

Ruben Artur Lemke

A falta-a-ser como dimensão ontológica do desejo em Lacan: uma  
discussão a partir de elementos da ontologia heideggeriana

Universidade Católica Dom Bosco-UCDB  
Programa de Pós-Graduação  
Mestrado e Doutorado em Psicologia  
Campo Grande - MS  
2019

Ruben Artur Lemke

A falta-a-ser como dimensão ontológica do desejo em Lacan: uma  
discussão a partir de elementos da ontologia heideggeriana

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação – Mestrado  
e Doutorado em Psicologia da Universidade Católica Dom  
Bosco, como requisito parcial para obtenção do título de  
Doutor em Psicologia, área de concentração: Psicologia da  
Saúde, sob a orientação do Professor Dr. Márcio Luis Costa  
e coorientação do Prof. Dr. Tiago Ravanello.

Universidade Católica Dom Bosco-UCDB  
Programa de Pós-Graduação  
Mestrado e Doutorado em Psicologia  
Campo Grande - MS  
2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L554f Lemke, Ruben Artur

A falta-a-ser como dimensão ontológica do desejo em  
Lacan : uma discussão a partir de elementos da ontologia  
heideggeriana / Ruben Artur Lemke;orientador Márcio  
Luis Costa; coorientador Tiago Ravello.-- 2019.  
195 f.:il.; 30 cm

Tese (doutorado) - Universidade Católica Dom Bosco,  
Campo Grande, 2019

1. Psicanálise lacaniana. 2. Analítica existencial.  
3. Desejo (Psicologia). 4. Ontologia. I.Costa, Márcio  
Luis. II.Ravello, Tiago. III. Título.

CDD: 150.195

A tese apresentada por RUBEN ARTUR LEMKE, intitulada “A FALTA-A-SER COMO DIMENSÃO ONTOLÓGICA DO DESEJO EM LACAN: UMA DISCUSSÃO A PARTIR DE ELEMENTOS DA ONTOLOGIA HEIDEGGERIANA”, como exigência parcial para obtenção do título de Doutora em PSICOLOGIA à Banca Examinadora da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), foi.....*aprovado*.....

### BANCA EXAMINADORA

*Marcio*

Prof. Dr. Márcio Luís Costa - UCDB (orientadora)

*Christian Ingo Lenz Dunker*

Prof. Dr. Christian Ingo Lenz Dunker – USP

*tiago*

Prof. Dr. Tiago Ravanello UFMS

*Sonia*

Profa Dra Sonia Grubits - UCDB

Campo Grande-MS, 30 de janeiro de 2019.

## **DEDICATÓRIA**

Para Pedro Artur e Gabriela.

## AGRADECIMENTOS

Aos professores, Márcio Luis Costa e Tiago Ravanello, pela orientação, pelo respeito, pela liberdade e pela confiança na aposta. Suas perguntas, observações e indicações de leituras e de caminhos foram imprescindíveis.

Aos professores Christian Ingo Lenz Dunker e Sônia Grubbs por terem generosamente aceitado participar da banca de qualificação e defesa. Do mesmo modo, pela leitura do texto da qualificação e pelas preciosas indicações.

Ao professor Luis Iscovich, por ter me recebido e se responsabilizado pelo tempo de estudo no Collège de Clinique Psychanalytique de Paris,

A CAPES pelo financiamento de pesquisa no Brasil e no exterior.

Ao Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Psicologia da Universidade Católica Dom Bosco.

Aos professores e colegas, em especial aos colegas Mário Beduíno e Wercy Rodrigues Costa Júnior.

Aos amigos do PDSE, pelo rápido e intenso convívio que se transformou em uma amizade duradoura.

Um agradecimento especial à Luciana Fukuhara Barbosa, figura fundamental ao bom funcionamento do programa e que ajudou imensamente em várias etapas do processo.

À Secretaria Municipal de Saúde de Campo Grande, por me haver concedido permissão para o período de estágio na França. Da mesma forma, aos meus colegas da Gerência de Auditoria. Em especial à Mirela Gardenal, que comprou e entregou para minha filha o presente de aniversário, enquanto estava ausente por conta do estágio no exterior. Agradeço também à Larissa Silva por corrigir o abstract. Ao André Merjan de Figueiredo pela ajuda imprescindível para a manutenção da paz de espírito.

Aos amigos do Ágora Instituto Lacaniano e do Fórum do Campo Lacaniano de Mato Grosso do Sul, por sustentar as discussões da psicanálise no estado e por todas as oportunidades de interlocução e aprendizado. À Juliana Costa e Andrea Bruneto por me colocarem em contato com Luís Iscovich.

Às colegas do cartel sobre o desejo, Marilene Kovalski, Rocío, Giovana e Luciana.

Aos professores de psicanálise que tive em Porto Alegre, em especial Marta Hoope, minha orientadora de TCC, Eduardo Xavier que me apresentou o texto de Juranville e José Luiz Caon que me apresentou o texto Melancolia.

Aos meus pais, Edgar Lemke e Gisela Lemke, por motivos que não caberiam aqui nestes parágrafos. À minha mãe, pela lição de coragem que nos deu quando mostrou que sabe estar à altura daquilo que lhe acontece. Ao meu pai, por aguçar minha curiosidade quando me deixava

escutar suas conversas com seus colegas regadas à cerveja ao redor da mesa, numa espécie de *Tisch-reden*.

Aos meus irmãos. Cristiano, Michel e Lilian Lemke. A amizade entre irmãos é uma verdadeira riqueza que valorizo mais a cada dia que passa e a cada quilômetro que me ponho distante.

Aos meus avós, Artur Lemke, Oldina Lemke, Guido Goerl e Irmgard Goerl, pelas coisas que aprendi com vocês e pelo amor que transmitiram às leituras, às aventuras, às narrativas e à política da hospitalidade. Ao meu tio Arthur Alberto Lemke, por todas as pescarias realizadas e por ensinar o valor das histórias de pescador. De todas as pescarias, a que fica agora é aquela que não realizamos nos rios de Mato Grosso do Sul, porque o tempo que poderia nos caber para isso se findou neste semestre.

Aos meus amigos. Em especial à Andrea Scisleski e Élio Genaro pela amizade, acolhida e hospitalidade no sentido forte do termo. Do mesmo modo, Luciane Canez e Adriano Spilmann.

Agradeço à Tiago Ravanello, Luciane Ravanello e Julinha, pela amizade sincera.

Aos amigos de montanha. Amizades construídas nos caminhos das montanhas são de um tipo especial, que não se afetam com os efeitos nem do tempo e nem da distância.

À minha namorada Ana Paula Chorobura. Muito obrigado por tantas coisas que nem é possível listar aqui. Foi uma alegria inesperada compartilhar o fim desta jornada com você. O mundo é um lugar melhor pelo fato de você existir.

Por fim, agradeço à Deus.

## **RESUMO**

O presente estudo se insere na discussão sobre a ontologia na psicanálise de orientação lacaniana e seu objetivo é abordar a ontologia na teoria psicanalítica do desejo utilizando coordenadas conceituais da analítica existencial de Heidegger. Em um período da obra de adesão às teses estruturalistas, Lacan utilizou abundantemente o vocabulário do ser na construção da teoria do desejo. Propôs o desejo como falta-a-ser contra uma política da psicanálise centrada na figura conceitual do eu, que funciona como suporte das ilusões de um realismo irrefletido. A partir deste contexto, são apresentados quatro temas ontológicos que estão presentes nas formulações lacanianas do desejo: a diferença ontológica, o conceito de verdade, a valoração ontológica da linguagem e a concepção do tempo. A doutrina da substância é a interpretação medular do ser na metafísica clássica e carrega consigo, além de uma ideia unitária do ser como subsistir, o ideal de totalidade. Esse ideal, facilmente se imiscui nas estratégias clínicas e pode impor uma política de tratamento dirigida à realização existencial de um modo de completude. A psicanálise é frontalmente oposta à esta perspectiva, na medida em que a teoria do desejo afirma que não há reconciliação possível do homem nem com o mundo nem consigo mesmo. Sustentando uma diferenciação entre metafísica e ontologia e entendendo a primeira como o efeito dos processos de essencialização e naturalização encobridores das fraturas do ser e a segunda como crítica aos fundamentos e ponto de apoio às decisões clínicas, é proposto que ontologia seja pensada como mínima, modal e assentada no pensamento da finitude, para que possa manter a abertura crítica e abordar o modo de manifestação do inconsciente com suas características temporais, negativas e de borda. São indicadas formulações que possuem um peso ontológico através de nove recortes da teoria psicanalítica do desejo: 1) O desejo como suporte da existência, 2) como posição ontológica do homem subvertido pela linguagem, 3) como metonímia da falta-a-ser, 4) como horizonte possível de realização do ser, 5) o falo como metonímia do ser do sujeito, 6) a fantasia como modo de estruturação do mundo, 7) o confronto com o desejo como intimação do ser para a morte, 8) o corte como contendo a dignidade do ser e 9) o desejo como constelação que orienta a direção do tratamento. O resultado da análise destes nove cortes é a afirmação de que o desejo comporta um peso ontológico e contém traços da analítica existencial. A partir desta constatação é defendida a tese de que a teoria do desejo é uma descrição sobre o modo de ser do falante e funciona como uma ontologia mínima, que proporciona referências básicas para a condução de uma clínica que pretende se inscrever num estatuto ético.

### **Palavras-chave:**

Psicanálise lacaniana – teoria do desejo – ontologia – analítica existencial



## **ABSTRACT**

### **Lack-of-being as the ontological dimension of desire in Lacan: a discussion from elements of the Heideggerian ontology**

The present study fits into the discussion of ontology in Lacanian-oriented psychoanalysis and its purpose is to approach the ontology in psychoanalytic theory of desire using conceptual coordinates of Heidegger's existential analytic. In a period of the work of adherence to structuralist theses, Lacan abundantly used the vocabulary of the being in the construction of the theory of desire. He proposed the desire as lack-of-being against a policy of psychoanalysis centered on the conceptual figure of the self, which functions as a support for the illusions of a thoughtless realism. From this context, four ontological themes that are present in the lacanian formulations of desire are presented: the ontological difference, the concept of truth, the ontological valuation of language and the conception of time. The doctrine of the substance is the core interpretation of the being in classical metaphysics and carries with it, as well as an unitary idea of the being as subsist, the ideal of wholeness. This ideal easily intervenes in clinical strategies and can impose a treatment policy directed at the existential realization of a mode of completeness. Psychoanalysis is frontally opposed to this perspective, insofar as the theory of desire affirms that there is no possible reconciliation of man either with the world or with himself. Sustaining a differentiation between metaphysics and ontology and understanding the first one as the effect of the processes of essentialization and naturalization covering the fractures of the being, and the second one as a criticism to the fundamentals and a point of support for clinical decisions, it is proposed the ontology to be thought as minimal, modal and seated in the thought of finitude, so that it can maintain the critical opening and approach the mode of manifestation of the unconscious with its temporal, negative and edge characteristics. Formulations that have an ontological importance through nine cuts of the psychoanalytic theory of desire are indicated: 1) Desire as support for existence, 2) as ontological position of man subverted by language, 3) as metonymy of lack-to-be, 4 ) as a possible horizon of the realization of the being, 5) the phallus as metonymy of the being of the subject, 6) the fantasy as a way of structuring the world, 7) the confrontation with desire as intimation of the being for death, 8) cut as containing the dignity of the being and 9) desire as a constellation that guides the direction of treatment. The result of the analysis of these nine cuts is the assertion that desire carries an ontological weight and contains traces of the existential analytic. According to this observation, it is defended that the theory of desire is a description of the speaker's way of being and works as a minimal ontology, which provides basic references for a clinical conduct that intends to be enrolled in an ethical statute.

### **Keywords:**

Lacanian psychoanalysis - theory of desire – Ontology - Existential analytic

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	5
Apresentação do problema.....	6
Apresentação da estrutura do trabalho .....	7
Questões ontológicas em Freud para introduzir o tema .....	10
1 O PROBLEMA DA ONTOLOGIA NA PSICANÁLISE DE ORIENTAÇÃO LACANIANA .	20
1.1 A recusa dos problemas da ontologia na psicanálise lacaniana .....	21
1.2 Porque é necessário discutir ontologia? .....	29
1.3 As propostas dos autores que evidenciam o problema .....	35
1.4 Porque abordar a ontologia pela teoria do desejo? .....	43
2 A RELAÇÃO ENTRE SER E LINGUAGEM COMO PROBLEMA ONTOLÓGICO .....	49
2.1 Introdução do vocabulário do ser em uma estratégia estruturalista.....	50
2.2 O problema político do realismo ingênuo .....	56
2.3 Elementos da analítica existenciária para uma aproximação do problema .....	60
2.3.1 Diferença ontológica e desconstrução da metafísica .....	67
2.3.2 Fraternidade no dizer: Verdade como desvelamento (ἀλήθεια) .....	72
2.3.3 Valoração Ontológica da linguagem (λόγος).....	75
2.3.4 Concepção de tempo.....	83
3 PARÂMETROS PARA ABORDAR A ONTOLOGIA NA PSICANÁLISE.....	91
3.1 Metafísica .....	92
3.2 Ontologia .....	102
3.2.1 Ontologia mínima.....	103
3.2.2 Ontologia modal .....	108
3.2.3 Ontologia da finitude .....	111
4 CORTES ONTOLÓGICOS DA TEORIA PSICANALÍTICA DO DESEJO .....	115
4.1 Desejo como suporte da existência humana e a dor de existir .....	118
4.2 O estar a certa distância e dependência do significante como posição ontológica .....	120
4.3 O desejo como metonímia da falta-a-ser ( <i>manque à être</i> ) .....	125
4.4 Desejo como horizonte possível de realização do ser .....	135
4.5 O falo como metonímia do sujeito no ser .....	144
4.6 A fantasia como modo de estruturação do mundo .....	148
4.7 O confronto com o desejo como intimação do ser-para-a-morte .....	152
4.8 Na teoria do desejo o corte tem a dignidade do ser .....	160
4.9 Desejo como constelação que orienta a direção do tratamento.....	166
4.10 Para concluir: o desejo como modo de ser .....	172

**CONSIDERAÇÕES FINAIS ..... 178**

**REFERÊNCIAS ..... 181**

**ANEXO ..... 195**

## **INTRODUÇÃO**

---

## **Apresentação do problema**

O problema da ontologia na psicanálise não está de modo algum resolvido e é um problema que está diretamente relacionado aos princípios da direção de um tratamento. É uma tarefa intransferível à toda clínica criticar as decisões ontológicas subjacentes às construções teóricas que sustentam a prática. Propor um estatuto ético para o inconsciente não resolve os problemas concernentes à ontologia, assim como a ética do desejo não esgota os problemas relativos à ética na psicanálise. A ética do desejo não foi proposta para resolver nenhum problema, pelo contrário, a ética da psicanálise foi proposta para lançar novos problemas. Além do mais, ao sustentar nossa ética, que decisões ontológicas estaríamos carregando de modo inadvertido? Sem discutir ontologia como realizar a crítica aos fundamentos que sustentam a ética de nossa *práxis*? É certo que não podemos sustentar a posição de uma clínica recitando ditos doutrinários. Se a ética da psicanálise é a ética do desejo, ainda existe a tarefa de pensar a relação desta ética com o discurso ético mais amplo. Neste campo Lacan propôs questões desconcertantes, mas que se forem tomadas como posições doutrinárias fechadas, perdem todo o potencial crítico.

Como poderíamos realizar uma crítica interna dos compromissos metafísicos da psicanálise sem o apoio da crítica ontológica? Como o uso de afirmações doutrinárias poderia promover o fim da metafísica? Acaso a experiência psicanalítica não nos ensinou que, tudo aquilo que expulsamos do campo de nossa experiência, de algum modo, retorna? Se sustentamos que o inconsciente tem um estatuto ético, nem por isso podemos usar este estatuto para colocar de baixo do tapete todas as questões referentes à fragilidade ôntica do inconsciente. Este trabalho tem o intuito de realizar uma crítica interna e problematizar alguns pontos de apoio em que estamos comodamente instalados. Nós, os que nos situamos na psicanálise, somos no geral especialistas em criticar outros campos. Podemos tomar como exemplo a facilidade com que criticamos a estratégia pragmática da psiquiatria contemporânea de suspender discussões sobre natureza e causa dos sintomas, que tem por efeito veicular sub-repticiamente um discurso ontológico de cunho organicista sobre etiologia e natureza dos transtornos mentais e isso na ausência de marcadores biológicos. Mas é necessário perguntar: quando sustentamos que não precisamos discutir nem explicitar os problemas ontológicos de nossa disciplina porque estaríamos, segundo um argumento corrente, plenamente imersos no plano da ética, não estaríamos usando de um subterfúgio análogo?

