará como objetos privilegiados da pulsão os objetos oral, anal e fálico. Lacan retoma esses objetos e acrescenta a eles os objetos escópico e vocal como suportes privilegiados do objeto. Esses fragmentos do corpo são produto da ideia de um corpo pulsional, quer dizer, de um corpo recortado pelo significante que tem como produto essas áreas referidas aos orifícios do corpo e que constituem as zonas erógenas a partir da incidência do significante.

Freud apresenta a definição clássica da pulsão como “[...] conceito situado na fronteira entre o mental e o somático [...]” (Freud, 1915/1996, p. 127) no texto “O instinto e suas vicissitudes”¹⁷. Se pensarmos que Lacan parte desses objetos da pulsão para definir os objetos que servirão de apoio para o *a minúsculo*, fica a questão se esta definição de Freud pode nos auxiliar nesse percurso. Miller (2005a) coloca o objeto *a* como algo que fica “entre”, não entre somático e psíquico, mas entre sujeito e Outro, ou ainda como algo que se perde do corpo, mas não deixa de ser cultural. O autor nos adverte que não há naturalismo no objeto *a*:

Pelo contrário, talvez o mais surpreendente seja o culturalismo desse objeto. Ele pode ser substituído. É como Lacan diz: ‘O objeto natural pode ser substituído por um objeto mecânico’. Em se tratando do seio, ele pode ser substituído pela mamadeira e até mesmo, diz ele, ‘por qualquer outro objeto’. (Miller, 2005a, p. 79)

¹⁷ Seguiremos, mais um vez, a indicação de Lacan que traduz o termo alemão *Trieb* por pulsão, em contraponto ao termo *Instinkt*, este sim referido ao instinto. Cf. Lacan, 1962-63/2005, p. 77.

Quer dizer, por mais importante que sejam essas referências ao corpo para se entender o objeto *a*, não se pode perder de vista seu caráter cultural e não-natural.

Frente ao movimento que Lacan vinha realizando em seus seminários em direção ao estabelecimento da preponderância do simbólico e, especificamente, da cadeia significante sobre o registro imaginário, nesse seminário sobre a angústia surpreende a forma como ele recorre ao corpo. É interessante a maneira com que ele vai falar do corpo nesse momento, pois a referência não é mais ao corpo como unidade imaginária e sim ao corpo como real fornecendo os elementos que serão tomados como objetos que darão suporte ao objeto *a*.

Miller (2005a) demonstra qual o corte introduzido com o conceito de objeto *a* na série do que seriam originalmente os objetos da pulsão para Freud. A ideia de fases correspondentes aos objetos da pulsão já podia ser repensada a partir da primazia fálica que passou a situar como objeto referência, como um denominador comum, o falo. Com o falo como significante privilegiado, já foi possível estabelecer uma ruptura na ideia de desenvolvimento ou dos objetos como correspondentes a fases evolutivas, como demonstramos na segunda parte.

Com as formulações do seminário sobre a angústia, se desfaz a “retroação do Édipo” (Lacan, 1957-58/1998, p. 561) que teria como referência o falo, e se afirma a “constituição circular” (Lacan, 1962-63/2005, p. 320) do objeto *a*. Nesse sentido, em vez de pensarmos nos objetos referidos ao falo como significante privilegiado, a partir do qual os objetos se reorganizariam, passamos a considerar os objetos como suporte do objeto *a*. Essa passagem é uma mudança da referência ao ideal, com o falo inscrito no significante, para a referência ao resto referido ao irreduzível ao significante:

Por certo a lista dos objetos freudianos é renovada no Seminário *A angústia*, já que ela era limitada e ordenada pela castração e pela referência ao desenvolvimento. Não se saía do triângulo ou do ternário: oral, anal, genital. Já a lista lacaniana se liberta desse limite e dessa ordenação. Para começar, uma vez desembaraçada da castração e da referência ao desenvolvimento, a lista lacaniana se ordena a partir das zonas erógenas e, especialmente, dos orifícios os corpo. É o que permite a Lacan acrescentar ao oral e ao anal, o escópico e o vocal. (Miller, 2005a, p. 44)

Quer dizer, a referência para o objeto não é mais ao falo e à ameaça da perda, mas à separação e ao que de fato está perdido, aos objetos que se separam do corpo. A questão deixa de ser “o que fazer para não perder” e passa a ser “o

que fazer a partir do que está perdido” e que os objetos que se desprendem do corpo indicam o caminho possível. Isso pode ser deduzido desta afirmação de Lacan sobre a falta que se constitui a partir do que se perde e da ideia de um “pedaço do corpo” como o que permite a melhor maneira de abordá-la: “A falta é radical, radical na própria constituição da subjetividade [...] há alguma coisa perdida, e a maneira mais segura de abordar esse algo perdido é concebê-lo como um pedaço do corpo” (Lacan, 1962-63/2005, p. 149).

Nesse momento, a referência ao falo se mantém para Lacan, mas passa a se dar de outra maneira, com relação à angústia de castração e à função fálica no ato sexual no que se refere à sua desaparecimento após o orgasmo. Ou seja, o falo e a castração não se articulam mais pela ameaça da perda, mas pela referência à impossibilidade que se coloca para o órgão privilegiado do falo, dada no real da relação, como limite inevitável que sempre se coloca. Lacan reafirma, nesse momento, então, a castração em seu caráter negativo, enquanto impossibilidade: “Isso quer dizer: o princípio da angústia de castração não se situa no nível de nenhum agente da castração, de nenhum Outro proferindo ameaças, não se inscreve no Édipo” (Miller, 2005a, p. 35).