Qual a importância das discussões ontológicas para a ética da psicanálise? Se a ética da psicanálise é proposta como a ética do desejo, fica patente a centralidade teórica do desejo. O desejo comporta não só um conjunto de coordenadas conceituais que orientam a direção da clínica, mas também temas fundamentais da existência, tal como essa se desenrola na experiência humana. Apresentado por Freud como a chave do enigma dos sonhos, sintomas e pequenos equívocos na vida cotidiana, proposto como modelo de inteligibilidade para as manifestações do inconsciente no seminário V por Lacan, a teoria do desejo aborda o ser humano como subvertido pela linguagem, situado em uma condição marcada pela falta, pela sexualidade, pela finitude e por um mal-estar constitutivo que faz com que a formalização do desejo comporte uma abordagem sobre o humano que convoca uma análise de sua dimensão ontológica.

O objetivo deste estudo é analisar os traços ontológicos da teorização lacaniana do desejo, utilizando parâmetros da analítica existencial de Heidegger e estabelecendo como recorte os seminários de Lacan proferidos entre os anos 1957 a 1960, bem como os textos dos “Escritos” deste período, “*A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1958)”, e a “*A subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*” (1960)<sup>1</sup>. Entendemos que neste período Lacan lança os alicerces de sua teoria do desejo. No seminário VII a psicanálise é proposta como tendo um estatuto ético, tendo esta ética uma teoria do desejo como horizonte. No ano anterior, no seminário sobre “*O desejo e sua interpretação*”, o desejo é abordado em termos do vocabulário do ser. Esta foi uma tarefa necessária para a proposição de uma ética da psicanálise? Entendemos que para falar em ética, de algum modo é necessário posicionar o sujeito ético em relação a algumas coordenadas ontológicas.

## **Apresentação da estrutura do trabalho**

Toda a abordagem clínica comporta a necessidade de discutir as decisões teóricas de fundo que orientam a prática para que não se converta em um mero dispositivo de adaptação social, porque, como pretendemos argumentar no primeiro capítulo, sempre subjaz uma ontologia às

---

<sup>1</sup> Este território da teoria é o campo de análise da presente pesquisa. Isto não quer dizer que o presente estudo não possa dialogar com textos do autor de outros períodos, sempre que a referência a estes textos possa esclarecer o modo como o tema é tratado no recorte proposto. Este procedimento deverá guardar o cuidado de respeitar as especificidades das diferentes formalizações do ensino de Lacan e dos problemas regionais com os quais o autor está lidando.

decisões de ordem clínica, seja esta ontologia uma posição problematizada, ou, pelo contrário, uma posição sobre a qual se opera inadvertidamente. Apesar de Lacan utilizar abundantemente o vocabulário do ser em sua teorização do desejo, na psicanálise lacaniana existe uma recusa a discutir os problemas ontológicos. Neste sentido, serão apresentadas duas formas de negar o problema da ontologia localizadas na psicanálise lacaniana e os parâmetros pelos quais os autores que fazem exceção a este discurso propõem abordar a questão. A partir disto será apresentada a questão que orienta este estudo, que propõe abordar a ontologia pelo fio condutor da teorização lacaniana do desejo no período acima mencionado.

No segundo capítulo serão apresentados o contexto político e epistemológico no qual se insere o problema da ontologia na teoria lacaniana do desejo. No que tange aos problemas ontológicos na psicanálise, pretendemos argumentar que a contradição epistemológica presente na inserção do vocabulário do ser no seio de um projeto estruturalista aponta para a existência de um problema ontológico que é a relação do ser com a linguagem. O problema político conexo a estas questões é o problema do poder que envolve o realismo ingênuo da figura conceitual do “eu” na psicanálise. A crítica ao realismo ingênuo é o fundo ontológico do texto sobre estágio do espelho, no qual Lacan propõe o “eu” como sede de todas as ilusões, que insere o sujeito numa linha de ficção. É contra o realismo ingênuo das figuras conceituais do “eu” que Lacan constrói sua teorização acerca do desejo de ser. As referências de Lacan neste momento costumam ser atribuídas à ontologia fenomenológica de Sartre. Contudo, neste capítulo, é proposto abordar a questão com elementos da analítica existencial de Heidegger. É apresentado um breve histórico das relações entre Lacan e Heidegger. Considerando a relação entre ser e linguagem como um problema ontológico transversal aos diversos campos de conhecimento, são propostos, a partir de marcadores textuais que indicam a presença de referências heideggerianas nos textos de Lacan, quatro discussões ontológicas que permitem localizar certo avizinhamiento entre os dois autores: a diferença ontológica, a concepção de verdade, a valorização ontológica da linguagem e a concepção de tempo.

No capítulo terceiro são propostos parâmetros para abordar os problemas ontológicos na psicanálise. É apresentado de forma sucinta a doutrina aristotélica da substância e a crítica heideggeriana de que o solo comum de toda a história da metafísica é o pensamento unitário do ente como o puro subsistir. Correlato a este pensamento sobre o ente, está a postura metafísica de abordar o homem pelas mesmas categorias com as quais se aborda os demais entes. Deste modo, se apaga o campo de tensão produzido pela diferença constitutiva do homem em relação aos demais entes no interior do mundo. A partir disto é proposto pensar a ontologia com a dupla

função de, por um lado, ser um exercício crítico dos encobrimentos metafísicos, por outro, efeito da crítica e ponto de apoio para as decisões clínicas. Quanto a esta face de ponto de apoio, é proposto que a ontologia tenha como característica ser mínima, modal e assentada no pensamento da finitude. A característica de ser mínima é proposta a partir de indicativos textuais que apontam a fragilidade ôntica do inconsciente, cujas manifestações se apreende por sua estrutura temporal de insistência. A característica de ser modal é proposta a partir da noção de modos de ser, presente na analítica existenciária, que permite uma abordagem do homem sem as categorias aristotélicas, por meio das estruturas existenciárias. A característica de ser assentada no pensamento da finitude, se refere ao necessário abandono da busca pelo saber absoluto, ao propor como ponto de partida a situação fática do homem, no quadro da precariedade da sua existência e de sua relação com o saber e a verdade.

O quarto capítulo tem por objetivo apresentar nove cortes da teoria do desejo. Estes cortes são localizados a partir de marcadores textuais e indicam a existência de traços ontológicos: 1) desejo como suporte da existência humana; 2) a posição ontológica de dependência do significante; 3) o desejo como metonímia da falta-a-ser; 4) desejo como horizonte de realização do ser; 5) o falo como metonímia do ser no sujeito; 6) a fantasia como modo de estruturação do mundo; 7) confronto com o desejo como intimação do ser-para-a-morte; 8) o corte como advento do ser; 9) desejo como constelação que orienta a direção do tratamento.

Por fim, considerando a dimensão ontológica destes nove recortes e a argumentação do estudo, é proposta a tese de que a teorização lacaniana do desejo comporta uma dimensão ontológica por sua abordagem do desejo como *modo de ser* e que esta dimensão dá suporte à um conjunto de decisões que funciona como uma ontologia mínima que proporciona referências fundamentais para a condução de uma clínica que se pretende inscrever num estatuto ético.

Embora a discussão deste trabalho se restrinja a um período específico de uma obra – a teorização propriamente lacaniana do desejo do final dos anos 50 – é possível observar, por meio de alguns exemplos, que a psicanálise, desde o início, produz problemas singulares no que se refere à ontologia. Portanto, com o objetivo de introduzir o tema da ontologia, abordaremos alguns textos freudianos, a partir de sete categorias que, em nosso entender indicam que as construções freudianas integram questões que tocam no campo da ontologia.



## Questões ontológicas em Freud para introduzir o tema

Se por um lado podemos afirmar que não existe uma discussão nomeadamente ontológica nos textos freudianos, por outro é necessário reconhecer que seus textos carregam certas questões que são de natureza ontológica. Determinadas questões são cruciais para a condução de um tratamento, pois tem efeitos sobre a clínica. Assim, por exemplo, conceber que existe a possibilidade de um acesso límpido a uma realidade unificada que está aí para ser descoberta pela observação cuidadosa e que aquilo que foi descoberto pode ser verificado posteriormente, cria a figura de um técnico que opera no campo da certeza e que irá impor ao material clínico suas próprias convicções. Deste modo, não conseguirá manter a abstinência necessária em seu saber para sustentar um regime de abertura para a alteridade de seu paciente.

Mesmo que Freud (1924a/1996) tenha dito que devemos preferir o verdejar da experiência ao cinza das formações teóricas, esta relação entre o campo empírico da clínica e a teoria psicanalítica é uma relação complexa e de dupla via. Freud (1915a/1996) afirmou que mesmo que pareça em nossas observações que estamos colhendo algo da realidade na forma do conceito, na verdade sempre há o caminho inverso. Levamos nossa teoria até a realidade para recortá-la. Não existe experiência de não-teoria, onde ocorreria uma espécie de contato puro com a realidade sobre a qual se constrói teoria. Sempre que um sujeito aborda uma realidade, já é uma realidade recortada. Então poderíamos afirmar que se o produto do recorte é o conceito, o que preside o corte são decisões de cunho ontológico. Mesmo que os conceitos pareçam derivar diretamente da experiência, na verdade eles são convenções que orientam a abordagem da experiência. Sempre há uma imposição de saber sobre o material clínico por isso a questão do poder está envolvida e a concepção de verdade com que se opera é fundamental.

Não discutir ontologia coloca uma clínica no iminente risco de decair em um realismo ingênuo, que pode sustentar uma ideia de verdade baseada na verificação com o consequente encaminhamento metodológico assentado na observação como acesso transparente à realidade<sup>2</sup>. O efeito político desta ontologia irrefletida tem como consequência uma assimetria no tratamento, onde a posição de sujeito recai sobre o terapeuta, como aquele que está em posição de acessar a verdade. Por este motivo, gostaríamos de indicar que discussões ontológicas

---

<sup>2</sup> Só na ausência de uma discussão ontológica pode surgir uma afirmação ingênua como a de Ivan Izquierdo (2016): “Mas a psicanálise foi superada pelos estudos de neurociência, é coisa de quando não tínhamos condições de fazer testes, ver o que acontecia no cérebro. Hoje a pessoa vai falar em inconsciente? Onde fica?” (s. p.). Esta afirmação carrega implícita uma ontologia que advoga que só pode ser considerado no plano da existência aquilo que pode ser localizado e observado.

fundamentais estão desde o princípio presentes na obra de Freud e podem ser delimitadas a partir de uma análise. Para indicar isto, nosso encaminhamento, a partir de agora, é abordar alguns de seus textos com sete categorias de análise: 1) a discussão sobre diferentes modalidades de existência; 2) as incertezas com que se lida na fundamentação da teoria psicanalítica; 3) a formalização de uma experiência de mundo assentada na precariedade da consciência de um sujeito; 4) o desejo e sua função na construção da realidade; 5) a concepção não linear de tempo; 6) a transitoriedade e 7) a presença de um âmbito negativo.

Em relação à *diferentes modalidades de existência* e lembrando que Aristóteles (2001) afirma que o ser se diz de muitos modos, podemos indicar que Freud opera com esta noção de haver diferentes modalidades de existência. A psicanálise surge justamente nos impasses criados diante da impossibilidade de localizar um referente material para a etiologia dos sintomas no quadro de histeria. Houve um momento em que Freud (1893/1996)<sup>3</sup> assinalou que alguns fenômenos da histeria quebravam a lógica do paralelismo entre o substrato orgânico e os sintomas clínicos. O fenômeno da “delimitação precisa” nas paralisias histéricas fez com que o autor percebesse que os sintomas não respondiam ao desenho das fibras nervosas, mas às palavras que em determinada língua veiculavam o significado de um membro ou órgão do corpo. Ou seja, as paralisias e anestésias histéricas não possuíam um referente material de tipo orgânico mas eram um fenômeno que respondia a um regime de existência de outra natureza, que é a linguagem.

Outro exemplo está nas representações gráficas presente na “*Interpretação dos sonhos*”, conhecidas como os esquemas do pente invertido. Estes desenhos representam o funcionamento do aparelho psíquico e neles, Freud (1900-1901/1996, p. 567), subverte o modelo biológico do arco-reflexo, afirmando que não é necessário que os sistemas psíquicos sejam pensados numa disposição espacial, mas que poderiam ser pensados em termos de sucessão temporal. E mais adiante no mesmo texto (no item C, capítulo VII), utilizando a mesma estrutura gráfica, demarca como o elemento mais significativo do desenho a lacuna existente entre os dentes do pente. Freud (1900-1901/1996, p. 594 e 595) conceitua o desejo como o movimento produzido pelo hiato que existe entre a percepção da necessidade e a marca mnêmica deixada por uma experiência originária de satisfação. Esses desenhos apontam para um regime de existência que precisa ser pensado em sua dimensão temporal e que se organiza ao redor de lacunas. Na “*Interpretação do Sonhos*” Freud (1900-1901/1996, p. 644 [Grifo do autor]) argumenta que

---

<sup>3</sup> Escrito originalmente em 1888.

existem diferentes modos de existência<sup>4</sup> e que “a realidade *psíquica* é uma forma especial de existência que não deve ser confundida com a realidade *material*”.

Um momento importante para a psicanálise, no qual poderíamos dizer que surge algo de fundamental à especificidade de sua orientação clínica é o momento do abandono da teoria da sedução. O abandono desta teoria teve como consequência a assunção de uma outra ordem de realidade, que é a ordem da fantasia. Em uma carta datada de 21 de setembro de 1897, Freud contou ao seu amigo Fliess que estava renunciando a teoria em que considerava um acidente traumático real, ocorrido no passado, como fator etiológico para os sintomas histéricos. Freud (1887/1986) havia se convencido de que suas pacientes estavam “inventando” cenas de sedução na infância. No entanto, esta invenção não consistia em uma mentira. Essa invenção era a criação em uma outra ordem de realidade. A consequência teórica é que não era possível generalizar o trauma da sedução como um fator etiológico universal. E, em segundo lugar, a teoria psicanalítica circunscreveu a fantasia inconsciente como possuidora um regime de existência mais efetivo do que a realidade para a explicação dos fenômenos psicopatológicos.

Quanto aos *limites com que se lida na fundamentação*, no capítulo VII, item F da “*Interpretação do Sonhos*”, Freud (1900-1901/1996) afirma que “temos de estar sempre preparados para abandonar nosso arcabouço conceitual se nos sentirmos em condição de substituí-lo por algo que se aproxime mais de perto da *realidade desconhecida* ([Grifo nosso] p. 635)”. Aqui, ao falar da provisoriedade das construções teóricas, Freud explicita o tipo de concepção de realidade com a qual opera, que não é uma realidade transparente. Ao lermos o prelúdio do texto sobre as pulsões, podemos ver Freud (1915a/1996) ressaltar a fragilidade e provisoriedade da construção conceitual no âmbito da experiência psicanalítica, quando trata de conceitos como o de pulsão, que se situa numa espécie de limbo, zona fronteira entre o corpo e o psiquismo. No texto sobre “*O inconsciente*”, o direito de existência desta dimensão da experiência humana é defendido por Freud (1915b/1996) em uma abordagem pela via negativa, como uma hipótese justificada e necessária para explicar justamente as discontinuidades e os tropeços no desenrolar da vida psíquica: “porque os dados da consciência apresentam um número muito grande de lacunas” (p. 172).

---

<sup>4</sup> De acordo com uma nota de James Strachey, esta frase apareceu pela primeira vez em 1914, com a diferença que a palavra *factual* estava no lugar de *material*. Antes desta frase, Freud em 1909 afirmou que “a realidade psíquica tem mais de uma forma de existência”. Como veremos ao longo do trabalho a expressão *modos de existência* guarda uma importância na discussão ontológica.

Estes exemplos demonstram as dificuldades inerentes à construção de fundamentações para os fenômenos menores que se encontram na experiência psicanalítica. Os sintomas, os sonhos e as atos falhos constituem objetos de caráter fugidio. Nos fenômenos abordados pela psicanálise sempre há algo que escapa, algo impossível de ser analisado. Podemos tomar como exemplo o que o autor nomeia como o umbigo do sonho e que se refere ao insondável presente em todo sonho, no qual se faz um ponto de contato com o desconhecido. Na “Interpretação dos Sonhos”, Freud (1900-1901/1996, p. 556 [Grifo nosso]) afirma:

Mesmo no sonho mais minuciosamente interpretado, é frequente haver um trecho que tem de ser deixado na obscuridade; é que, durante o trabalho de interpretação, apercebemo-nos de que há nesse ponto um emaranhado de pensamentos oníricos que não se deixa desenredar e que, além disso, nada acrescenta a nosso conhecimento do conteúdo do sonho. Esse é *o umbigo do sonho*, o ponto onde ele mergulha no desconhecido.

Quanto à *formalização da experiência de mundo centrada na precariedade do sujeito*, Freud (1900-1901/1996) afirma que tudo o que pode ser objeto de uma percepção acerca do mundo externo é a criação de um “virtual” (p. 636), semelhante à imagem produzida no telescópio pela passagem da luz. Esse faixo de luz que é a experiência da atividade consciente é uma espécie de criação imperfeita entre os dados provenientes desta realidade desconhecida e aquilo que provém de outra realidade também desconhecida que é a vida anímica de modo mais amplo. Pois a consciência, de acordo com o autor, é uma pequena ilha dentro de uma esfera maior, que é a vida anímica inconsciente.

O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica; *em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo, e é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência, quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais.* (Freud (1900-1901/1996, p. 637 [Grifo do autor]).

Freud (1900-1901/1996, p. 640) afirma que à consciência é delegado o papel de ser apenas “um órgão sensorial para a percepção de qualidades psíquicas”, sendo que a parte do aparelho psíquico que se volta para o exterior (aparelho perceptivo) é, ela mesma, a realidade externa para o órgão sensorial da consciência. Deste modo, a consciência é composta por duas superfícies de contato. Recebe por um lado as excitações provenientes do aparelho perceptivo as quais traduz em termos de qualidades que podem se tornar uma sensação consciente, por

outro, do interior do próprio psiquismo. Em “*Uma nota sobre o ‘bloco mágico’*”, Freud (1925a/1996) postula que o aparelho perceptual do psiquismo possui duas camadas. A primeira é um “escudo protetor contra estímulos” (p. 257), que tem a função de proteger a vida psíquica da intensidade dos estímulos do mundo. A segunda é uma superfície receptora dos estímulos, que é denominada sistema percepção-consciência. Nesta segunda camada, por força dos investimentos e desinvestimentos provenientes do interior do aparelho psíquico, isto é, do inconsciente com suas moções de desejo, é que se dá o fenômeno do “bruxuleio e a extinção da consciência no processo da percepção” (p. 258).

Nesta metáfora utilizada por Freud (1900-1901/1996), o bruxuleio da atividade consciente é uma imagem criada no hiato entre as superfícies das duas lentes de um telescópio. Tal como o telescópio, não temos acesso à realidade em si, mas a uma imagem criada entre duas superfícies por um artifício de captura. O que Freud afirma em última instância, é que a única realidade que a consciência tem acesso é a realidade criada pelo aparelho perceptivo. A realidade criada pelo artifício das lentes, não necessariamente é a realidade dos objetos no espaço. Pelo artifício do telescópio observamos os corpos celestes como se fossem objetos subsistentes. Tal como na substância aristotélica, facilmente podemos perder de vista a dimensão temporal destes objetos. Podemos observar uma constelação em que contamos com a luz de um de seus astros que tenha se extinguido à milênios.

Por fim, na representação gráfica que faz do aparelho psíquico em “*A dissecção da personalidade psíquica*”, Freud (1933/1996, p. 83) desenha como aberto o lado do aparelho psíquico ligado ao corpo. Já o lado do psiquismo voltado ao mundo externo é representado como tamponado por uma membrana, que é o escudo protetor contra os estímulos exteriores. Ou seja, na doutrina freudiana não há um realismo imediato e transparente, não há via direta de acesso à realidade.

Quanto ao *desejo e sua função na construção da realidade* podemos ver a figura conceitual do desejo moldando, distorcendo e orientando a reconstrução da realidade de diversas formas. Primeiro, no campo do conhecimento, o desejo aparece em “*O instinto e suas vicissitudes*” como uma instância que concede um colorido anímico aos nossos andaimes teóricos, que para o autor são pontos de apoio no processo de construção dos conceitos sobre a realidade. Freud (1915a/1996, p. 123) afirma que rigorosamente falando, as ideias escolhidas para a construção dos conceitos científicos “são determinadas por terem relações significativas com o material empírico, relações que parecemos sentir antes de podermos reconhecê-las e

determiná-las claramente”. Entendendo o desejo como o sentido destas relações significativas, o que o autor postula aqui, em última instância, é a projeção do desejo no plano da construção conceitual acerca da realidade. Na doutrina freudiana atividade científica de produção conceitual é apenas um modo especializado do trabalho psíquico da construção da realidade.

Assim, em “*Neurose e Psicose*”, Freud (1996/1924a) argumenta que a perda da realidade que se observa nos quadros de psicose é produzida por uma grave frustração de um desejo, ou seja, pela “não-realização de um daqueles desejos de infância que nunca são vencidos” (p. 169). Essa dissociação da realidade, de acordo com o autor, demonstra a existência de um “mundo interno” na psicose. Mas em “*A perda da realidade na neurose e na psicose*” Freud (1996/1924b) argumenta que as distinções entre a neurose e psicose não são tão claras quanto a este quesito da perda de realidade. Também na neurose existe um mundo interno onde abundam as tentativas de substituir a realidade por outra mais conforme ao desejo do indivíduo. Neste mundo interno o autor situa a fantasia. A fantasia funciona como uma espécie de *fuero*, segundo a expressão utilizada por Freud, (1986/1996) na “*Carta 52*”, ou seja, um território autônomo que ficou de fora do novo regime de leis implantado de forma organizada em um território mais amplo. Na introdução do princípio de realidade a fantasia sustenta para o sujeito uma certa “reserva”, uma fonte de refúgio para as pesadas exigências da vida. Nesta modalidade de realidade que é o mundo da fantasia, o que preside a organização é o desejo.

Quanto à *concepção não linear de tempo*, na carta 52<sup>5</sup>, Freud (1886/1996) apresenta a ideia de que o funcionamento psíquico opera por um mecanismo de sucessivas estratificações, que vão sofrendo rearranjos de modo a se adaptar às novas circunstâncias que vêm ao encontro. Essas alterações consistem em uma “*re transcrição*” (p. 281). Essas estratificações comportam a ideia de que a memória se desdobra em vários tempos e se organiza em qualidades diferentes de registro. Esses diferentes modos de registro consistem na realização ao nível do psiquismo de etapas sucessivas da vida. Na fronteira entre uma etapa e outra é necessário haver a tradução do material, que funcionava ao modo próprio de um registro e que deve agora passar a funcionar ao modo próprio de outro. Freud afirma nesta carta que, determinados materiais, carregados de intensidade, como são as lembranças de ordem sexual, não são traduzidos, ou seja, ocorre uma “falha na tradução” (p. 283). O resultado desta falha é que o material absorvido no novo registro funciona de modo anacrônico, segundo as vias abertas pelo registro anterior. Deste modo, algumas inscrições (*Niederschrift*) conservam um grau de investimento tão grande que faz com

---

<sup>5</sup> Datada em 6 de dezembro de 1986.

que a lembrança se comporte de modo semelhante que um evento atual da realidade. O que é afirmado aqui é que na experiência de mundo do homem, registros mnêmicos podem gozar de mais importância do que percepções atuais. Na experiência de mundo, o passado do homem produz uma temporalização no presente, subvertendo toda uma lógica do tempo cronológico.

Embora Freud tenha insistido no caráter “atemporal” do inconsciente, o desejo no sonho apresenta uma determinada concepção de tempo. Entendemos que quando o autor afirma o caráter atemporal, do que há de indestrutível no desejo infantil, ele na verdade está afirmando uma temporalidade radicalmente diferente do tempo cronológico. Nesse sentido, Izcovich (2018, p. 21 [Grifo nosso]) esclarece: “o inconsciente freudiano não inclui *a medida* do tempo”. Freud (1900-1901/1996. p. 645) afirma que “esse futuro, que o sonhador representa como presente, foi moldado por seu desejo indestrutível à imagem e semelhança do passado”. Do mesmo modo, em “*Uma nota sobre o ‘bloco mágico’*”, Freud (1925a/1996) escreve que este efeito de descontinuidade, do bruxuleio do fenômeno da consciência, onde as percepções são investidas e desinvestidas de acordo com as moções de desejo provindas dos estratos do inconsciente, “já no fundo da origem do conceito de tempo” (p. 259)<sup>6</sup>.

Quanto ao valor da *efemeridade*, no texto “*Sobre a transitoriedade*” Freud (1915c/1996) afirma que há um valor intrínseco na fruição da beleza e que esta é potencializada na tensão com a sua efemeridade: “A limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição” (p. 317). Diante da apreensão estética do mundo, o homem se depara com “uma antecipação de luto pela morte desta mesma beleza” (p. 318). Nesta antecipação o homem tem dois caminhos: ou assume a morte como intrínseca à fruição da beleza do mundo ou recua diante do que é duro de assumir. Não há como não ver ressonâncias entre esta posição de assumir a transitoriedade como um potencializador do valor da fruição da beleza do mundo, com o que articula um filósofo em sua ontologia em um texto escrito 12 anos depois: em “*Ser e Tempo*”, Heidegger (1927/2012) concede uma importância ontológica central ao ato de assumir como própria a possibilidade de extinção de todas as possibilidades de fruição. Ao assumir a morte, como a mais própria, intrasferível e indeterminada possibilidade, é possível abandonar uma posição de existência inautêntica e sustentar aquelas possibilidades mais próprias, aquelas que são mais caras a cada um no escasso tempo que lhe cabe.

---

<sup>6</sup> O autor faz uma afirmação semelhante na página 80 de “*Dissecção da personalidade psíquica*”.

Quanto à *abordagem da existência em uma dimensão negativa*, em “*Além do Princípio do Prazer*” Freud (1920/1996) descreve uma brincadeira que seu neto realizava com um carretel de linha na falta de sua mãe. O menino jogava o carretel e enunciava *Fort* (longe) e quando puxava para perto de si enunciava *Da* (aí). A leitura de Freud desta brincadeira é que deste modo seu neto elaborava a ausência de sua mãe, assumindo um poder ativo sobre a situação que antes experimentava passivamente. Esta brincadeira não era um mero jogo, mas a própria assunção a um novo modo de existência que carrega a possibilidade de tornar presente o ausente pela via da simbolização. Através do *Fort-Da*, enunciado como uma canção<sup>7</sup>, uma espécie de ode à existência da mãe – que neste momento é mais que o mundo – sobre o pano de fundo de sua ausência, o menino traça um círculo que faz contorno ao desamparo no momento do advento da simbolização. Pois este par simples de oposição carrega todas as possibilidades virtuais do simbólico.

Freud antevê na repetição desta canção, uma aderência a repetir jogos ao redor da angústia, tal como diversos exemplos de repetição nas atividades humanas que não se aplicam a uma economia psíquica ordenada pelo escoamento do desprazer. Esta compulsão à repetição aponta para a existência de algo que está para além do funcionamento psíquico regido pelo princípio do prazer. Este princípio era facilmente justificável dentro do quadro epistemológico de um darwinismo funcionalista, pois evitar o desprazer guia o organismo em direção à sobrevivência em sua relação com o mundo ambiente. Mas para abordar a repetição que faz borda à angústia, Freud recorre a uma espécie de aporia, um instinto – que por concepção teria a função de preservar a vida – mas um instinto de morte. Utilizando uma linguagem biológica ingressa em um campo de determinação fora da biologia, que só é possível pensar sob um regime de existência que tem seus contornos dados pelo simbólico. Quando conceitua a pulsão de morte Freud nomeia algo que está presente nas diversas formulações do aparelho psíquico, que sempre tem a função de escoar as excitações, de conduzir tudo ao silêncio do inanimado. O princípio do prazer trabalha no sentido do escoamento das perturbações da vida, de tudo aquilo que perturba a pureza do não-ser, como diz o poema de Valéry (1921/1984).

Freud (1925b/1996) postula em “*A negativa*”, que a construção da fronteira demarcatória entre um mundo interno e um mundo externo se dá por meio da função do julgamento. O autor discorre sobre dois tipos de juízo, que são o juízo de atribuição e o juízo e

---

<sup>7</sup> De acordo com a argumentação de Mello (2013) e Lopes (2013).



existência<sup>8</sup>. O juízo de atribuição se refere ao julgamento sobre se determinados atributos pertencem ou não ao sujeito. Este juízo seria modulado pelo modo mais primitivo do funcionamento psíquico que é o modo regido pelo predomínio das pulsões orais. Nesse regime dentro e fora vão sendo construídos pela lógica da escolha que seria enunciada em termos verbais deste modo: uma decisão entre o “gostaria de comer isso” (p. 266) e o “gostaria de cuspi-lo fora” (p. 267). O juízo de existência se refere à decisão sobre se algo existe de fato no mundo externo. É interessante notar que, de acordo com o autor, o que instaura o teste de realidade que é a essência deste juízo, é a perda de um objeto de inestimável valor, que o sujeito busca reencontrar. Ou seja, o que Freud propõe aqui é que a estrutura da falta do objeto do desejo instaura o juízo de existência.

...

Em suas teorizações, Freud tinha a clara intensão de inscrever a psicanálise no estatuto científico de uma *Naturwissenschaften*. No entanto, a matéria que lhe vem de encontro na clínica, é uma matéria indócil para a construção de uma ciência que opera por um regime positivo de objetivação, ou seja, por uma ontologia que proponha a observação como acesso a realidade e a verificação como modelo de verdade. A discussão sobre diferentes modalidades de existência; sobre os limites com que se lida no trabalho de fundamentação da teoria psicanalítica; a formalização de uma experiência de mundo assentada na precariedade da consciência de um sujeito; a afirmação de que as construções acerca da realidade são sempre moduladas pela ação das moções de desejo; a concepção não linear de tempo que acompanha as teorizações do desejo, como a projeção de um futuro que se lança em busca de um momento anterior; as reflexões sobre a importância da transitoriedade na captura da fruição da experiência estética da existência; a proposição de um regime negativo de existência que se dá sob a presença de uma ausência; demonstram, por um lado que houve decisões ontológicas que presidiram a formação dos conceitos freudianos e, por outro, que a obra freudiana toca em pontos fundamentais da experiência humana que carregam consigo um peso ontológico. São pontos que colocam em cheque posições realistas acríticas e demonstram a precariedade da experiência de mundo do sujeito humano.

Então nos parece que existem questões levantadas pelos textos freudianos que requerem uma discussão ontológica. Ao não discutir ontologia, inevitavelmente recairíamos em um

---

<sup>8</sup> No aristotelismo o juízo de atribuição se refere aos acidentes e o juízo de existência se refere à substância.

realismo ingênuo que carrega problemas técnicos que decaem em efeitos irrefletidos de poder. Quando Freud (1900/1996) afirma que devemos dar livre curso em nossas especulações para que possamos edificar nossas construções, mas que devemos cuidar para não tomar os andaimes pelo edifício, podemos interpretar este alerta freudiano como o apontar de uma tarefa: se não discutirmos ontologia tomaremos a imagem do método como a natureza da realidade em si. Ou seja, não apenas nos fixaríamos em representações provisórias da realidade desconhecida, como também cairíamos em um reducionismo ontológico a partir de nosso reducionismo metodológico. Tomaríamos a imagem do telescópio como a realidade em si.

## **1 O PROBLEMA DA ONTOLOGIA NA PSICANÁLISE DE ORIENTAÇÃO LACANIANA**

---

A pergunta deste estudo se insere no quadro das discussões sobre ontologia no campo da psicanálise lacaniana. Longe de ser um problema superado na psicanálise, a ontologia é uma questão que requer problematização. A discussão sobre a ontologia está relacionada com a política da psicanálise, pois toda teoria impõe uma forma e carrega consigo efeitos de poder. Como pretendemos argumentar neste capítulo, existe uma espécie de recusa aos problemas da ontologia, no momento em que autores afirmam que a ontologia foi superada, seja usando o argumento da superação pela assunção da psicanálise a um estatuto ético, seja usando o argumento da superação por uma evolução interna do seu quadro conceitual, ou ainda pela recusa de um diálogo em profundidade com outras disciplinas, sobretudo a filosofia, em nome de citações de Lacan que tomam certos posicionamentos pessoais e provisórios do autor nas inúmeras voltas de sua obra como uma verdade absoluta. Depois disto, pretendemos apresentar o posicionamento de autores críticos que fazem exceção ao discurso da superação, bem como os parâmetros pelos quais estes propõe abordar o tema. Por fim, pretendemos justificar a importância da discussão e apresentar nossa estratégia para abordar o tema, tomando como fio condutor a teorização lacaniana do desejo.

### **1.1 A recusa dos problemas da ontologia na psicanálise lacaniana**

A solidez das formações ontológicas costuma ofuscar o frágil exercício da ética, nos alerta Levinas (1980). No que concerne às discussões teóricas na psicanálise, ocorre um movimento contrário. O problema da ontologia parece ficar oculto detrás da importância que a ética, com justa razão, possui na clínica psicanalítica<sup>9</sup>. Neste estudo não pretendemos questionar o estatuto ético da psicanálise. Pelo contrário, pensamos que a psicanálise opera desde uma perspectiva ética, contudo, pretendemos argumentar em nossa abordagem da teoria do desejo, que um estatuto ético só pode ser sustentado a partir de decisões de cunho ontológico e que é

---

<sup>9</sup> Este não é um estudo sobre ética. É um estudo sobre os problemas ontológicos da psicanálise. Deste modo, a ética surge na argumentação como pano de fundo necessário para as discussões ontológicas e será, por sua vez, usada em dois sentidos principais: o primeiro é a ética da psicanálise, aquilo que trata de se sustentar em uma análise, condensada na fórmula lacaniana como “não ceder do desejo” e, em segundo lugar, em um sentido muito específico extraído do quadro das discussões de Levinas (1980) em “*Totalidade e Infinito*”, da ética entendida como abertura à alteridade e em relação à qual as formações ontológicas se colocam como obstáculos da ética. A ética entendida como abertura à alteridade que transcende a estrutura egóica que torna o próximo um mero reflexo de si mesmo.

uma tarefa intransferível a crítica aos problemas ontológicos que inevitavelmente possam afetar o âmbito desta ética.