Lacan chega inclusive a atribuir a essa referência o efeito traumático que a *cena primária* teria no caso do “Homem dos Lobos”. Segundo essa indicação, o traumático não estaria na observação da cena do coito dos pais, mas especificamente na forma como o falo desaparece. Seria no esvaecimento do falo que estaria localizada a angústia de castração.

Pode-se observar como o falo aparece no *Seminário 10* negativizado, indicando o lugar de uma falta e, assim, articulado ao objeto a ¹⁸. Nesse sentido, para pensar a relação do objeto a e, depois do falo, com o corpo, inserido na linguagem, nos interessa apontar a metáfora que Lacan utiliza a partir de uma referência a “O mercador de Veneza”¹⁹, do objeto a como “libra de carne”. Esta referência é importante porque relaciona o objeto a ao corpo e, ao mesmo tempo, a algo que se perde frente a uma dívida, apontando também que não se trata de

¹⁸ Lacan chega a formular a ideia do falo simbólico (Φ), representado pelo *phi* maiúsculo (em oposição ao $-\phi$) significante do gozo e, como tal, impossível de negativizar. Mas, segundo Miller: “Depois, em face das contradições que esse significante impossível de negativizar apresenta, no lugar do X (Φ) Lacan inscreverá o a , afirmando não se tratar de um significante, mas sim do positivo do gozo” (Miller, 2005b, p. 142)

idealizar o corpo como sede de todas as explicações. Lacan trata de um corpo marcado pelo significante, por um lado, mas que, por outro, deixa algo de fora dessa representação, como resto:

Não se trata do corpo como algo que nos permita explicar tudo, por uma espécie de esboço da harmonia do *Unwelt* com o *Innenwelt*, 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, 1962-63/2005, p. 242)

A partir desta referência, é possível fazer uma ponte com outro momento do ensino de Lacan em que ele se refere igualmente à “libra de carne”, mas em relação a outro elemento:

Esse momento de corte é assombrado pela forma de um farrapo ensanguentado: a libra de carne paga pela vida para fazer dele o significante dos significantes, como tal impossível de ser restituído ao corpo imaginário; é o falo perdido de Osíris embalsamado. (Lacan, 1958/1998b, p. 636).

Esse outro momento²⁰, em que Lacan se utiliza desta metáfora mas para se referir ao falo, é interessante porque nos permite pensar no modo como objeto e falo se articulam a partir do *Seminário 10* e que parece indicar que um se coloca como o avesso do outro. Podemos notar que nessa citação já uma referência ao que estaria para sempre perdido e articulado ao falo.

Essa citação se encontra referida no texto “A direção do tratamento e os princípios de seu poder”, momento do ensino de Lacan em que podemos localizar o falo referido como significante do desejo (como apresentamos na segunda parte), mas que parece já indicar que havia algo nele de uma perda, de algo que não pode ser restituído. Dimensão que aparece de forma mais clara após a conceitualização do objeto *a* como o que se perde e inaugura a falta de que o falo será o símbolo negativizado com o (-*phi*).

Apesar de estarmos salientando as diferenças apresentadas por Lacan nesse seminário quanto à abordagem do corpo, isto não quer dizer que sua dimensão imaginária tenha se perdido. Essa continua uma referência importante que aparece na ideia de uma imagem de unidade que se constitui em *i'(a)* e que funciona como

¹⁹ Cf. Shakespeare (1999). Em “O mercador de Veneza”, o judeu Shylock cobra a “libra de carne” que havia sido penhorada como garantia pelo pagamento de uma dívida.

²⁰ Neste momento de seu ensino, Lacan ainda não havia formulado o conceito de objeto *a*, que só será formalizado no *Seminário 10*.

um envoltório do objeto. Quer dizer, o corpo como imagem contorna a dimensão de real do objeto, mas não pode representá-la.

No que diz respeito a relação entre o *a minúsculo* e a imagem, Lacan afirma ainda que quanto mais se procura uma aproximação com o objeto, mais se infla a imagem. Dessa maneira, não se tem acesso a ele e, ao contrário, fica-se mais afastado do objeto.

Com estas considerações sobre a imagem e sobre a dificuldade de representação do objeto *a* no nível imaginário, Lacan situa a discussão de Freud sobre a angústia. E pondera que no momento em que Freud falava da angústia e da dificuldade em situar seu objeto, era do objeto *a* que se tratava. O impasse vinha justamente do fato de que o único recurso para abordar este objeto era o de imaginá-lo, de tentar dar-lhe uma forma, o que não é possível, como buscamos demonstrar. A saída que Lacan propõe é a de se criar outra forma de imaginação, o que ele buscou fazer com o esquema ótico (Lacan, 1962-63, p. 50). No entanto, é a partir do sentimento de estranheza abordado por Freud em seu texto de 1919 que Lacan encontra o que ele considera a via privilegiada para abordar a angústia e seu objeto, como veremos a partir de agora.