A relação da psicanálise com a ética, como teoria sobre a ação, pode ser depreendida de uma asserção de Freud (2006/2015), localizada em um texto escrito nos dias sombrios que sucederam a deflagração da primeira guerra mundial. Neste texto o autor afirma que o primeiro dever de todo homem é suportar a própria vida. Neste sentido, há um apelo ético na busca de uma análise, pois uma pessoa procura tratamento quando, por algum motivo, está difícil suportar a própria existência: quando algo claudica na existência, como afirma David-Menard (2014). Ou, como afirma Lacan (1958-1959/2016), quando o sujeito não pode confiar no seu desejo. Estas formas de busca se inserem na diretriz ética que se inscreve no quadro da pergunta formulada deste Platão (1998) sobre qual o modo em que se deve viver. É no quadro desta pergunta que Freud (1930/1996), ao discorrer em “*O mal-estar na civilização*”, sobre as diversas técnicas de viver com as quais as pessoas lidam com a restrição pulsional imposta pela cultura. Ao reconhecer que não se pode pular para fora deste mundo e que todo homem precisa lidar com o sofrimento produzido pelo mundo externo, pela decadência do corpo e pelos relacionamentos humanos. O autor afirma que é claro que não se pode efetuar o programa da felicidade plena imposta pelo princípio de prazer, mas nem por isso as pessoas abandonam a busca de um bem viver em uma felicidade reduzida e para isto constroem técnicas de vida para si, como é a sublimação, o isolamento dos eremitões, as drogas, o amor e o refúgio na neurose.

Na “*Interpretação dos sonhos*”, após apresentar as chaves da compreensão da vida anímica através do desejo do sonho, Freud (1900/1996, p. 644) sinaliza a necessidade de uma reflexão ética para o problema levantado pela existência do desejo: “Será que se deve fazer pouco da significação ética dos desejos suprimidos – desejos que, assim como levam aos sonhos, podem um dia levar a outras coisas?”. Aqui o autor pergunta principalmente no sentido moral do problema dos desejos proibidos. Mas esta pergunta abre um questionamento ético sobre a força contida nas moções de desejo, que carregam um campo de possibilidade, um campo de potência do que se pode produzir na realidade fática.

Lacan (1959-1960/2008) dedica um seminário ao problema da ética na psicanálise, o seminário de número VII. No final deste, propõe sua teoria do desejo, teoria que é formalizada nos dois seminários anteriores, como o horizonte ético da psicanálise. O cerne da teoria do desejo é o imperativo do não ceder do desejo. Anos depois, no o seminário XI, Lacan (1964/2008) afirma que o inconsciente, por sofrer de uma fragilidade ôntica, tem um estatuto

ético. Essas afirmações, bem como o tom ambíguo com que o autor tocou no tema da ontologia em diversos momentos de sua obra, são a origem, em nosso entender, de uma espécie de consenso no campo: um consenso que afirma que é possível prescindir da discussão dos problemas ontológicos, pois à psicanálise não concerne a ontologia, já que possui um estatuto ético. Tudo se passa como se a afirmação de uma ética por si só, ultrapassasse e neutralizasse os problemas ontológicos da psicanálise.

É comum encontrar no campo, nos seminários, conferências e nas apresentações de trabalho, afirmações sobre o estatuto ético da psicanálise que carregam consigo uma recusa a discutir o problema da ontologia. Tudo se dá no âmbito da ética e não é possível nem permitido falar de ontologia, como se o corolário lógico da afirmação do estatuto ético fosse a afirmação de que a psicanálise não comporta uma ontologia. Vejamos alguns exemplos de passagens que afirmam o estatuto ético. Guimarães (2007) afirma que a ausência de uma reflexão ontológica na obra freudiana exige a construção de uma ética na psicanálise. Que a psicanálise possui um estatuto ético porque o inconsciente freudiano lança um dever ético que surge da exigência em responder ao encontro traumático das pulsões e, por fim, que em psicanálise se trata de um saber-fazer com o sintoma. Já Martínez (2011), afirma que o inconsciente tem um estatuto ético porque, por sua fragilidade ôntica, só pode existir como contingência para aquele que deseje escutá-lo. Lopes (2011) afirma que a realidade descontínua da teoria do sujeito na psicanálise lacaniana demonstra por um lado uma fragilidade ôntica, dado que é um sujeito não subjetivo, inacessível ao eu do conhecimento, por outro, apresenta uma forte determinação ética no modo como cada um pode guardar uma fidelidade ao desejo particular que o anima. Analisando estas afirmações, vê-se que não há nelas argumentos que franqueiem a psicanálise de seus possíveis comprometimentos ontológicos. No último exemplo, já dentro de uma discussão de contornos inegavelmente ontológicos, a fragilidade ôntica é tratada como se fosse o reconhecimento de um ponto de fragilidade na teoria, que deveria ser varrido para baixo do tapete e abrigada sob a segurança do estatuto ético. Como pretendemos argumentar ao longo deste trabalho, a fragilidade ôntica se refere à falta-a-ser que é um ponto de estrutura da teoria e ao discutir estas questões, já estamos em uma discussão no âmbito da ontologia.

Em defesa do fim da discussão ontológica, Goldenberg (2017) argumenta que Lacan teve o cuidado de não tomar os conceitos psicanalíticos em um sentido ontológico e procedeu a um trabalho de desontologização da psicanálise ao optar pela transmissão via matema e nós. Lembra que a obra lacaniana comporta a ideia de que “não há outro *ser* que não o significado produzido pelos significantes, e este ser não tem *nenhuma* consistência fora do mundo da

palavra e da fala. *O ser seria imaginário e produzido pelo simbólico*” (p. 11, [grifo do autor])<sup>10</sup>. Sustentar a ética da psicanálise em sua radicalidade seria levar a sério esta afirmação e suspender toda a certeza no ser e esvaziar a consistência dos conteúdos em função dos efeitos produzidos pelo puro jogo significante. Segundo o autor, a essência da clínica é a “operação de esvaziar o ser imaginário e reduzir o discurso à sua materialidade significante” (p. 14).

Goldenberg (2017) afirma ainda que, o mandamento de não se curvar à tirania do sentido é um ponto fundamental da ética lacaniana. Lembra que Lacan chegou a chamar a ontologia de *hontologie*<sup>11</sup>, e que o autor afirmou que quando fala de ontologia fala como um “sem vergonha” (p.23). Goldenberg adverte: é realmente uma vergonha o analista encher a análise de sentido e argumenta que na história da filosofia, ontologia e metafísica são quase sinônimos, sendo a proposta da psicanálise justamente a exclusão da metafísica. No entanto, este “quase” comporta muitas diferenças, como pretendemos demonstrar no terceiro capítulo. Além disto, a vergonha possui diversas dimensões, além da recusa peremptória. Indica, normalmente, a existência de um ponto de fragilidade, de inconsistência, do tipo que se preferiria varrer para baixo do tapete. E pode também indicar, em um sentido mais amplo, uma postura de autocrítica.

Outra forma de argumentação para a recusa da discussão ontológica é a superação histórica do problema. Este é o posicionamento de Miller. Este autor divide a obra lacaniana em três períodos, que seriam correlatos ao predomínio de cada um dos três registros teorizados por Lacan para pensar a experiência do ser falante: o Imaginário, o Simbólico e o Real. Assim, de acordo com este autor, no primeiro período haveria uma clínica com o predomínio do registro Imaginário, no qual a centralidade recairia sobre as teorizações do estágio do espelho como momento lógico da constituição do eu. No segundo período, com a adesão às teses estruturalistas da linguística de Saussure via Jakobson e da antropologia de Lévi-Strauss, haveria o predomínio do registro Simbólico, no qual a interpretação do desejo teria um papel central. E por último, com a adesão de Lacan à lógica, à teoria dos nós e à topologia, haveria o predomínio da clínica do Real. Segundo esta forma de classificar os tempos constitutivos de uma obra, cada período se caracterizaria pela superação teórica do anterior, delegando aos períodos precedentes o estatuto de um momento propedêutico, uma espécie de progressiva

---

<sup>10</sup> Esta afirmação poderia ser ponderada com outros momentos da obra onde o ser parece mais ligado ao registro do real.

<sup>11</sup> De *honte*: vergonha

preparação para o que viria a seguir, que é o período denominado de o “últíssimo” ensino de Lacan (Leguil, 2013).

Este último período se caracterizaria por uma *desontologização* da psicanálise, um processo que foi descrito como uma passagem da ontologia para a henologia, ou seja, a passagem de um discurso sobre o ser para um discurso sobre o Uno. Se antes a clínica era dirigida à interpretação do desejo enquanto falta-a-ser, ela se transmutou para uma intervenção sobre a letra e o real (Leguil, 2013). Deste modo, a ontologia estaria superada por uma história interna de evolução teórica e faria parte de um capítulo superado pela psicanálise. A argumentação de Miller (2011) sobre o abandono da ontologia é o descrito a seguir: encontrando algumas dentre as tantas passagens de Lacan sobre a ontologia, que se tomadas em seu conjunto não demonstram nada de definitivo a não ser a existência de um problema, o autor afirma que Lacan nos concedeu o segredo da ontologia quando afirmou que o ser não passa de um semblante.

Propondo uma diferença entre “ser” e “existir”, Miller (2011) argumenta que Lacan renuncia à ontologia para privilegiar o registro do Real. Assim abandona a ontologia e o ser que não existe propriamente por estar no campo do deslizamento do sentido, em favor de uma ôntica voltada para o gozo, que concerne ao que de fato existe e do qual se pode dizer “*Es gibt*”<sup>12</sup>: “há o gozo” (p.65), assim no singular, do mesmo modo em que se diz “há o Um” (p. 64). De acordo com o autor, o que levou Lacan a conceber a diferença entre o ser e o existir foram suas interrogações sobre o significante “Um”. Deste modo, Lacan teria inscrito a psicanálise em uma determinada tradição, a doutrina do Um (henologia), que remontaria a Parmênides<sup>13</sup>, passando por Platão e Plotino que consideravam o Um o elemento primordial, anterior ao ser e para além da essência. Segundo o autor, é sobre a categoria do Um que Lacan centraria, a partir de então, suas interrogações, a partir das matemáticas<sup>14</sup>.

Contudo, é preciso perguntar: ao questionar o princípio fundamental e primeiro, propondo abordar a teoria a partir de outro princípio fundamental, em que solo estaria Lacan se

<sup>12</sup> A palavra alemã “*Es Gibt*” significa “existe”, o que está dado na existência.

<sup>13</sup> É Parmênides que constrói a via para a metafísica ordenar suas interrogações através do ser como princípio primeiro, do qual tudo depende. No entanto, Parmênides considerava o ser Uno, no sentido de ser indivisível.

<sup>14</sup> É complicado este argumento da passagem linear do Ser ao Um, considerando a proliferação destes termos nos textos lacanianos. Pensamos que esta afirmação decorre do modo do autor pensar a história da obra como uma evolução interna sem as devidas conexões com o contexto de emergência. Além do mais, a obra lacaniana não parece de modo algum um fluxo linear. Ela seria melhor descrita como construída em um movimento espiral, que realiza diferentes voltas em torno de um núcleo de problemas.



movendo senão na ontologia? Mesmo que o ser seja substituído pelo Um e assim se proceda à uma desconstrução da ontologia aristotélico-tomista, em que campo se inseriria tal procedimento? Não nos parece que propor uma simples troca de nome de ontologia para henologia encerre as discussões ontológicas na psicanálise, nem que isto possa livrar a psicanálise de comprometimentos metafísicos. Pelo contrário, este parece ser um procedimento de recobrimento de um problema, efetuado por um autor que se arrogou a tarefa de escrever os parágrafos ausentes de uma obra. Como a psicanálise nos ensina, aquilo é varrido para baixo do tapete de algum modo retorna, ou seja, segundo uma fórmula clássica, o que é rejeitado no simbólico retorna no Real. Procedendo desta maneira, despachando toda relação possível com a tradição aristotélica-tomista pelo procedimentos de substituir a ontologia por outro termo, corre-se o risco de que a metafísica, excluída do campo de problematização, retorne inadvertidamente como uma unidade transcendental. Nos parece que ao expulsar a ontologia do campo da problematização, certa apropriação do conceito de Real é justamente a metafísica que retorna. E nesse sentido, o Real se transforma, de acordo com Dunker (2016) numa espécie de ideia reguladora, como no kantismo, que está fixada no horizonte e não pode ser conhecida nem criticada, transformando-se em um conceito fechado em si mesmo e imune à experiência. Estando subtraído o conceito do seu contexto histórico de emergência e dos compromissos e inconvenientes que o conceito carrega, o conceito de Real se torna um estilo complicado de metafísica, que é aquele que se desconhece como metafísica.

Outro exemplo de recusa da discussão ontológica é a estratégia estruturalista de suspender a questão do referente. O estruturalismo é uma estratégia metodológica que prioriza as relações em detrimento dos elementos. A estrutura, afirma Greimas (2008, p. 103), é a noção de uma “grandeza cujo estatuto ontológico não tem necessidade de ser interrogado e deve, pelo contrário, ser colocado entre parêntese, a fim de tornar o conceito operatório”. Dunker (2007) estabelece um panorama de diversos posicionamentos na psicanálise com relação ao problema da ontologia tendo como critério o tipo de relação com a realidade que é estabelecido por cada pensamento. Estes posicionamentos são o narrativismo, o refundacionismo, o criticismo e a ontologia negativa.

No *narrativismo*, temos um exemplo da estratégia de suspensão do referente. O narrativismo propõe prescindir de qualquer referencialismo e considera esgotada a questão da realidade para a psicanálise. Utilizando uma concepção pragmática da linguagem, afirma o caráter metafórico da teoria e o caráter construtivista da prática na psicanálise. Ao prescindir do referencialismo em prol de uma teoria do sentido, o problema da existência acaba por ser

cercado numa abordagem lógico-linguística, isto é, o problema da realidade é substituído pelo problema da lógica interna da produção de sentido. Outro posicionamento agrupado por Dunker (2007) é o *criticismo* que realiza o deslocamento do problema da realidade para o problema das condições de possibilidade de sua representação, efetuando o que o autor denomina de uma epistemologização da realidade.

Uma argumentação importante é a de Barbara Cassin (2013)<sup>15</sup>, que afirma que a psicanálise produz um novo tipo de sofística em nossa época. O analista como uma espécie de sofista, agiria como se enraizasse sua ação num momento lógico anterior ao da construção da metafísica aristotélica. A autora afirma que no livro Γ da “*Metafísica*”, Aristóteles, lançando mão do princípio da não-contradição, toma como adversários justamente os sofistas que, em seus cálculos, servem-se do equívoco da homonímia como bem lhes convêm. A autora argumenta que o cálculo do sofista não é de uma natureza diferente do que o cálculo do poeta e do psicanalista. Esse modo do poeta, que sabe falar e “fala pelo prazer de falar, poderia curar o filósofo de sua vergontologia [*hontologie*]<sup>16</sup>” (Cassin, 2013, p. 22), ou seja, da vergonha da metafísica aristotélica. Pois em relação à ontologia, Cassin (2013, p.33) afirma que “o ser é um efeito de discurso entre outros, ‘notadamente’, e a ontologia é uma vergonha” (*vergontologia*).

De acordo com Cassin (2013, p 15), o princípio da não-contradição é estritamente falando uma “decisão de sentido” que se funda na univocidade do sentido. O princípio não estabelece como impossível que uma substância tenha dois predicativos contraditórios, mas que é impossível que uma palavra simultaneamente tenha e não tenha o mesmo sentido: “O sentido é a primeira entidade encontrada que não tolera a contradição. O mundo está estruturado como a linguagem, e o ente é feito como um sentido” (Cassin, 2013, p. 15 e 16).

Existem dois modos de lidar com o princípio da não contradição, afirma a autora. O primeiro é o paradoxo, que produz uma espécie de “consistência imantada pela contradição” (Cassin, 2013, p. 26). O segundo é o proceder da psicanálise que consiste em fazer do equívoco a condição do sentido. Isto é, fazer da homonímia das palavras, da anfibologia<sup>17</sup> gramatical das frases e do paradoxo lógico - que são as três modalidades do equívoco - a “condição do sentido”. Para a filosofia, o sentido de uma palavra expresso em uma definição determina em última

<sup>15</sup> Barbara Cassin se encontrou regularmente com Lacan durante o ano de 1975, com o objetivo de lhe ensinar doxografia (δόξα/γραφία) que é o estudo das ideias de autores da antiguidade por meio dos textos de seus comentadores.

<sup>16</sup> *Honte* em francês significa vergonha e *hontologie* faz homofonia com *ontologie*.

<sup>17</sup> O fato de que algumas frases podem ser tomadas em mais de uma estrutura sintática.

instância a essência da coisa e não pode não haver univocidade. Para Lacan, não há sentido que não seja equívoco, o que denomina no texto “*O aturdido*” de “Ab-senso”, que é “uma escapadela para fora da norma aristotélica do sentido” (p.17).

A autora argumenta que em “*O Aturdido*”, Lacan promove uma subversão do princípio aristotélico ao propor no lugar da não-contradição o princípio da não-relação sexual<sup>18</sup>, que é um dos aforismos lacanianos para designar o impossível do real. O principal adversário de Lacan neste texto é Aristóteles, de modo que Cassin chama este texto de “ab-aristotélico” (p.10). Isto é, um texto que conseguiria se libertar da liturgia de sentido estabelecidos por “*Da Interpretação*” e pelo livro Γ da “*Metafísica*”. Uma das formas de se entender a inexistência da relação sexual é o corte fundamental que existe entre o significante e o significado, a ausência de um acoplamento entre os dois. Por este motivo, no plano da língua, o equívoco é pleno de poderes. Assim, a autora salienta que o equívoco é justamente a diretriz técnica que tem por objetivo produzir ondas no inconsciente e utilizando justamente as estratégias que as “*Refutações Sofísticas*” de Aristóteles diagnosticam e proíbem.

Mas Cassin (2013) se diz decepciona por Lacan fazer um recenseamento aristotélico propondo uma subversão pelo viés do equívoco, por meio de toda estrutura do “*Refutações Sofísticas*” ao invés de abandonar a seriedade lógica de Aristóteles e propor com serenidade um riso intérprete da ontologia. Bom, aqui talvez possa ser dito que Lacan sabia muito bem que não é possível sair da Grécia sem montar num cavalo grego. Entendemos que no “*O aturdido*”, foi explorado uma vertente na desconstrução da metafísica que consiste em usar equívoco significante para dissolver as cristalizações do princípio da não-contradição. Esta é uma invenção singular da psicanálise, mas que por si só, não significa que dissolveria todo o comprometimento da psicanálise com a tradição da metafísica. Este empreendimento não é tão simples. A prova das dificuldades de fugir da metafísica aristotélica utilizando as línguas europeias, que são as línguas metafísicas, são as dificuldades que se apresentam em um intento como o do “*O aturdido*” que se tornou um texto de difícil leitura.

A autora também ressalta o uso que Lacan faz do “*den*” de Demócrito, que é uma palavra que sofreu um corte a partir da palavra grega “*meden*” que significa nada. Ao cortar o prefixo de negação do “*me*”, o “*den*” não significa corpo ou coisa, mas significa algo como um pouco menos que nada. Esta palavra só poderia ser pensada como efeito de um procedimento de

---

<sup>18</sup> Cassin (2013) afirma que o aforisma “Não há relação sexual” não deve ser abordado por um “vergonólogo” que só iria essencializar a não-relação.

subtração. Segundo Cassin (2013, p. 51), antes de um processo de assimilação pela física aristotélica, Demócrito qualifica os seus átomos como “*den*”. Isto quer dizer que não são exatamente entes no mundo físico, mas são um pouco menos que nada. Para a autora isto é um vestígio da negação da identidade e do ente: “uma operação irônica sobre o ser, que prolonga a da sofística. [...] Um discurso de outro tipo [...] vinculado a uma crítica violenta dessa ontologia que coagula como metafísica”. Neste sentido os átomos seriam “o mais diminuto e inaparente dos corpos”<sup>19</sup>. O *den* descreveria o significante enquanto tal, como algo radicalmente diferente do significado e completamente independente do referente.

Digamos que houve uma decisão lacaniana sobre o sentido, sendo que o equívoco foi estabelecido como condição para o sentido. Mas esta mexida no sentido do sentido seria uma decisão de que ordem? Ao subverter princípios como o da não-contradição, em que campo estaríamos atuando? Criando uma coisa nova e dissolvendo a ontologia? Entendemos que o que nos mostra Cassin (2013) com o exemplo do “*O aturdido*”, é que Lacan não mede esforços para deixar de ser um aristotelizado aristotelizante. Ele se opõe a uma ontologia do sentido como essência que não suporta a contradição, onde essa funciona como reguladora da linguagem. Mas propor a psicanálise como aturdimento não supera o problema da ontologia, apenas demonstra a necessidade de se pensar uma ontologia que suporte o equívoco significante e um modo de existência como o do menos que nada do “*den*”. A afirmação de que é da linguagem que provêm essa loucura de que haja ser, não esgota o problema do ser em sua relação com a linguagem e a simples suspensão da questão do referente é apenas um modo de eliminar um grande problema. A seguir, apresentaremos alguns argumentos contrários a posição de recusa, para na sequência apresentar autores que defendem a importância da discussão ontológica.

## 1.2 Porque é necessário discutir ontologia?

A tomada de posição da recusa nos parece hegemônica no campo da psicanálise lacaniana e pensamos que cumprem a função de elidir os problemas da ontologia. Todavia, como pretendemos indicar, alguns destes argumentos demonstram justamente o contrário do que pretendem. A superação pela ética não resolve por si só os problemas concernentes à ontologia. Entendemos que sem uma discussão da ontologia não é possível sustentar um

---

<sup>19</sup> No capítulo terceiro, no momento em que será proposta a noção de uma ontologia mínima, será abordado instâncias semelhantes, como os incorporais e os quase-nada.

estatuto ético para a psicanálise. Basta tomar como exemplo o que afirma Safouan (2006), a respeito da proposta mais importante do Seminário VII, de que em psicanálise só se pode ser culpado de ter cedido no desejo. O autor argumenta que esta afirmação de Lacan logo virou um imperativo superegóico, uma espécie de décimo primeiro mandamento. Ou seja, uma afirmação que tem a função de inquietar o analista em sua crítica sobre o lugar de sua prática no discurso ético universal, logo tornou-se um imperativo categórico, uma espécie de substância a realizar. A presença de algo da ordem da substancialização indica a presença subjacente de algo contrário à intenção crítica da afirmação do estatuto ético.

De acordo com Agamben (2006) a crítica da tradição ontológica do ocidente está relacionada à crítica de sua tradição ética. O autor argumenta que o idealismo alemão já preconizava que toda a metafísica um dia cairia na ética. E afirmava também que o sentido desta queda é o que há de mais difícil para pensarmos, pois trata-se de uma queda que temos diante dos olhos. Esta queda não significa necessariamente o declínio da metafísica, mas o advento devastador do seu extremo negativo, na forma do niilismo, a partir do qual, de acordo com o autor, o pensamento contemporâneo e sua política não deram um só passo. O que o pensamento contemporâneo tenta pensar como a ausência de fundamento, corre o risco de ser uma mera repetição da ontoteologia<sup>20</sup>. O autor argumenta que operar sobre a superfície de fundamentos negativos nomeia justamente a experiência do pensamento metafísico. Por isso, é necessário criar estratégias para pensar de modo diverso ao niilismo e sua fundamentação negativa. Como seria possível fazer tal empreendimento, em qualquer campo, sem uma reflexão ontológica?

Quanto aos argumentos trazidos por Goldenberg (2017), quando afirma que não há ser fora da linguagem ou que em psicanálise se trata de realizar uma exclusão metafísica, pensamos que afirmações como esta, estão dentro do campo da ontologia. Basta lembrar da afirmação heideggeriana de que o ser habita a linguagem ou sua pretensão de desconstruir a história da metafísica. Do mesmo modo, o argumento da superação histórica é frágil, porque, como salienta Beividas (2000) não se pode julgar a importância de determinado território teórico de uma obra pelo seu lugar na cronologia de um autor. Se assim fosse, a “*Interpretação do Sonhos*” seria considerado um dos menores textos de Freud. Do mesmo modo, Leguil (2013) afirma que o

---

<sup>20</sup> Ontoteologia é o nome dado por Heidegger (1999c) para a metafísica que acaba criando uma unidade entre a lógica, a teologia e a ontologia. A ontoteologia interroga sobre o fundamento do ente, esquecendo a pergunta pelo ser.

último ensino de Lacan não invalida o primeiro, porque se a clínica do real, por suas características, acaba se dirigindo aos restos sintomáticos irreduzíveis, o ensino clássico conduz ao que uma análise pode produzir de mudanças num sujeito. E este período que o autor chama de ensino clássico, é construído em um diálogo com o vocabulário do ser.

Porém, ao sustentar que o estatuto ético não supera por si só os problemas ontológicos intrínsecos à teoria, não pretendemos com isto, afirmar que existe uma ontologia da psicanálise, no sentido de que esta propõe uma pergunta sistematizada pelo sentido do ser, ou que compõe um sistema coerente de definição dos entes e da realidade que os compõe. Mas isto não quer dizer que a teoria não toque na veia de problemas ontológicos. Como poderíamos afirmar que a teoria dos três registros, que propõe em seus inúmeros desdobramentos, a situar a experiência do sujeito falante no mundo, não toca em problemas ontológicos? Neste sentido, concordamos com Balmès (2002) quando afirma que não se supera a ontologia por decreto e com Dunker (2017) quando diz que não há nada mais metafísico do que decretar o fim da ontologia. Do mesmo modo Cetran (2006), ao falar das possíveis leituras na psicopatologia, afirma que é tarefa indelével a explicitação da ontologia para que o clínico não opere acriticamente com uma ontologia implícita, que determine o seu modo de pensar e agir sobre a realidade. Um clínico se move em um determinado horizonte de compreensão, que comporta regras que estabelecem a diferença entre “o que é” e o que “não é”.

Não há que elidir o fato de que a psicanálise comporta um conjunto de decisões de fundo, que delimitam um dentro e fora de seu campo de ação. Como afirmam Couto e Souza (2013, p. 188 e 189):

A organização de uma ciência, como a psicanálise, não prescinde de um conjunto de hipóteses preliminares que circunscrevam seu campo de ação. Tais hipóteses tanto revelam uma trama conceitual anterior às observações do pesquisador sobre o espaço de sua investigação, quanto calibram as técnicas que estabelecerão a maneira apropriada de intervenção sobre o conjunto dos fenômenos delimitados.

Aquilo que na ciência emerge como teoria ou como compreensão tematizada de um fenômeno, supõe que o clínico esteja se movendo sobre um solo ontológico que reside na linguagem. O analista conta com uma base ontolinguística que lhe oferta meios para diferenciar o existente do não existente nos limites de certo horizonte de explicabilidade. Além do mais, as estratégias de intervenção, de modo crítico ou acrítico bebem de alguma fonte da tradição ocidental. E o pensamento ocidental, nos afirma Stein (1976) não é uma mera abstração, mas

um conteúdo que nos determina até os dias de hoje. Lacan (1978)<sup>21</sup> afirmou que em todo psicanalisante há um discípulo de Aristóteles. Esta afirmação é de suma importância pois ela demonstra que existe uma relação entre a direção do tratamento e a ontologia. No dispositivo analítico, o analista e o paciente costumam ser produto de uma mesma cultura, veiculada pela linguagem que é marcada pela verbalidade do verbo ser.

Um autor que pretendemos trazer para o diálogo, que nos ajuda a compreender a importância desta questão é Levinas (1980/2015), quando afirma que qualquer construção teórica no ocidente está assentada na ontologia, que opera em nós a despeito de sabermos disto ou não, pois a cultura no ocidente é metafísica decantada<sup>22</sup>. Esta metafísica moderna teve sua última grande expressão na obra hegeliana, que com sua proposição de um movimento dialético rumo ao absoluto, forma o que Levinas chama de pensamento da totalidade. Em sua crítica à totalidade, afirma que a ontologia é o típico modo de ser, pensar e agir no ocidente e que funciona como um impeditivo da ética. Em sua perspectiva, Levinas afirma que a ética é primeira em relação à ontologia. Pois o outro é primeiro eticamente acessível, para depois ser ontologicamente capturado. O que ocorre no ocidente é uma inversão: o outro é ontologicamente capturado, a pretexto de ser eticamente acessível.

Quando somos, a título de exemplo, interpelados na rua, quando uma alteridade que nos transcende invade nosso horizonte calmo de existência, em um primeiro momento sentimos o desconforto de uma afetação. Em um segundo momento nos aquietamos, ao resgatarmos todo arcabouço de categorias que colocam aquela alteridade em lugar preciso no mundo de nossa própria fabricação. Utilizamos nossa ontologia para destituir qualquer poder de afetação da alteridade.

Na perspectiva de Levinas (1980/2015) a ética é o potencial da abertura à alteridade. Por este motivo, a ontologia seria um obstáculo à ética como abertura para além do que se coloca como uma imagem de si no outro, pois a ontologia é a via de acesso ao ser que termina invariavelmente reduzindo o Outro<sup>23</sup> ao mesmo. Ontologia é o mecanismo tipicamente

---

<sup>21</sup> “*Dans tout psychanalyste, il y a un élève d’Aristote*” (Lacan, 1978, P. 23).

<sup>22</sup> Em nosso entender, é a este fato que Lacan pretende indicar quando afirma que todos seus pacientes foram alunos de Aristóteles. Segundo Goldenberg (2017), isto refere-se à fé inabalável dos pacientes nas essências. Poderíamos completar, que é a crença numa essência que pode se completar, na plena realização de uma totalidade. Neste sentido, o trabalho clínico na psicanálise consiste em furar, fazer corte nestas certezas.

<sup>23</sup> Outro em Levinas possui um sentido radicalmente diferente do Outro lacaniano. Refere-se à possibilidade ou impossibilidade de se ter acesso à radicalidade da alteridade que nos transcende. O tema comum dos dois autores é o eu como impeditivo de qualquer experiência de alteridade, como aquela instância que só dá acesso a um duplo de cada um, via processo de identificação. Levinas chama este processo de ótica e Lacan tematiza através do

ocidental através do qual, ao lidarmos com o outro, cada qual assimila na totalidade de seus esquemas, qualquer índice de alteridade ou fratura que remeta a um fora. Através da ontologia qualquer diferença é subsumida pelos esquemas teóricos forjados no ocidente que estão difundidos nas formações culturais. Por isso a ontologia tem o efeito de obstruir a ética. Toda ontologia tem uma relação com o poder, pois possui um efeito performático, de tirar o ente do silêncio, constituir mundos, excluir outros, criar limites entre dentro e fora, por fim, criar totalidades que a tudo subsomem, capturando qualquer índice de diferença. Ontologia é o lugar da força, da moral e da guerra, pois ela tem o poder de impor uma forma.

Para Levinas (1980) a ontologia forma esta face violenta do ser que se manifesta na guerra, e que advém do conceito de totalidade que domina a filosofia no ocidente. Assim, a ontologia é o movimento dialético que o ser realiza sobre si mesmo. O ser forma uma interioridade absorvente com um grande poder de redução, ou seja, uma constante redução da alteridade ao mesmo: “*El ser es único, total, interior y siempre el mismo*” (Costa, 2009, p. 90). A ontologia formaria uma espécie de *exercício domesticador realizado pela substância* que tem a função de tamponar todo o intervalo do nada no exercício do ser como totalidade ontológica.

Essas afirmações de Levinas (1980/2015), de que a ontologia é o lugar da guerra e de que o ser possui uma face violenta, se insere no fio histórico que vai desde a sanha dos impérios em civilizar bárbaros com a luz de seus conhecimentos, até as discussões contemporâneas sobre neocolonização epistemológica. Assim, por exemplo, Tobie Nathan (1996a, 1996b) denomina de combate epistemológico, quando por meio de teorias ocidentais, que ele denomina de “pensamento branco”, se intervém em pessoas não ocidentais. O autor afirma que “uma psicoterapia é uma verdadeira guerra conceitual: um conflito cuja resolução é a adesão a uma teoria” (p. 27)”. Neste sentido, discutir os comprometimentos ontológicos de uma teoria também é refletir sobre a pertinência de usar uma teoria de origem europeia em outros contextos culturais. É sempre necessário problematizar os fundamentos das teorias que orientam mesmo a melhor dentre as boas intenções.

Existe uma relação entre ontologia e a questão do poder. Ao retirar os entes do silêncio do nada, uma teoria produz ontologia. Compreender sempre é mover-se num horizonte de pré-compreensão do ser. No pensamento levinasiano, ao compreender realizamos uma submissão daquilo que se apresenta como estranho aos esquemas de nossos aparelhos de captura. Os seres

---

estádio do espelho. Uma das faces do estatuto ético da psicanálise é o fato de que problema do acesso à realidade do semelhante é um problema primeiro, vindo em segundo lugar o problema do acesso à realidade.



e os mundos que são singularidades diferentes entre si, ao serem arrastados para um horizonte comum de compreensão, terminam em estabelecer uma comunidade ontológica de significado, que opera como uma comunidade ontológica de destino. E isto se dá mesmo que a unidade de ser que os reúne seja uma unidade analógica (Costa, 2009, p. 90)

Na ótica levinasiana, e isto é de suma importância para o presente estudo, o ser que se apropria do ser desde o ser, reduzindo o Outro ao mesmo se chama *eu* (ego). A tradição ocidental está toda assentada em um *eu* que pode, pensa e sabe<sup>24</sup> e que coloca o *eu* no papel de fundamento mediador na relação com o Outro. Neste sentido a filosofia ocidental é uma *egologia*. Contra esta egologia, Levinas propõe o que denomina uma nova economia do ser, uma ética, sendo esta ética essencialmente crítica da liberdade e da autonomia que “cada *eu*” pode ter diante de uma alteridade.