3.5

A *unheimlichkeit*: o aparecimento do objeto estranho na cena da ficção

Assim, nessa tentativa de encontrar uma forma de abordar esse objeto que não a via imaginária e direta, Lacan lança mão do texto de Freud “O estranho” (1919) e afirma: “Assim como abordei o inconsciente através do *Witz*, este ano abordarei a angústia pela *unheimlichkeit*” (Lacan, 1962-63/2005, p. 51). Se Lacan, ao abordar o texto de Freud “Inibição, sintoma e angústia”, inverte algumas fórmulas, questiona algumas conclusões e ainda adverte que esse texto coloca armadilhas, é porque ele considera que o texto freudiano que melhor coloca a questão de que trata a angústia é “O estranho”. E devemos lembrar que “Inibição, sintoma e angústia” é um texto em que Freud procura uma abordagem mais “científica” da angústia, enquanto “O estranho” é um texto que trata do

sentimento de estranheza (*unheimlichkeit*²¹) por uma via mais próxima da estética, como indica o próprio Freud: “Só raramente um psicanalista se sente impelido a pesquisar o tema da estética. [...] Mas acontece ocasionalmente que ele tem de interessar-se por algum ramo particular daquele assunto; O tema do estranho é um ramo desse tipo” (Freud, 1919, p. 237).

Esta escolha de Lacan dá uma importante indicação, pois é possível entender do texto do *Seminário 10* que o objeto *a* não pode ser acessado por uma via direta e o que se consegue nessa direção é só aumentar a força da imagem, mas nunca tocá-lo diretamente. Da mesma forma, a angústia é tema que não se esgota, não se alcança por uma via científica: “É que abordá-la cientificamente é sempre mostrar que ela é um imenso engodo” (Lacan, 1962-63, p. 89). Isso porque: “Dominar o fenômeno através do pensamento é sempre mostrar como se pode fazê-lo de maneira enganosa, é poder reproduzi-lo, ou seja, fazer dele um significante” (Ibid., p. 89). E a angústia é justamente o que não se esgota pela via do significante.

Nesse sentido, Lacan parte do texto “O estranho” como o texto de Freud para tratar da angústia e do objeto *a*. A idéia central do texto se refere ao sentimento de estranheza (*unheimlichkeit*) a partir, principalmente, do conto fantástico “O homem de areia” de E.T.A. Hoffman (1986).

Neste texto, Freud define o estranho como: “[...] aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar”, pois: “[...] o familiar pode tornar-se estranho e assustador” (Freud, 1919, p. 238).

Para demonstrar seu argumento, Freud realiza uma pesquisa etimológica da palavra *Unheimlich*, e apresenta a aproximação que existiria entre o familiar (*heim*) e o estranho (*unheim*), indicação de como o aparecimento do que é mais íntimo e familiar se articula ao sentimento de estranheza. Nesse sentido, Freud aponta uma evidência interessante que ele encontra para corroborar a ideia que está apresentando de que: “O que mais nos interessa nesse longo excerto é descobrir que entre os seus diferentes matizes de significado a palavra ‘*heimlich*’

²¹ O termo *unheimlichkeit* foi traduzido por sentimento de estranheza e o termo *unheimlich* por estranho na edição das obras de Freud que utilizamos aqui. No entanto, em alguns momentos, optamos por manter o termo no original em alemão para preservar a tensão entre familiar (*heimlich*) e estranho (*unheimlich*) apresentada por Freud, já que a mesma se perde na tradução para o português, como procuraremos demonstrar a seguir. Nesse sentido, essa opção segue o caminho de Lacan ao abordar o tema.

exibe um que é idêntico ao seu oposto, ‘*unheimlich*’. Assim, o que é *heimlich* vem a ser *unheimlich*” (Ibid., p. 242).

Para Freud, esta articulação tão próxima entre *heim* e *unheim* indicaria que esse sentimento de estranheza remete ao retorno do reprimido, quando ele se refere à Schelling: “*Unheimlich* é o nome de tudo o que deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz”.

No sentido de apresentar essas idéias, seguiremos Freud e partiremos do conto “O Homem de Areia” que narra a história de Nataniel e de alguns eventos estranhos que têm como ponto de partida o personagem folclórico do Homem de Areia. O Homem de Areia seria um personagem que viria trazer o sono para as crianças jogando areia em seus olhos, ou um monstro que arrancaria seus olhos, em sua versão mais sinistra.

Faremos uma apresentação sucinta do conto a partir da síntese apresentada por Freud para situar os principais elementos do conto que foram discutidos por ele e depois por Lacan. O início inclui a história do Homem de Areia sendo contada para o protagonista, Nataniel e, em seguida, uma cena que envolve o advogado Copélio em uma visita ao seu pai. Copélio, ao flagrar o garoto escondido no escritório, ameaça jogar brasas em seus olhos, sendo impedido pelo pai de Nataniel. No momento seguinte, o pai de Nataniel morre e Copélio desaparece.

Depois, em outro momento da história, Nataniel já mais velho, estudante, conhece um oculista chamado Coppola que lhe oferece barômetros, frente à sua recusa, ele diz: “Não quer barômetros? Tenho também ótimos olhos” (seu terror diminui em seguida quando percebe que Coppola se referia aos óculos). Nataniel, então, compra dele um telescópio.

Na próxima cena, retomada por Freud, Nataniel observa com seu telescópio uma moça por quem se apaixona, Olímpia. No decorrer do conto ele descobre que a moça era na verdade uma boneca e que os olhos haviam sido colocados pelo oculista Coppola. Nesta cena, os olhos da boneca são jogados em Nataniel e lhe é sugerido que estes haviam sido roubados dele.

O tempo todo fica a dúvida se Nataniel estava louco, se aquelas coisas aconteciam realmente ou não, mantendo o clima fantástico que provoca o sentimento de estranheza descrito por Freud. O final inclui o suicídio de Nataniel após um estranho episódio envolvendo o telescópio, uma tentativa de matar sua

noiva e o advogado Copélio, que é avistado pelo telescópio, quando Nataniel fica gritando: “Gira, boneca de pau!”.

Pode-se observar o quanto a questão dos olhos e do olhar é central no conto. Freud destaca a relação entre o medo de ficar cego e o temor da castração, quando ele faz uma ponte com o mito de Édipo e o autocegamento como forma de castigo. O efeito de estranhamento produzido pelo conto, para Freud, estaria relacionado ao complexo de castração, em uma aproximação – olhos/falo, onde o Homem de Areia seria um representante do pai de quem se teme a castração: “[...] a ameaça de ser castrado excita de modo especial uma emoção particularmente violenta e obscura, e que é essa emoção que dá, antes de mais nada, intenso colorido à ideia de perder outros órgãos” (Freud, 1919, p. 249).

Lacan também retoma este tema da cegueira de Édipo, mas em vez de enfatizar a perda no autocegamento, como faz Freud, ele inverte a questão. Lacan indica que a angústia estaria colocada para Édipo porque ele ‘vê’ os próprios olhos em uma referência ao objeto *a*: “...é a visão impossível que os ameaça, a de seus próprios olhos no chão” (Lacan, 1962-63, p. 180). A angústia estaria relacionada ao olho como objeto caído, com o fato de: “[...] vê-los como tais, como o objeto-causa enfim desvelado da concupiscência derradeira [...] – a de ter querido saber” (Ibid., p. 180).

Nesse trecho em que é possível observar o tratamento dado por Freud e por Lacan para a angústia, pode-se constatar a maneira com que um e outro abordam o problema. Enquanto Freud pensa a angústia pelo viés da ameaça da perda, já sinalizando que o objeto de que se trata é difícil de situar, Lacan parte dessa referência para indicar que se trata não de perda, mas de algo que aparece onde deveria estar a falta com sua função estruturante. Para Lacan, a angústia aparece frente ao ressurgimento do objeto *a* onde deveria haver falta. É a falta da falta.

O próprio Lacan sinaliza esta diferença de sua abordagem em relação à Freud no que diz respeito ao lugar do pai e, conseqüentemente, da castração. O trecho a seguir parece uma indicação ao mito do “Totem e Tabu”, mas pode ser utilizado também para pensar o lugar do pai quanto ao Édipo na elaboração freudiana. Nesta afirmação, é possível situar a questão da castração como instituindo uma falta que tem função estruturante para Lacan, em contraponto à castração como ameaça, tal como proposta por Freud:

No mito freudiano, o pai intervém, da maneira mais evidentemente mítica, como aquele cujo desejo invade, esmaga, impõe-se a todos os outros. Não haverá nisso uma evidente contradição com um fato obviamente dado pela experiência – o de que, por intermédio dele, o que se efetua é algo totalmente diverso, qual seja, a normalização do desejo nos caminhos da lei? (Lacan, 1962-63/2005, p. 365)

Lacan aponta nesse trecho a função de normalização do pai e da castração em sua função estruturante como o que garante a presença da falta. Nesse sentido, voltando ao mito de Édipo, quanto à equivalência olhos/falo indicada por Freud, Lacan mantém esta relação, mas pautada pelo sinal de menos. Nessa, os olhos caídos de Édipo são interpretados como uma forma de apresentação do objeto *a* e o falo, o seu negativo: “É por funcionar na cópula humana não apenas como instrumento de desejo, mas também como seu negativo, que o falo se apresenta na função de *a* com o sinal menos” (Ibid., p. 194). Isto quer dizer que o falo se articula ao objeto como falta, enquanto o objeto *a* presentifica algo de uma presença, o falo seria o que se coloca como o que está onde o objeto não pode aparecer.

Nesse fragmento referido ao Édipo, observa-se a diferença de abordagem quanto à castração entre Freud e Lacan. Freud se refere a um complexo de castração como o momento em que se coloca a ameaça de perda para o homem e a inveja do pênis (*penisneid*) para a mulher. Interessante pensar que Freud mantém essa referência ao falo imaginário, ao ‘ter’ ou ‘não ter’ ligado à realidade, mas diz que o complexo de castração está colocado para todos. Nisso, fica aberta a brecha para pensar no falo simbólico, pois a castração não depende, necessariamente, de uma vivência concreta. Quer dizer, todos experimentaríamos o “não ter”, na realidade ou como ameaça. Nisso está colocada a lógica do símbolo. Com Lacan, a castração já se coloca como simbólica, como já mencionamos, daí o lugar que ele dá à falta como estruturante e aos olhos de Édipo como uma forma de aparecimento do objeto *a*.

Mas dando continuidade a esse percurso sobre o aparecimento do objeto, pode-se localizar em Freud a forma como ele aborda o fenômeno do duplo. Neste, é possível constatar, mais uma vez, como a movimentação, o aparecimento do objeto onde não é esperado, em *-phi*, provoca uma perturbação da imagem e gera a sensação do duplo.

Isto pode ser localizado no conto “O Homem de Areia”, quando Freud analisa o episódio em que Nataniel se apaixona pela boneca Olímpia ao observá-la

de longe. Nesse, percebe-se um tipo de movimentação na relação eu-outro que pode ser pensada a partir do que viemos discutindo sobre a relação com a imagem que faz parte da constituição do eu.