Bom, a tradição metafísica provavelmente irrompe na psicanálise de vários modos, certamente ainda não todos localizados pelo trabalho de crítica<sup>25</sup>. Mas é importante para a história do movimento psicanalítico a função central que assume a figura teórica do *eu* no início da *démarche* lacaniana. É contra a metafísica presente nesta teorização que Lacan (1948/1998) entra na cena psicanalítica propondo o *eu* como produto de uma alienação primordial no olhar do outro, sede de todas as posteriores alienações e matriz de toda identificação. E é contra esta metafísica, em nosso entender, que Lacan vem a propor a teoria e a ética do desejo como antídoto. Basta ver que em seu texto mais importante sobre técnica, Lacan (1958/1998) justamente aborda a ideia de que o analista não deve se orientar pelo seu ser<sup>26</sup>.

Outro motivo que torna imprescindível discutir a ontologia é o problema ontológico presente na linguagem, pois produzimos ontologias ao falar. A consequência do segundo aforismo do poema de Parmênides<sup>27</sup>, que afirma que ser e pensar são a mesma coisa, é de que tudo aquilo que pode ser pensado e, portanto, dito, tem como condição lógica a anterioridade de sua existência. Por isso a linguagem tem o efeito performático de tirar o ente do silêncio do nada. As línguas derivadas do latim e do grego são regidas pelo verbo ser e são as línguas do pensamento metafísico (Stein, 2011). No português, a palavra “*é*” está em toda parte e sempre afirma algo do ser. Ao mesmo tempo ativa o sentido absoluto, o fato de existir algo sobre o

<sup>24</sup> O encaminhamento que pretendemos dar a seguir é o da importância da experiência da finitude, no poder, no pensar e no saber na constituição de uma abordagem ontológica do homem.

<sup>25</sup> E certamente a psicanálise lacaniana não está livre desta tarefa.

<sup>26</sup> Em “*A direção do tratamento e os princípios de seu poder*” (Escritos). Para uma terapêutica esta é uma afirmação surpreendente. Pretendemos abordar esta questão no quarto capítulo.

<sup>27</sup> Da Natureza. Tradução de Gabriel Trindade Santos (2002).

fundo do nada, e prepara um lugar para o predicado que possa vir a seguir. Assim, por exemplo, quando Lacan (1958/1998, p. 628 e 629) afirma que “o desejo é a metonímia da falta-a-ser<sup>28</sup>”, a palavra “é” já determina um discurso ontológico no enunciado. De acordo com Balmès (2002), Lacan sabia que o ser está presente nas línguas europeias. Esse seria o motivo, segundo o autor, do duplo movimento, de colocar em jogo o ser, e procurar se escapar de modo quase desesperado de suas formulações filosóficas. A ontologia está presente no nosso pensar e no nosso falar. Neste sentido, qualquer discurso teórico, construído no seio das línguas ocidentais que são regidas pela verbalidade do ser produzem ontologias, como discursos sobre o que as coisas são ou não são.

### 1.3 As propostas dos autores que evidenciam o problema

Como exemplo de uma autora que reconhece os problemas ontológica da psicanálise, David-Ménard (2001) propõe o estudo das formas de negação como um encaminhamento para esta questão. De certo modo reconhece que não é possível prescindir da discussão sobre ontologia ao propor como uma tentativa de saída da ontologia uma reflexão filosófica sobre a negação. Pergunta a autora se poderia haver um denominador comum entre a abordagem filosófica da questão do ser, a abordagem lógica da questão da existência e a abordagem psicanalítica da questão do real e sugere articular estas abordagens pelo exame do que é um julgamento. Deste modo propõe uma aproximação entre o texto sobre “*A negativa*” de Freud e o uso das grandezas negativas na lógica de Kant<sup>29</sup>. Mas a autora salienta que para nenhum dos autores a negação desempenha uma função ontológica e que é justamente pelo estudo do poder da negação que é possível definir uma certa distância da ontologia<sup>30</sup>.

Segundo David-Ménard (2001) o que caracteriza a abordagem freudiana da negação e sua especulação sobre o julgamento de existência é que Freud jamais relaciona a negação com um não-ser, mas com a diferença entre ser excluído e existir. Já o que caracteriza a abordagem de Kant é que o autor desenvolve a ideia de que toda a metafísica sobre a realidade dos objetos exteriores é uma crença que é apoiada por alguma forma de negação. O que os aproxima é

<sup>28</sup> A falta-a-ser será abordada no capítulo quarto.

<sup>29</sup> Trabalhado em “Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas na filosofia” de 1763 e “Crítica da Razão Pura”.

<sup>30</sup> Justamente questionamos a autora neste ponto. As discussões sobre a função do juízo de atribuição e do juízo de existência e o poder de criação de mundo da atividade de negação, em que campo se inseririam senão na ontologia.

pensar o julgamento para além de sua função meramente judicatória. Há qualquer coisa de criação na negação. Segundo a autora, Freud demonstra o caráter ambíguo, mas criativo da negação ao trazer para a discussão a duas formas de julgamento, o julgamento de atribuição e o julgamento de existência. Também em Kant há uma articulação entre a negação e o julgamento da existência, porém, em ambos os casos, a questão da decisão sobre a existência supõe uma passagem crítica pelo regime alucinatório do pensamento.

David-Mènard (2001) afirma que quando Kant reflete sobre as ilusões ou delírios que habitam o pensamento humano, ao analisar as relações do pensamento com a realidade externa, utiliza o mesmo tipo de distinção que Freud utilizou para caracterizar as várias formas de negação da castração. Em Freud as diversas experiências de negação da castração segundo as estruturas clínicas formam diversos modos de certeza, e portanto, diferentes modos de relação com a realidade.

Deste modo, David-Mènard (2001) propõe analisar as diversas formas de negação da realidade externa, para poder diferenciar os modos de negação que convém dos modos de negação que não convém. Segundo a autora, deveríamos abandonar a ilusão de que através da evidência é possível uma via direta para o estabelecimento do que é a realidade e que devemos realizar uma travessia das tentações produzidas pelas ilusões provenientes das negações mal colocadas. Assim, seria possível encontrar o puro jogo negativo e a partir disto localizar as exclusões primordiais. Através destas, é posto para fora do campo da dúvida a existência dos objetos exteriores. O que a autora propõe é um modo de pensar as relações do homem com a realidade como uma relação indireta e baseada na análise lógica das negações. A autora afirma isto baseada na ideia de conflito real em Kant e propõe um discurso que afirma o poder criativo da negação, de modo que a negação age sobre o que existe, determinando o existente. Ressalta que este pensamento se baseia em uma nova operação algébrica que através de um conflito de forças, cria uma nova forma de negação que não elimina o ser, mas acaba determinando no real um correlato objetivo.

Nancy e Lacoue-Labarthe (1973/1991, p. 137, [Grifo dos autores]) afirmam que o inconsciente freudiano e as teorizações lacanianas sobre a letra no inconsciente guardam uma dignidade ontológica: “Trata-se, por certo de uma ontologia *negativa*. É um buraco que designa o centro”. Este buraco determina um contorno que marca o trajeto de um ontologia no qual o ser falta: “Uma ontologia aberta [...] para uma hiância que oculta seu fundo, mas deixa cercar seu contorno”. Os autores lembram que a metafísica sempre quis ter seu próprio conceito numa

linguagem que lhe fosse própria: este conceito se estabeleceu como o ser. Mas a língua que o suporta é uma língua esburacada que divide a superfície do ser. A língua opera através de uma inarticulação fundamental, que é o regime pelo qual opera esta ontologia da psicanálise que os autores consideram inédita. Ressaltamos que estes autores, no momento em que qualificam a ontologia como negativa, ressaltam outra característica fundamental: o fato de esta ontologia ter seu trajeto marcado pelo contorno dos buracos. Isto é, os buracos convocam uma ontologia que além de negativa opera pelas bordas.

Leguil (2013) e Dunker (2017b), sustentam que a ontologia com a qual Lacan rompeu explicitamente foi a metafísica aristotélica que orienta o ser a partir do Supremo Bem, uma ontologia que desemboca em uma determinada deontologia ao assinalar no existente um ser a cumprir, uma essência a realizar. Se rompeu explicitamente com esta ontologia, resta delimitar com quais ontologias poderia Lacan dialogar. Um momento interessante em relação ao posicionamento de Lacan, foi quando abordou o assunto no seminário XI, momento em que foi diretamente interrogado sobre sua ontologia.

Nestas passagens o autor deixou algumas pistas sobre possíveis encaminhamentos e podemos afirmar que, este seminário, longe de trazer uma solução sobre o tema, ao contrário, coloca diversas questões. Lacan (1964/2008) afirmou de saída que há uma analogia entre a estrutura de hiância como a característica fundamental do inconsciente freudiano de que tratava na abertura deste seminário e a função da falta nas teorizações anteriores sobre o desejo. Disse que “é mesmo de uma função ontológica que se trata esta hiância” (p.36) do inconsciente. Posteriormente, considerou “a hiância do inconsciente [...] pré-ontológica” (p.37) e afirmou que o inconsciente tem o caráter “de não se prestar à ontologia”, pois não é “nem ser nem não-ser, mas é algo de não realizado” (p. 37). A seguir afirma que o “que é ôntico, na função do inconsciente, é a fenda (p. 38)” e que o “estatuto do inconsciente tão frágil no plano ôntico, é ético” (p. 40). No entanto, mais adiante, por fim afirma: “certamente, tenho minha ontologia – por que não? – como todo mundo tem, ingênua ou elaborada” (p.76).

Estas passagens, de modo algum esgotam o problema concedendo um estatuto ético para o inconsciente. Como foi possível observar, Lacan admite que não é possível operar sem uma ontologia, mesmo que esta seja irrefletida. Agora, as afirmações deste seminário geram questões, pelo modo disperso como são tratadas, pois Lacan afirma na mesma lição que a estrutura de hiância do inconsciente tem uma função ontológica, que é pré-ontológica e que é

ôntica. Uma hipótese é que aqui, Lacan busca cercar a questão no âmbito de diferença ontológica em Heidegger. De qualquer modo, como salienta Balmès (2002, p. 11), Lacan:

No deja de hablar del ser, teje incesantemente sus términos con referencia al ser. Con entusiasmo o reticencia, con neutralidad, fingida o no, con ingenuidad más o menos sincera, rabia, vergüenza y burla, o resignación. Pero sin pausa. Ya sea que hable en contra o a favor, con la apariencia de no rozar siquiera el tema, a pesar de todo, hay en ello para él una necesidad ineludible<sup>31</sup>.

Esta citação demonstra que para Lacan os problemas ontológicos são incontornáveis. Entretanto, Balmès (2012) coloca a questão: o ser é incontornável apenas para Lacan, ou é também para todo aquele que pretende se sustentar teoricamente no campo da psicanálise? Esta é uma pergunta fundamental. De qualquer modo, o autor ressalta que não há como ler os seminários e escritos sem encontrar um uso multiforme do vocabulário do ser, durante muitos anos e sem o menor sinal de desvalorização. Além do mais, a maioria dos conceitos que um analista lacaniano põe em prática se definiram neste contexto. E o autor afirma ainda que, a ideia de que em psicanálise o ser do sujeito está em jogo desde o começo é uma fórmula que Lacan nunca renunciou em todo o seu ensino. O ser serve de fundo para várias definições construídas em diferentes momentos de sua trajetória, sobre os significantes fundamentais, as apostas e a meta de uma análise<sup>32</sup>.

De acordo com Balmès (2012), embora em constante diálogo com o discurso do ser, não há uma ontologia de Lacan. Todavia, segundo o autor, as coisas que Lacan disse do ser abrem caminho para fazer uma crítica à ontoteologia diferente da desconstrução efetuada por Heidegger e os heideggerianos, pois a psicanálise não pertence à filosofia, mas se apoia nela e às vezes a interpela radicalmente. No Brasil, não obstante a majoritária negação do problema no campo, dois autores críticos se destacam em suas propostas para abordar o problema da ontologia: Dunker (2007, 2017a e 2017b) e Safatle (2006 e 2007).

Dunker (2007) ao apresentar o cenário sobre o posicionamento do campo psicanalítico sobre o tema<sup>33</sup> tendo como critério a relação de cada posição com a realidade, fala de dois

<sup>31</sup> “Não deixa de falar do ser e tece incessantemente seus termos com referência ao ser. Com entusiasmo ou reticências, com neutralidade fingida ou não, com ingenuidade mais ou menos sincera, raiva, vergonha com gracejo, ou resignação. De qualquer modo sem pausa. Que fale contra ou a favor, com aparência de sequer tocar o tema, apesar de tudo, há nisso para ele uma necessidade indelével” (Tradução nossa).

<sup>32</sup> Afirmção importante de Balmès (2012) é que isto vale também no momento do uso da linguagem muda dos matemas, porque necessariamente essa se duplica na linguagem analítica ou mesmo filosófica.

<sup>33</sup> O autor apresentou um mapa do campo psicanalítico de modo geral, não apenas no âmbito da orientação lacaniana.

grupos que tocam o problema da ontologia. O primeiro posicionamento, que denomina *refundacionismo*, considera a psicanálise como a instauração de uma experiência onde o problema da realidade é abordado pelas vias de uma ontologia regional, tendo em vista a regionalidade singular de certos tipos de constituição subjetiva que a prática da psicanálise daria acesso. Aqui se enquadrariam os autores que investigam as experiências primitivas do desenvolvimento do psiquismo. O segundo posicionamento se situa no campo de orientação lacaniana e é a proposta de Safatle (2006 e 2007) que propõe uma *ontologia negativa* a partir de uma releitura crítica da obra hegeliana.

A proposta da ontologia negativa é pensar a ontologia fora da lógica da identidade e da substancialização. Se baseia, de acordo com Dunker (2007, p. 226) no fato de que “os modos de subjetivação da clínica lacaniana são fundamentalmente estruturas de reconhecimento de uma negação ontológica que se manifesta de maneira privilegiada na confrontação entre sujeito e objeto”. O autor lembra que a oposição que se costuma estabelecer no campo psicanalítico é contra um “ontologismo positivo, reificador e essencialista” (p. 227). Sugere que a ontologia seja pensada de um modo negativo, apoiado na noção de síntese disjuntiva entre o que seria uma vertente epistêmica e uma vertente ética da psicanálise. Discutir a ontologia, segundo o autor, poderia fornecer uma perspectiva crítica alternativa aos modos consagrados de interpretar Lacan, de que haja um kantismo lacaniano ou uma ontologia da estrutura.

Safatle (2007) argumenta que é preciso discutir a ontologia para que a psicanálise não fique à mercê dos valores adaptativos de cada época, assim como é necessário pensar que ontologia interessaria à psicanálise e poderia servir aos propósitos da direção do tratamento. Ao contrário de Goldenberg (2017) para quem Lacan teve o cuidado de não tomar seus conceitos em um sentido ontológico, o autor afirma que Lacan buscou tratar ontologicamente a metapsicologia freudiana forjando uma articulação complexa entre clínica e ontologia. Safatle considera a metapsicologia como um núcleo invariável de conceitos que orientam a clínica e defende a hipótese de que o projeto lacaniano consistiu em dotar a metapsicologia de um estatuto ontológico que se situa para além do estruturalismo.

O encaminhamento deste autor é propor a já citada ontologia negativa. Safatle (2006 e 2007) parte da noção da dialética negativa de Adorno, que consiste em pensar o advento de uma síntese não totalizante e aborda a ontologia na psicanálise por meio do conceito de pulsão<sup>34</sup> ao

---

<sup>34</sup> Lacan (1959-1960/2008) considerou a pulsão uma noção ontológica central, um ponto em que a metapsicologia se entrelaça necessariamente com uma ontologia.

demonstrar que a noção de pulsão de morte aparece na psicanálise como um princípio que não se deixa capturar em um protocolo de ordenação. Desse modo, seria possível propor uma ontologia fundada “na negação como manifestação da essência” (2006, p. 320), ou seja, uma “ontologia não mais como regime de discursividade positiva do ser, regime que ao ser posto, tende a normatizar o campo da *práxis* ao determinar a priori a configuração de suas possibilidades” (2007, p. 175). O propósito do autor é que a ontologia negativa tornaria possível pensar um regime de existência que suporta o bloqueio do esgotamento do ser em uma determinação positiva.

Dunker (2007) afirma que a ontologia negativa não precisa ser uma abordagem independente das demais, mas teria a função de manter o potencial crítico ao analisar os diferentes modos de estabelecer a relação do sujeito com a realidade. Em outro texto, Dunker (2017b,) propõe pensar a ontologia não como fundamento dogmático de uma teoria, mas como um trabalho de exercício crítico sobre as soluções metafísicas desta teoria. Afirma, com justa razão, que não há nada mais metafísico do que decretar o fim da ontologia e que em Lacan não há uma ausência de ontologia, mas, e neste ponto está de acordo com Safatle, uma *ontologia negativa*. Afirma que é necessário explicitar os compromissos ontológicos da psicanálise pois desdenhar dos problemas de fundamentação apoiado na autoridade dos textos é característica da metafísica mais dura. O autor lembra que o problema das soluções metafísicas consiste em que, ao operar processos de naturalização e essencialização, cedo ou tarde estas soluções cristalizam comprometimentos na forma de efeitos de poder e bloqueio da crítica. Existe uma relação imanente entre ontologia e política, pois existe uma articulação discursiva que envolve as teorizações sobre a natureza das coisas e as teorizações sobre os costumes num mesmo programa político. Afirma:

Em linha geral, os problemas ontológicos são incontornáveis seja para a ética, para epistemologia ou para a lógica, mas mais ainda quando se trata de política e de crítica da ideologia. Eles se infiltram nas afirmações mais simples e nas premissas mais indiscutíveis de qualquer discurso. Portanto, não se trata de eliminar a ontologia por decreto, aliás, como fazem as piores metafísicas, como a do positivismo ingênuo, mas de saber qual ontologia para a psicanálise (Dunker, 2017b, p. 5).

Segundo Dunker (2017b), para abordar o problema da ontologia, é uma pré-condição epistemológica desconstruir o mito de que o que poderia haver de metafísico na psicanálise seria a má importação de conceitos de um campo externo, pois os problemas ontológicos têm como característica serem transversais aos territórios das disciplinas. Por outro lado, não é

através da análise dos conceitos em sua pureza que se poderá verificar se estes são ou não metafísicos, mas analisando a articulação entre a formulação dos conceitos e a lógica que os tornou possíveis e necessários.

Dunker (2017a, 2017b) propõe duas perguntas orientadoras para a abordagem da ontologia na psicanálise: qual a metafísica que a psicanálise precisa criticar em si mesma e que tipo de crítica à metafísica interessa à psicanálise? Do mesmo modo, propõe quatro estratégias de abordagem da ontologia, que são as perguntas: que tipo de fundamentação é empregado? qual a relação entre ser e linguagem? que tipo de formalização lógica se aplica ao sujeito e que concepção de tempo está implícita na teoria? O plano geral da crítica à metafísica seria retomar o que foi excluído para que as soluções metafísicas se constituíssem como tal.

Ainda é preciso mencionar o artigo de Moura (2017), que abordou o tema da ontologia propondo um diálogo com Heidegger, afirmando que o inconsciente lacaniano não é ético apenas por sua natureza linguística, mas também por sua natureza ontológica. Relembrando que Lacan, ao mesmo tempo afirma que o inconsciente não se presta à ontologia e que foi cercado em uma estrutura de manifestação temporal, a autora pergunta como seria possível falar em tempo sem falar em ontologia? Por fim, propõe a pergunta sobre que tipo de relação o ser-para-a-morte heideggeriano em sua perspectiva temporal e ontológica teria com o estatuto ético do inconsciente.

Estabelecido por estes autores a importância de se discutir problemas relativos à ontologia na psicanálise, gostaríamos de colocar a seguinte questão: a utilização da palavra negativa posta ao lado de ontologia é uma estratégia interessante? Ontologia negativa contra uma ideia de ontologia que trabalha com parâmetros positivos de objetivação não inscreve a discussão na segurança metafísica do par do tipo posição e oposição? Este posicionamento não deixa a questão demasiadamente presa à uma linguagem da álgebra? Ao conduzir a questão por este caminho a discussão não desembocaria necessariamente nos impasses relativos à presença ou ausência de um referente positivo para o significante? O positivo e o negativo, o ser e o não-ser, o ente e o nada, a possibilidade de apreensão da essência ou sua impossibilidade? Conceitos como a pulsão, o inconsciente, devem ser abordados pela mesma via negativa do que os aforismos lacanianos referentes à não existência da mulher e da relação sexual? Heidegger (1946/1991) salienta que, como consequência da metafísica, sempre que não conseguimos circunscrever aquilo de que discorremos em termos objetivos, recaímos automaticamente no correlato oposto, no negativo e na negação. Em nosso entender, ao falar em ontologia negativa



apenas nomeamos o atributo mais marcante dos fenômenos que se apresentam na clínica psicanalítica, que é o de suas manifestações no modo da negatividade.

Se considerarmos que existem diversos modos de negatividade, correríamos o risco de sob a rubrica do negativo colocar no mesmo plano de equivalência a não-existência, a não-totalidade e a ausência de atributos específicos. E ao estabelecer um campo de oposição binária entre o positivo e o negativo, deixaríamos de fora todo um campo de fenômenos, que por serem frágeis em sua consistência não deixam de se dar no plano do ser, como são os limites, os contornos e as insistências temporais. A negatividade da proposta se dirige à impossibilidade de inscrever a ontologia em protocolos objetivos de ordenação. Inspirada na incompletude da síntese não totalizante o negativo aqui é a negação da totalidade. Mas carrega o perigo de confundir com outras ordens de negação, como a do juízo de existência, pois o termo negativo não diferencia o tipo de negação a que se refere<sup>35</sup>.

A crítica que Rosenzweig<sup>36</sup> realiza ao pensamento da totalidade é opor ao pensamento algébrico presente na dialética hegeliana, da operação de síntese entre o positivo de uma tese e o negativo de uma antítese, uma lógica assentada no cálculo correlacional. Se no pensamento hegeliano duas teses opostas produzem a positividade de uma síntese isto significa uma grande máquina de captura. Nunca uma negatividade permaneceria em sua pura diferença enquanto tal. Já com o cálculo correlacional, pode-se explorar múltiplas possibilidades em um diagrama de dispersão, dos diversos graus de correlação que podem manter as variáveis. Esta seria uma estratégia interessante para se explorar toda a rede de tensões criadas entre um polo positivo e um polo negativo, que não são anulados em sua diferença através de uma subsunção, mas que mantém sua existência na tensão da diferença. Deste modo, de acordo com Costa (2009), se pode pensar na correlação entre os polos distintos em uma situação de diversidade, evitando assim a redução dos diversos polos entre si. Essa poderia ser uma estratégia interessante para pensar a força do paradoxo presente em expressões como falta-a-ser, ou para pensar o regime de existência do significante que se define como a presença equívoca de uma ausência, ou a presença de uma pura diferença.

---

<sup>35</sup> Por último, usar o termo negativo como predicado de uma discussão ontológica não seria um modo de ceder com as palavras? E por outro lado, não nos deixa à mercê de críticas como as de Deleuze e Foucault? Este último, na *“Introdução à uma vida não fascista”*, prefácio ao *“Anti-Édipo”*, aconselha a abandonar todas as categorias negativas. É preciso lembrar que o inconsciente é o campo larvar do não-realizado, nem ser nem não-ser.

<sup>36</sup> Autor de *“Estrela da Redenção”*, uma influência marcante no pensamento de Levinas (1980) e citado logo no início de *“Totalidade e Infinito”* como presente no pensamento da obra.

Abordar o problema, considerando a “negação como manifestação da essência”, como propõe Safatle, (2006, p. 320) não seria incorrer no risco de tratar os problemas ontológicos como um correlato diametralmente (poderíamos dizer algebricamente?) oposto à Οὐσία (substância) aristotélica? Não se deixar capturar em protocolo de ordenação, como propõe este autor, é o que desde a crítica heideggeriana à metafísica, significa ontologia. No âmbito da diferença ontológica proposta por Heidegger, tudo aquilo que puder ser ordenado em protocolos objetivos se refere ao plano do ôntico, não ao plano ontológico do ser. E além do mais Heidegger (1927/2012, p. 783) salienta que a ontologia já fez um abundante uso do não, tratando o não como se fosse uma coisa simples e pudesse ser entendido por si mesmo:

Porque toda a dialética se refugia na negação, sem a fundamentar ela *mesma* dialeticamente e também sem mesmo poder sequer estabelecê-la *como problema*? Por acaso já foi posto alguma vez como problema a origem ontológica da negatividade e foram previamente buscadas as condições sobre cujo fundamento se pode propor o problema do não e da sua negatividade e de sua possibilidade? E onde devem ser encontradas senão na elucidação temática do sentido de ser em geral?

Por este motivo gostaríamos de realizar a tentativa de utilizar elementos do programa de Heidegger nesta discussão. Heidegger, ao analisar as estruturas fundamentais da existência do homem, propõe abordar a pergunta pelo ser através das bordas, por aquelas superfícies do ente que somos cada um de nós, que possuem uma estrutura vinculante e que estão, por assim dizer, na fronteira com a dimensão do ser. Este é um tema importante na psicanálise, a função de borda dos litorais. A psicanálise nos mostrou a importância da abordagem pelas superfícies, pois só se pode *abordar* o buraco por suas bordas.

#### 1.4 Porque abordar a ontologia pela teoria do desejo?

O desejo, de acordo com Freud (1900-1901/1996, p. 639 [Grifo do autor]), é a marca teórica que indica o “*nosso* inconsciente”, isto é, o inconsciente da psicanálise. O que diferencia uma noção apenas descritiva de inconsciente como oposto à consciência é o inconsciente das “forças incontroladas e indestrutíveis do espírito humano” que são reveladas pelo desejo no sonho.

No período em que aderiu às teses estruturalistas, Lacan construiu sua teoria do desejo, mantendo um ativo diálogo com o discurso do ser. Beividas (2000) sustenta que depois desta época houve um abandono prematuro da fase de formalização do inconsciente com as teses linguísticas em função da adesão à topologia e aos matemas. Segundo o autor, houve um abandono da formalização linguística sem que se pudesse tirar o máximo partido deste arcabouço metodológico, e sem ainda haver uma instrumentalização geral do campo pela topologia. Teria ficado, portanto, como herança deste salto uma espécie de vacância conceitual. Balmès (2012) ressalta que cada momento de uma obra conserva seu valor intrínseco. É neste sentido, que neste período de adesão ao estruturalismo, se destaca a questão acerca do uso do vocabulário ontológico por Lacan.

No seminário sobre “*O desejo e sua interpretação*” Lacan (1958-1959/2016) utilizou abundantemente o vocabulário ontológico. Neste seminário afirmou que discorria por meio de conceitos filosóficos por não encontrar nada melhor no momento. Mesmo que tenha posteriormente usado outros campos do conhecimento para os seus propósitos teóricos de formalização, o autor afirmou que apesar de todas as transformações em sua obra, estas transformações são diferentes modos de dizer o mesmo. Neste sentido nos perguntamos: o que ficou sedimentado na teoria de compromissos ontológicos deste período? Período este em que pela adesão de teses estruturalistas se buscou abrir mão dos pressupostos naturalistas na psicanálise. Estes compromissos são posicionamentos críticos ou soluções metafísicas de encobrimento? Que importância clínica guardam as diversas estratégias de abordagem da ontologia utilizados por Lacan? É o questionamento sobre as decisões ontológicas estabelecidas neste período que se inscreve a questão desta pesquisa.

Juranville (1987) ressalta que a teoria do inconsciente no discurso analítico desemboca numa teoria do desejo inconsciente e afirma que o discurso filosófico produz uma concepção do ser como desejo. O desejo está em cena quando se trata das teorizações psicanalíticas do inconsciente, como podemos verificar na seguinte citação: “O inconsciente [...] é o sujeito, enquanto alienado na sua história, no nível em que a síncope do discurso se conjuga com seu desejo” (Lacan, 1964/2008, p. 34). Lacan (1958-1959/2016) afirmou que Freud restaura ao desejo um lugar central na existência humana. Citou Espinosa (2007, p. 233) no início do seminário sobre “*O desejo e sua interpretação*” quando este afirma que “o desejo é a própria natureza ou essência de cada um”. De acordo com Juranville (1987) o desejo é o resultado ontológico da entrada do significante no homem. Por isso é possível afirmar que a teoria do desejo tem dimensões que requerem serem analisadas em sua possível valência ontológica.

Quando Lacan (1964/2008) apresenta o inconsciente freudiano ressaltando a estrutura de hiância, afirmando que o inconsciente possui uma fragilidade ôntica e que a fenda desta hiância tem uma função ontológica, ele afirmou haver uma analogia entre a hiância na teorização do inconsciente com a falta na teorização do desejo<sup>37</sup>.

Balmès (2002) afirma que houve um debate com Heidegger na época de formalização, do que Juranville (1987) denominou teoria do desejo. Neste período, Lacan veicula construções que arrastam o ser consigo. A referência ao ser, de acordo com Balmès (2002), foi uma fórmula que Lacan jamais renunciou e nem pode encontrar outra melhor. Esta fórmula serviu de pano de fundo a diversos momentos cruciais de formalização da obra, e tanto os significantes fundamentais como as apostas e a direção do tratamento foram construídas em um tensionamento com o ser. De modo mais específico, a teoria do desejo se definiu nestes termos, e mesmo quando passa pela decepção do fantasma, e posteriormente, de forma mais radical pelo *objeto a*, a resposta continua sendo formalizada em termos de ser. O *objeto a* foi chamado por Lacan como o único *Dasein*<sup>38</sup> da psicanálise.

Se o uso do vocabulário do ser é um fato, portanto, incontornável, argumenta Balmès (2002), mais prudente seria que os analistas saibam como isto ocorre, e quais são as consequências ontológicas. Não é possível tomar o ser como algo óbvio no interior da teoria. Em nosso entender não basta tomar a proposição do seminário VII de uma ética centrada no desejo e com isso afirmar o estatuto ético do inconsciente e anular a força de todos os problemas ontológicos levantados no seminário anterior.

Lacan (1958-1959/2016), no seminário VI, diz textualmente que o sujeito, este pelo qual uma análise pode intervir, só se sustenta na cadeia articulada de um discurso. E o discurso, por sua vez, só se sustenta em um suporte, sendo este suporte justamente, o ser. Há diversos motivos para abordar o problema da ontologia em psicanálise pelo fio condutor da teorização lacaniana do desejo. Esta teoria, que se tornou o horizonte ético da psicanálise foi construída com um vocabulário ontológico, como é possível observar em diversas passagens do seminário VI, como quando o autor afirma que “o desejo trata da relação do sujeito com o ser” (p.517). O desejo é proposto como o conjunto de coordenadas que orientam o clínico em suas intervenções:

---

<sup>37</sup> A natureza desta analogia entre a hiância do inconsciente e a falta no desejo é algo que requer ser precisado. Tratar-se-ia de uma analogia de atribuição ou de uma analogia de proporcionalidade? Poderíamos acrescentar, ainda o furo na pulsão. Estas três figuras da finitude no homem convocam a tarefa de esclarecer a quais problemas clínicos cada qual visa responder.

<sup>38</sup> Como veremos adiante é um termo fundamental da ontologia heideggeriana.

[...] neste uso [da noção de desejo], supomos, sem saber certo número de coordenadas que são sempre as mesmas, sem conhecê-las o pensamento escorrega sempre um pouco mais para a direita, sempre um pouco mais para a esquerda, aferra-se à relações mal definidas (Lacan, 1958-1959 /2016, p.190).

O desejo é o que permite o analista se situar em referências ontológicas diferentes do que o seu sistema de valores, pois funciona como aquela constelação com a qual se orientar. Pois, afirma Lacan (1958-1959/2016, p. 513), que “esse desejo é o ponto central, o pivô de toda a economia com que lidamos na análise”. Argumenta que se o analista quiser se guiar por algum critério de realidade, a realidade inevitavelmente será sempre a do *eu* do analista. Neste sentido, afirma que um clínico bem orientado pelas coordenadas da teoria do desejo, pode conduzir um tratamento e seja lá qual for a posição subjetiva ou o quadro psicopatológico de seu analisando, isto é, por mais distante que seja de sua própria estrutura egóica, o analista pode manter laços de respeito e fraternidade com o analisando, pois a matéria com que vai lidar é apenas uma variação dos mesmos elementos da constelação que posiciona qualquer sujeito no mundo. Lacan (1958-1959/2016, p. 437) também afirma que “para nos orientarmos em nosso trabalho de analistas, precisamos, nada menos, que fazer referência ao ser”.

A teoria lacaniana afirma que o desejo é a metonímia da falta-a-ser. Em um texto a respeito da técnica em psicanálise, “A Direção do Tratamento e os Princípios de ser Poder”, Lacan (1958/1998) propõe a falta-a-ser como a política da psicanálise. Política esta que orienta a estratégia da transferência e a tática da interpretação. Esta proposição, que usa uma metáfora militar de posicionamento, ocupação e deslocamento no espaço, deveria levantar perguntas a respeito da ontologia, pois subordina a direção do tratamento à uma posição ontológica. Do mesmo modo, o autor afirma que a falta-a-ser é lugar onde se desenrola toda a paixão da neurose, ou seja, a falta-a-ser é apresentada aqui como fundamento, ou seja, como uma instância de anterioridade em relação aos fenômenos psicopatológicos.

Ora, ao propor esta expressão composta, a falta-a-ser, Lacan deixa explícito a subordinação da política da psicanálise a uma noção construída a partir do vocabulário ontológico. A política da falta-a-ser é muito citada no campo, mas está longe de ser auto evidente. É uma destas noções que surpreendem quando surge e que, pelo desgaste do uso produz uma certa opacidade com sua concomitante transformação em algo aparentado ao clichê. E não deixa de ser curioso esta noção ser citada sem maiores estranhamentos em um campo onde se tornou comum afirmar que não é preciso discutir ontologia. Resulta que de

tempos em tempos é necessário abrir estas noções e tentar entender a trama conceitual na qual foram construídas<sup>39</sup>, para que se possa extrair dela a gravidade das consequências e o peso das decisões tomadas.