O que se destaca é o modo como a própria imagem parece ter algum tipo de “movimento”, dando a impressão de vida própria e causando a sensação de estranheza. É o caso da boneca construída em torno do “olho” de Nataniel e por quem ele se apaixona, sugerindo ser ela uma representação de $i(a)$, construída em torno do olho referido ao objeto a . O duplo seria a dimensão do que surge quando da imagem especular se destaca a presença do objeto que, mais uma vez, remete ao olho ou ao olhar como um dos suportes do objeto a , como demonstra Lacan:

Supondo-se... que ele (o objeto) se revele tal como é – ou seja, que revele ser a presença em outro lugar que produz esse lugar como ausência – ele se torna o rei do jogo, apodera-se da imagem que o sustenta, e a imagem especular transforma-se na imagem do duplo, com o que esta traz de estranheza radical (Lacan, 1962-63/2005, p. 58).

Esta vacilação da imagem como revestimento deste ponto de furo, nos faz “aparecer como objeto, por nos revelar a não-autonomia do sujeito” (Lacan, 1962-63/2005, p. 58). Aparece o ponto que remete ao momento mítico de constituição do sujeito e que, por isso, ameaça a imagem que se constrói em torno deste ponto. Algo muito originário entra em jogo, algo que caiu na constituição do sujeito, o objeto e que, ao retornar, ameaça o que se constrói em torno dele. É claro que o objeto nunca deixa de estar lá, de alguma forma, como falta, e é sua presença como o que volta à cena que perturba a organização subjetiva e gera angústia.

Então, podemos dizer que essa forma de aparecimento do objeto perturba a relação eu-outro. Como o eu se constitui a partir da imagem do outro, algo desta confusão permanece, pois não é possível abandonar totalmente essa relação com a imagem do outro como aquilo em que cada um se reconhece.

Quanto ao estranho, é importante lembrar que não se trata do recalcado que deixaria de estar escondido e se revelaria para o sujeito, e sim de algo que permanece escondido e se mostra concomitantemente. É esse paradoxo que dá a qualidade de estranheza à vivência. O interessante dessa questão é justamente que esse paradoxo do *Unheimlich* revela a propriedade do eu de nunca abandonar a confusão eu-outro. Assim, poder-se-ia dizer que o duplo é uma característica própria à vivência do *unheimlich* (Rivera, 2003).

Nessa questão da perturbação da imagem, podemos localizar mais um exemplo em Freud de uma vivência em que ele próprio teria experimentado a sensação do duplo durante uma viagem de trem²² e, com este, a sensação de algo “estranhamente inquietante”.

No sentido de investigar o tema do duplo, seguiremos Lacan e nos utilizaremos do exemplo que ele cita referido ao espelho e às perturbações na imagem. Nos referimos ao conto “Horla” de Guy de Maupassant (1997), utilizado por Lacan para tratar do tema. Nesse conto, é possível observar o fenômeno da despersonalização vivido pelo protagonista. Esse começa a sentir a estranha presença de um ser que desaparece quando ele tenta olhá-lo diretamente. É uma presença que surge à noite e que ele só constata pelos vestígios deixados, quando, por exemplo, a água deixada à noite já não está lá pela manhã.

Mas à medida que o conto avança, essa presença se torna mais forte e o que era uma sensação, passa a ficar mais intensa até um episódio que envolve o espelho e que nos interessa especialmente. Quando a tensão do conto chega ao ápice, o protagonista, ao sentir a presença do ser estranho, em sua busca de flagrar sua imagem para tentar situá-lo, vira-se bruscamente em direção a um espelho. Daí a surpresa maior, o protagonista não vê sua imagem no espelho, como se a presença invisível, mas espessa deste ser estranho, estivesse entre ele e seu próprio reflexo. Com o sumiço de sua imagem, podemos pensar no desaparecimento do eu e na prevalência dessa presença invisível que causa horror ao protagonista. No momento seguinte, ele consegue, aos poucos, ir distinguindo novamente sua imagem. Nesse fenômeno de despersonalização, é possível distinguir como o sentimento de estranheza tem uma relação próxima com a imagem, ou, mais especificamente com uma perturbação da imagem, a partir do que se coloca do objeto em cena.

²² “Estava eu sentado sozinho no meu compartimento no carro-leito, quando, um solavanco do trem, mais violento do que o habitual, fez girar a porta do toailete anexo, e um senhor, de idade, de roupão e boné de viagem entrou. Presumi que ao deixar o toailete, que ficava entre os dois compartimentos, houvesse tomado a direção errada e entrado no meu compartimento por engano. Levantando-me com a intenção de fazer-lhe ver o equívoco, compreendi imediatamente, para espanto meu, que o intruso não era senão meu próprio reflexo no espelho da porta aberta. Recordo-me ainda que antipatizei totalmente com sua aparência. Portanto, em vez de ficarmos assustados com nossos duplos, tanto Mach como eu simplesmente deixamos de reconhecê-los como tais. Não é possível, entretanto, que o desagrado que provocaram em nós fosse um vestígio da reação arcaica que sente o duplo como algo estranho?” (Freud, 1919/1996, p. 265).

Nesse sentido, é fundamental introduzir aqui uma distinção apresentada por Vieira (2001), a partir das referências deixadas por Lacan no *Seminário 10*, entre o sentimento de estranheza (*unheimlichkeit*) e a angústia. Apesar de tratarem de vivências muito próximas e de envolverem aspectos que estão articulados de muito perto, pode-se dizer que o sentimento de estranheza diria respeito à sensação que surgiria frente às perturbações da imagem. Já a angústia diria respeito, mais diretamente, ao aparecimento do objeto *a*. Evidentemente, essa separação não é simples, pois o aparecimento do objeto acaba ocorrendo quando a imagem que lhe dava um revestimento já não lhe garante o lugar. Ou seja, são duas experiências próximas e articuladas: “... [o] sentimento de estranheza que é a porta aberta para a angústia” (Lacan, 1962-63/2005, p. 100).

Talvez pudéssemos dizer que o sentimento de estranheza pode envolver a angústia, mas esta não se limita a ele. O sentimento de estranheza seria uma das formas que leva a angústia, mas não a única. Seria um exemplo paradigmático do que ocorre quanto ao surgimento da angústia frente ao aparecimento do objeto onde não é esperado. O sentimento de estranheza seria ainda uma forma de aproximação ao tema da angústia que interessa mais à Lacan do que a via “científica”, especialmente quando realizada através da ficção, como podemos observar nesta afirmação:

Não é a toa que Freud insiste na dimensão essencial dada pelo campo da ficção a nossa experiência do *unheimlich*. Na vida real, este é fugidio demais. A ficção o demonstra bem melhor, chega até a produzi-lo como efeito de maneira mais estável, por ser mais bem articulada. (Ibid., p. 59)

O que os contos mencionados nos evidenciam são estas experiências difíceis de examinar e de delimitar, por tratarem, nas palavras de Lacan, de algo “fugidio”: a dimensão do objeto *a* enquanto presença articulada às perturbações da imagem que geram o sentimento de estranheza e que podem ser uma porta aberta para a angústia.

Quanto ao tema do estranho, Tizio (1991) afirma que a mais radical estranheza se refere à própria divisão subjetiva, pois o que move o sujeito lhe é desconhecido e é vivido como estranho. Neste sentido, a autora se refere ao *Seminário 7* com relação a *das Ding* como uma primeira vivência de exterior para o sujeito. Lacan se refere à *das Ding* no *Seminário 7* como ponto estranho e, ao mesmo tempo, muito próximo, em torno do qual se organiza o mundo. “Objeto

perdido” que “[...] nunca foi perdido, apesar de tratar-se de reencontrá-lo” (Lacan, 1959-60/1988, p. 76) e, ao mesmo tempo, como uma forma de presença. Nestes elementos, reconhecemos uma referência a uma forma de antecedente do objeto *a*²³. E, assim, podemos concluir, que mesmo antes do *Seminário 10*, Lacan já estava às voltas com um objeto que, mesmo sendo o mais íntimo, ou talvez por causa disso, presentifica a estranheza, e que depois será formulado como o *pequeno a*.

Essa referência de Tizio (1991) abre um caminho para se pensar uma última abordagem do objeto *a* que apresentaremos nesse trabalho e que se relaciona ao desejo, sendo, portanto de grande interesse. Essa idéia se refere ao objeto como causa do desejo: “É a esse exterior, lugar do objeto, anterior a qualquer interiorização, que pertence a idéia de causa” (Tizio, 1991, p. 116).

3.6

O objeto-causa

Para finalizar, então, seguiremos essa indicação da relação entre o que é anterior e, ao mesmo tempo, exterior ao sujeito e que Lacan denomina como a função de causa do desejo do objeto *a*. Nessa relação entre objeto *a* e desejo, Lacan propõe um interessante inversão e reposiciona o objeto em relação ao desejo com a seguinte pergunta, seguida de uma indicação: “[...] será que o objeto do desejo está à frente? Essa é a miragem de que se trata” (Lacan, 1962-63, p. 114). Lacan salienta que esta “miragem” é mais um dos equívocos que a abordagem que trabalha com a relação de objeto, que ele já busca desmontar há alguns anos, coloca. Quer dizer, é preciso diferenciar o objeto do desejo, imagem do que é visado no desejo e que não passa de “miragem”, do objeto em sua dimensão de real que delimita uma falta. E, assim, Lacan afirma o que procurará demonstrar nesta lição de 16 de janeiro de 1963, que ele dedicará ao tema:

Para fixar nossa meta, direi que o objeto *a* não deve ser situado em coisa alguma que seja análoga à intencionalidade de uma noese. Na intencionalidade do desejo, que deve ser distinguida dele, esse objeto deve ser concebido como a causa do

²³ Cf Miller (2005a).

desejo. Para retomar minha metáfora de há pouco, o objeto está *atrás* do desejo. (Lacan, 1962-63/2005, p. 114-115)

Lacan nos dá nessa afirmação uma indicação importante sobre o desejo referido ao *a* e mostra como este não se refere ao que o desejo busca ou ao que se coloca a partir da intencionalidade. E indica que essa direção já pode ser percebida em Freud no que diz respeito à sua abordagem da pulsão quando ele diferencia o alvo da pulsão (*Ziel*) de seu objeto (*Objekt*). Ou ainda quando Freud se refere à oposição entre o interior e o exterior, afirmando que o objeto da pulsão se situa no exterior, mas que a satisfação só é atingida quando esse objeto se liga a algo que seja interior.

A partir dessas indicações sobre a pulsão, Lacan vai situar o que seria o objeto como causa do desejo, utilizando a referência ao esquema ótico simplificado²⁴. Neste, Lacan indica que haveria algo exterior que antecede a formação de uma imagem especular pelo eu, quando se constituiria uma distinção entre eu e não-eu. Nas palavras de Lacan:

É a idéia de um exterior de antes de uma certa interiorização, que se situa em *a*, antes que o sujeito, no lugar do Outro, capte-se na forma especular, em *x*, forma esta que introduz para ele a distinção entre o eu e o não-eu. É a esse exterior, lugar do objeto, anterior a qualquer interiorização, que pertence a idéia de causa (Ibid., p. 115-116)

Essa referência do objeto como causa aponta para a dimensão do objeto que se é para o Outro e que, no sentido do que Lacan busca demonstrar aqui, antecede a constituição do eu a partir da imagem especular. Essa dimensão do que se foi para o Outro, como já mencionado anteriormente, é algo que não se abandona e permanece como motor do desejo. Lacan sinaliza que se reconhecer nesse lugar de objeto é sempre uma posição masoquista, referência que aqui permanece um pouco enigmática, mas que será retomada no terceiro capítulo e servirá para esclarecer a importância do segundo tempo da fantasia fundamental (“Meu pai me bate”) do texto “Uma criança é espancada” (1919).

Ainda no sentido de esclarecer a diferença entre objeto como causa e objeto do desejo, Lacan lança mão do fetiche e explica como o que se deseja não é o fetiche (“o sapatinho”, no exemplo que é usado por ele), mas que o fetiche causa o desejo, ele é a condição para que o desejo possa se colocar.

²⁴ Lacan, 1962-63/2005, p. 115.

O que se observa, então, é que Lacan delimita duas instâncias que se interrelacionam para o objeto *a*. A primeira referida ao gozo, mais diretamente à ideia de resto ou sobra da operação de separação e que encontra apoio nos objetos da pulsão apontados por Freud, acrescidos do olhar e da voz, como suportes privilegiados do objeto. A outra instância estaria referida ao desejo, a partir da extração que delimita uma falta e que remete à ideia do objeto como causa do desejo. É evidente que essas duas dimensões tratam do objeto *a*, mas se referem a diferentes localizações deste em relação à organização que cada sujeito encontra para si. A dimensão do objeto como resto seria o substrato que permite a localização do objeto como causa: “Objeto perdido nos diferentes níveis da experiência corporal em que se produz seu corte, é ela que constitui o suporte, o substrato autêntico, de toda e qualquer função de causa (Ibid., p. 237).

Pudemos constatar como no seminário sobre a angústia, Lacan recoloca o lugar do objeto, em vez do objeto do desejo (que não perde sua função, mas fica mais claramente situado como “miragem”), ele demonstra como o fundamental para a experiência analítica é o objeto como causa do desejo. Em contraponto à objetividade como o que se refere aos outros objetos, articulados pelo significante e constituindo uma imagem, pode-se localizar a ideia de *objetividade*²⁵, espaço privilegiado do objeto *a*, que indica uma mudança não só a natureza como também no lugar desse objeto que ocupa um lugar central na experiência analítica.

3.7

Algumas conclusões

Para pensar o lugar do objeto, Lacan empreenderá uma reavaliação da metáfora paterna e da posição fálica da criança em relação ao desejo da mãe. Nesse sentido, será retomada a divisão proposta por Laurent (2003) e Miller (1997) entre uma teoria fálica, que orientou o tema do primeiro capítulo com a investigação sobre o falo, e uma teoria do que estaria além do Édipo, que será o tema de investigação deste capítulo com o conceito de objeto *a*.

²⁵ “Para lhes dar o relevo dela em seu ponto crucial e forjar uma formulação equilibrada em relação à anterior (a objetividade), direi que a *objetividade* é o correlato de um pathos de corte (Lacan, 1962-63/2005, p. 237)

Segundo Laurent (Ibid.), esta teoria do além do Édipo, com seu ponto de partida na formulação do objeto *a*, posteriormente terá, como referência principal, os textos de Lacan datados de 1967 até 1969 que culminarão no seminário sobre o avesso da psicanálise²⁶. Esta reavaliação em que Lacan critica o Édipo freudiano terá seus desdobramentos apresentados em três textos deste período: “Discurso de encerramento das jornadas sobre psicose infantil” (Lacan, 1980), “Nota sobre a criança” (2003) e “Proposição de 1967 sobre o psicanalista da escola” (2003). Nosso objetivo aqui não será o de explorar as consequências dos desdobramentos colocados por esses textos, mas preparar sua base através da delimitação do conceito que permitiu esta reviravolta teórica.

No entanto, podemos citar algumas dessas consequências mais gerais a partir do que afirma Laurent (2003) e que já pôde ser vislumbrado com a própria investigação do objeto. A primeira questão seria a do lugar do Édipo que, nesse momento, enquanto escala familiar de tratamento do gozo pela metáfora paterna, estaria subvertido. Essa afirmação tem como consequência que o que a psicanálise teria produzido até ali para regular o gozo²⁷, a partir do falo e da metáfora paterna, seria insuficiente.

A partir destes pontos, surgem questionamentos em Lacan sobre o estatuto do pai no sentido freudiano e sobre a possibilidade deste ainda servir para situar as questões colocadas pelo Édipo. Laurent (Ibid.) propõe que a partir daqui Lacan irá pensar o pai não mais só em relação ao falo, como pai ideal, mas também como aquele de quem se faz uso para situar o objeto *a*, como aquele que poderia transmitir algo do que pôde fazer com seus próprios restos. Nesse contexto, Laurent propõe que se situe o sujeito da seguinte maneira:

O que quer dizer é: vocês estão sob a rubrica do *pequeno a*, resto do desejo, estão no envoltório perdido do desejo que os trouxe ao mundo; houve um desejo que os fez nascer, depois do nascimento perderam a placenta e cada um é mais a placenta

²⁶ Cf. Lacan, 1969-70/1992.

²⁷ Para definir o conceito de gozo em Lacan seria necessário um percurso que teria início em Freud a partir da teorização sobre a pulsão de morte, até momentos posteriores do ensino de Lacan. Mas para uma breve definição, podemos apresentar o gozo como: “[...] a ligação essencial entre dor e prazer que institui a morte como substância da vida. Ele será prazer quando parcial e horror toda vez que absoluto” (Vieira, 2008). Podemos referir também este conceito ao texto de Freud: “Mais plém do princípio do prazer” (1920/1996) e que aponta para uma forma de satisfação que não encontra explicação através do princípio do prazer, quer dizer, prazer associado a uma diminuição do nível de energia, em busca da homeostase. O gozo estaria referido a uma forma de satisfação desvinculada do prazer e que se refere ao excesso, ao acúmulo de energia.

que se perdeu do que o falo que se promete. (Laurent, 2003, p. 37 – tradução livre)²⁸

Esse modo de apresentação da questão esclarece que para pensar o sujeito não se pode ficar restrito ao que se coloca a partir do significante do desejo que é o falo, mas que é preciso pensá-lo principalmente a partir do resto que se apresenta através do objeto *a*.

Com essas reflexões, o estatuto do pai como ideal muda e já não pode ser a única baliza para situar o gozo; além disso, coloca-se também, o lugar da mulher na dinâmica da mãe com a criança como o que apresenta uma saída importante para que a criança se desloque do lugar de objeto da mãe e que aponta para algo além do Édipo.

Nesse sentido, Miller (1998) apresenta alguns desenvolvimentos sobre a questão, de onde se deduz que essa proibição paterna sobre o desejo da mãe é necessária e até imprescindível, mas não suficiente. Além da função do pai incidir, é necessário que a mãe não deixe de desejar como mulher:

Quer dizer que há uma condição de não-todo, que o objeto criança não deve ser tudo para o sujeito materno, mas que o desejo da mãe deve se dirigir para um homem e ser atraído por ele. Portanto, isso exige que o pai seja, também, um homem. (Miller, 1998, p. 8)

É interessante notar que nesse texto, Miller discute a posição da criança em relação à mãe e não só a incidência da metáfora paterna na relação mãe-criança. Neste sentido, essa função da criança, nomeada como metáfora infantil do falo, como apresentamos no capítulo anterior, é apontada como consequência da metáfora paterna. Essa metáfora infantil deve fracassar pois, do contrário, mantém a criança na identificação fálica e recalca na mãe, a mulher.

A questão fundamental desse texto é justamente a importância de que a metáfora infantil do falo possa falhar. Pois, só assim o sujeito não ficará fixado na identificação fálica, podendo ter acesso à significação fálica como castração simbólica. Para que essa passagem ocorra, é necessário que se preserve o não-

²⁸ “Lo que quiere decir es: ustedes están bajo la rúbrica del pequeño *a*, resto do desejo, están en la envoltura perdida del deseo que los trajo al mundo; hubo un deseo que los hizo nacer, después del nacimiento perdieron la placenta y cada uno es más placenta que perdió que el falo que se promete” (Laurent, 2003, p. 37).

todo²⁹ do desejo feminino e a questão do objeto *a* como causa do desejo se coloque. Só com o fracasso da metáfora infantil do falo este mais-além aparece e, assim, a inscrição do falo como significante pode se manter, além da abertura para o que não se inscreve na ordem fálica. E este processo só será possível com o consentimento à castração, algo que um pai pode ou não transmitir a um filho.

Estes desenvolvimentos que incluem o desejo da mulher na dinâmica do Édipo são importantes porque permitem que no próprio Édipo possa se pensar que sua dissolução se dá através de algo que o ultrapassa. Ou seja, não é necessário que se abandone as formulações teóricas do Édipo freudiano ou o que Lacan produziu sobre o lugar significante do falo, para se discutir o que está além do Édipo. Essas formulações são importantes inclusive para pensar sobre como uma criança poderá situar algo do gozo servindo-se do pai, mesmo que assim possa prescindir dele.

Assim, apresentamos duas referências centrais que ressituem a clínica com crianças: em primeiro lugar a mudança no estatuto do pai, não mais só como ideal referido ao falo, e, em segundo, a importância de que a mulher na mãe se presentifique e permita a saída da criança do lugar de objeto que falta à mãe. Nesse sentido, é o lugar do objeto como causa do desejo que permite uma saída e que buscamos delimitar do que trata apresentando os desenvolvimentos de Lacan sobre o objeto *a*, a partir das referências que ele nos fornece principalmente em seu décimo seminário.

²⁹ Lacan desenvolverá uma discussão sobre o feminino em *O seminário: livro 20*, tema que não trataremos neste trabalho, mas que estaria referido a um Outro gozo não-todo em contraponto ao gozo fálico que seria referido ao todo. Cf. Holck, 2008, p. 66, 67 e 68.