No momento da construção da teoria do desejo, é preciso recordar que, de acordo com Balmès (2002), muitos conceitos centrais e significantes fundamentais foram forjados com o apoio de Heidegger. Mesmo que Lacan tenha se diferenciado publicamente de Heidegger, os termos que havia proposto a partir de seu pensamento, não desapareceram. O autor pergunta: “*Siguen llevando estos la marca de su origen?*” (p. 20) Ou o processo de depuração do real e seus matemas teria tido pleno sucesso? No mesmo sentido, Nancy e Lacoue-Labarthe (1973/1991) afirmam que na articulação lacaniana, o desejo freudiano ocupa a mesma posição que a verdade heideggeriana, ambos exercendo a função de um além-texto intraduzível.

Considerando o exposto, e, no quadro dos debates acerca dos problemas ontológicos na psicanálise, propomos a seguinte pergunta orientadora para este estudo: a teorização lacaniana do desejo comporta uma valência ontológica? Pergunta essa que se desdobra no conjunto de questões: Por meio de quais parâmetros poderíamos abordar esta ontologia? Que noções da analítica existencial de Heidegger podem contribuir em uma abordagem da teoria do desejo? Ou ainda, de modo mais específico, que noções da ontologia heideggeriana contribuíram na construção da teoria do desejo? Existem relações entre a perspectiva heideggeriana do tempo e a concepção de tempo da teoria do desejo? Se o desejo comporta uma valência ontológica, que relação esta ontologia mantém com a ética da psicanálise? Por último, estabelecidas algumas linhas entre a valência ontológica e a ética, como poderíamos pensar a política da psicanálise?

Fica evidente, pelo modo de colocar tais questões, que guardamos a hipótese de que a teoria do desejo comporta uma valência ontológica e que esta valência guarda influências heideggerianas não totalmente explicitadas. Nosso objetivo a partir de agora, é investigar que indicativos textuais poderiam sustentar ou refutar tal hipótese, de acordo com os parâmetros que serão apresentados no capítulo terceiro. Antes disto, como preparação necessária para a discussão, no capítulo segundo, será circunscrito o contexto epistemológico e político no qual pretendemos discutir o problema da valência ontológica da teoria do desejo, bem como a

---

<sup>39</sup> Como afirmou Lacan (1958/1998), conceitos que não foram suficientemente criticados sucumbem ao uso vulgar da língua.

importância que alguns elementos da analítica existenciária de Heidegger assumem nesta discussão.

## **2 A RELAÇÃO ENTRE SER E LINGUAGEM COMO PROBLEMA ONTOLÓGICO**

---



A obra de Lacan comporta um texto que demanda ser criteriosamente lido. Cardoso (2012) argumenta que a interpretação dos escritos e seminários traz problemas singulares aos leitores: em primeiro lugar o estilo de escrita de Lacan é de difícil leitura<sup>40</sup> e, além disto, há um tratamento muito peculiar das apropriações conceituais que realiza de diferentes campos. Longe de ser transparente e homogênea é uma obra marcada por constantes rearticulações em seu diálogo com outras disciplinas. De acordo com Balmès (2012), uma fonte interessante de aprendizado são os pontos que se apresentam como contradições na obra de Lacan.

Neste capítulo, queremos explorar uma contradição, que é o uso do vocabulário do ser no momento teórico de adesão às teses estruturalistas. O objetivo deste capítulo é tentar delimitar a questão ontológica que subjaz a esta contradição epistemológica que, como pretendemos argumentar, trata-se da relação do ser com a linguagem. Partindo disto, pretendemos demarcar o problema político que concerne a esta questão, que é o problema político do realismo ingênuo presente nas estratégias clínicas centradas na figura teórica do eu. Por último, serão apresentados alguns elementos da analítica existencial de Heidegger que são quatro temas que abordam de algum modo a relação do ser com a linguagem e que são importantes para uma abordagem ontológica da teoria psicanalítica do desejo.

## **2.1 Introdução do vocabulário do ser em uma estratégia estruturalista**

A linguística estrutural foi o instrumento utilizado por Lacan em seu retorno a Freud. O motivo histórico e epistemológico para a adesão de Lacan ao estruturalismo é que ele encontrou neste modelo a forma de oposição mais consistente naquele momento ao processo de naturalização e redução biológica que a psicanálise estava sofrendo desde o final da obra freudiana até sua retomada em uma leitura inatista do Complexo de Édipo em Melanie Klein. Em seu programa de releitura estruturalista da obra freudiana, Lacan utilizou em abundância o vocabulário do ser. Este cenário é essencial para circunscrevermos o momento teórico em que localizamos os problemas relativos à ontologia que pretendemos abordar neste estudo. Nos anos

---

<sup>40</sup> A título de ilustração das dificuldades que se encontra nos textos lacanianos, Arrivé (1999) conta que Edouard Pichon, colega mais velho e amigo de Lacan, em um comentário ao artigo de Lacan sobre “A família”, publicado em 1938, reprovava a obscuridade da escrita do amigo e aconselhava à Lacan deixar atrás de si, ao trilhar seus caminhos, algumas pedrinhas brancas, para que pudesse ser seguido e encontrado pelos seus leitores. Arrivé sublinha que a medida que Lacan foi consolidando suas formalizações acerca do inconsciente estruturado como linguagem, a escrita do autor foi sendo progressivamente invadida pelo equívoco generalizado.

50, de acordo com Beividas (2000), a partir das renovações efetuadas por Saussure, a linguística se tornou o território epistêmico onde as ciências humanas se instrumentalizaram para operar suas próprias renovações conceituais. Como afirmou Lacan (1953/1998b, p. 286): “A linguística pode servir-nos de guia neste ponto, já que é esse o papel que ela desempenha na vanguarda da antropologia contemporânea”. A grande figura conceitual da linguística era o significante de Saussure.

Lacan realizou um processo bastante singular de apropriação da concepção de significante, para abordar os diversos modos de representação em Freud. De acordo com Arrivé (1999, 2001) a origem epistemológica do significante lacaniano provém do significante de Saussure, mas estes homônimos guardam diferenças entre si, apesar de manterem relações. A principal diferença é que, para Saussure, o signo é formado por uma unidade fundamental entre o significado e o significante, ao passo que, para Lacan, o significante goza de autonomia. O par significante e significado aparecem já em 1953 no “*Discurso de Roma*”, no entanto, sem menção ao nome de Saussure. Foi durante o seminário III, sobre “*As psicoses*” que houve a intervenção maciça de concepções de Saussure nas formulações sobre o inconsciente freudiano. Assim, como um exemplo de sua releitura de Freud, no texto sobre a teoria do simbolismo em Ernest Jones, Lacan (1959/1998e) assimila o *Vorstellungsrepräsentans*<sup>41</sup> ao significante. Em um momento mais adiantado da obra, no seminário XI, Lacan (1964/2008b) realiza o mesmo procedimento com o *Wahrnehmungszeichen*<sup>42</sup>, conceito extraído de um dos textos iniciais da obra freudiana.

No quadro de construção do estruturalismo, a antropologia de Lévi-Strauss exerceu um papel fundamental. Roudinesco (2008) relata que o uso da noção de significante efetuado por Lévi-Strauss nas “*Estruturas Elementares de Parentesco*”, teve um enorme impacto em Lacan. Neste texto o inconsciente é formalizado como um lugar vazio em que se produz a função simbólica. A função simbólica tem como consequência a instauração de um regime de existência em que os símbolos são mais reais do que seus referentes e que o significante prevalece sobre o significado e a ele impõe suas leis. Posteriormente, Lacan utilizou as coordenadas conceituais de Jakobson (1967/2010) para reler a condensação e o deslocamento do processo primário freudiano, como as leis da metáfora e da metonímia do campo da retórica. A metonímia foi formalizada como o emprego de um significante qualquer para dar a entender

<sup>41</sup> Representante-representação, tal como aparece em seus textos sobre a metapsicologia de 1915.

<sup>42</sup> “Signos de percepção”, tal como aparece na “*Carta 52*” de Freud (1886/1996).

uma significação diferente da esperada. Este efeito pressupõe alguma conexão entre os dois significantes, como a homofonia ou contiguidade. A metáfora foi teorizada como a produção de uma significação nova pela substituição de um significante por outro (Safouan, 2006)<sup>43</sup>.

No mesmo sentido, o sintoma foi teorizado como uma metáfora, uma aglutinação de significantes, e o desejo foi associado a um movimento metonímico, a articulação de um significante a outro por deslizamento (Quinet, 2011; Chemana, 1995; Safouan, 2006). Lacan afirma que (1957/1998c, p. 498) “[...] é toda a estrutura da linguagem que a experiência analítica descobre no inconsciente”. Deste modo, para Lacan (1956/1998d), a palavra passa a ser o intercessor da experiência analítica, sendo esta uma experiência centrada na existência do significante e na manifestação dos seus efeitos. Neste contexto, o discurso de Roma<sup>44</sup> foi um manifesto político-epistemológico de integração da psicanálise neste cenário conceitual que se estabelecia nas ciências humanas (Beividas, 2000).

É por meio destas articulações teóricas que Lacan (1964/2008b) chega ao seu aforismo mais importante: “o inconsciente é estruturado *como* uma linguagem ([Grifo nosso] p. 27)”. Dizer que o inconsciente é estruturado como linguagem é dizer, de acordo com Couto e Souza (2013), que entre os modos de manifestação do inconsciente e os modos de organização interna da linguagem existem claros pontos de convergência. Se isto pode ser admitido, a consequência teórica é a de que, conhecendo a lógica intrínseca do funcionamento da linguagem é possível conhecer a lógica pela qual o inconsciente opera. Por isto Lacan recorre ao estruturalismo, como o método que propõe abordar os objetos pela estrutura, para construir sua formalização do inconsciente. O estruturalismo, segundo Greimas (1986/2008), prioriza a relação entre os elementos de uma dada estrutura, colocando entre parênteses questões concernentes à ontologia dos elementos. E ainda, a “[...] estrutura é uma redução da linguagem aos seus suportes essenciais de forma tal que ao objeto tomado em consideração [...], corresponda uma definição rigorosa e simplificada” (Couto & Souza, 2013, p. 191).

Couto e Souza (20013, p. 194) afirmam, que no estruturalismo, o “[...] ser e as palavras não estão vinculados numa ordem hierárquica natural”. Abordar os objetos pela estrutura tem o efeito epistemológico de colocar o referente entre parênteses, pois as “[...] perguntas sobre a gênese da linguagem, a sua pertinência à natureza que ela representa, ou ainda tantas outras

<sup>43</sup> Deste modo, a metáfora é uma substituição criadora de sentido.

<sup>44</sup> Discurso proferido no *Instituto di Psicologia Della Università di Roma*. Um relatório mais amplo contendo as proposições defendidas por Lacan se encontram no texto “*Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise*”, publicado nos Escritos em 1966 (Lacan, 1953/1998b).

inquirições que objetivam percorrer o complexo universo que a atrela a uma ontologia, devem ser abandonadas (p. 194)”. No lugar disto, a estratégia estruturalista toma a linguagem como um sistema autônomo desvinculado de qualquer referente, de modo que a realidade não apenas perde sua primazia, como passa por uma inversão radical, ao deixar de ser compreendida como causa e passar a ser compreendida como efeito dos processos de linguagem. Deste modo, os signos possuem uma realidade mais substancial do que um hipotético referente que fica entre parênteses, ou seja, o resultado do estruturalismo é uma espécie de “anulação da facticidade do referente” (p. 194).

No seminário III, Lacan (1955-1956/1988, p. 276) propõe a seguinte definição: “A psicanálise devia ser a ciência da linguagem habitada pelo sujeito. Na perspectiva freudiana, o homem é o sujeito preso e torturado pela linguagem”. Sobre a apropriação da estratégia estruturalista efetuada por Lacan, Altoé e Martinho (2012) afirmam que existem dois pontos de divergência que afastam a psicanálise lacaniana do estruturalismo. A primeira destas divergências consiste no fato de que Lacan integra a categoria de sujeito em sua teoria. No modo como o campo da psicanálise costuma se referir ao campo da linguística, existe um certo entendimento de que, para se constituir como ciência a linguística delimitou como seu objeto a língua, excluindo o agente da fala do campo de análise<sup>45</sup>. Como uma estratégia clínica poderia prescindir em suas teorizações do “quem”, isto é, do agente, seja do enunciado ou da enunciação? Esta pergunta é uma pergunta de natureza ontológica. Na teoria lacaniana este agente da fala é abordado em termos de uma teoria do sujeito como efeito da cadeia significante, que o determina e o faz “advir como desejo” (Altoé & Martinho, 2012, p. 19). O sujeito lacaniano não pode ser localizado na cadeia significante. Ele pode apenas ser apreendido no intervalo, nas falhas do discurso, tal como Freud indica a respeito dos atos falhos, o sujeito se apreende naquilo que irrompe no discurso. Assim, o sujeito não pode ser pensado de maneira substancial, como uma coisa subsistente, da qual se possa supor que está aí à espera de uma descoberta. Como efeito do jogo significante o sujeito é evanescente. O sujeito aparece hora aqui e hora ali, nos lapsos produzidos pela fala, nesta corrida da cadeia significante do movimento metonímico<sup>46</sup> do desejo (Bass & Zolozyc, 1996). Esta é uma concepção não substancial que aborda um sujeito que não está fixado na estrutura, mas que habita nela no

---

<sup>45</sup> Alguns estudos de interface da psicanálise com a linguística, como os estudos de Waldir Bevidas e Tiago Ravanello, apontam que não há este tipo de exclusão tão radical e esta é uma posição do campo que precisa ser criticada.

<sup>46</sup> Que se desloca por contiguidade.

modo paradoxal de uma “posição de inclusão externa”, como afirma Couto e Souza (2013, p. 198).

A segunda divergência da teoria lacaniana com o estruturalismo, de acordo com Altoé e Martinho (2012), é a importância atribuída à categoria do real, que engloba tudo aquilo que não pode ser simbolizado, tudo aquilo que de algum modo escapa à dimensão do tecido significante. Deste modo, a noção de real como impossível traz uma novidade à estrutura de Lacan, definindo-a como uma estrutura marcada pela falta.

Uma teoria do sujeito comporta uma interrogação ontológica. Em nosso entender, é em função dos problemas levantados pela concepção do sujeito e pela estrutura da falta na linguagem que é formalizada pela categoria do real, que Lacan recorre ao uso de um vocabulário ontológico dentro de um projeto de cunho estruturalista. E ao usar o vocabulário do ser, segundo Balmès (2002), Lacan corrói toda intenção de construir um sistema de pensamento que tenha na estrutura sua palavra final. Aliás, o autor ressalta que desde Aristóteles, o sujeito é um termo fundamental para a ontologia.

De acordo com Leguil (2013) o que separa Lacan dos estruturalistas de seu tempo é justamente que, ao introduzir o estruturalismo na psicanálise, o autor acabou formulando uma ontologia assentada no sujeito e no desejo de ser. Nesta temática do sujeito e do seu desejo de ser, o tema da falta é fundamental. Como afirma Safatle (2018): “a falta é aqui um *modo de ser do sujeito*, o que levará Lacan a falar do desejo como uma “falta-a-ser”” (p. 38 [Grifo do autor]). A falta é parte integrante da estrutura do desejo e na consecução do programa de releitura estruturalista da doutrina freudiana, a teorização sobre o desejo tem um papel fundamental. Juranville (1987) chega a afirmar que o desejo é uma consequência ontológica da introdução do significante. Nesse contexto, guarda importância os seminários realizados entre os anos 1957 a 1960<sup>47</sup>, pois é neste período que Lacan formula os alicerces de sua teoria do desejo. No seminário V, Lacan (1957-1958/1999) apresenta uma releitura das manifestações do inconsciente abordadas por Freud, os chistes, os lapsos, os sonhos e os sintomas, através de sua doutrina do significante. Nestas elaborações a figura do desejo está como pano de fundo teórico e ocupando a função de modelo explicativo das manifestações do inconsciente. Como salienta

---

<sup>47</sup> Respectivamente: Seminário V (As formações do Inconsciente), seminário VI (O desejo e sua Interpretação) e o seminário VII (A Ética da Psicanálise).

Safouan (2006), todos os termos das construções lacanianas convergem para uma teoria do desejo, que acaba por consumir a ruptura com os pressupostos de ordem biológica.

No seminário VI, que é dedicado então ao “*Desejo e sua Interpretação*”, Lacan (1958-1959/2016) apresenta o desejo em termos ontológicos<sup>48</sup>. Neste seminário, o autor apresenta o desejo como a relação de um sujeito com seu ser e propõe que a interpretação, ao restaurar o sentido de um desejo, tem a função de confrontar o sujeito com seu ser. O autor afirma textualmente que o sujeito no qual a psicanálise intervém, só pode ser localizado como sujeito de uma cadeia articulada, que é um discurso, e que um discurso não se sustenta sem um suporte, sendo que Lacan qualifica este suporte em termos de ser. Ou seja, ao teorizar o desejo por meio de uma estrutura de linguagem, no seminário V, Lacan não renuncia a um suporte ontológico, como fica evidente no seminário VI.

No seminário VII, Lacan (1959-1960/2008) propõe o desejo como o horizonte ético da psicanálise. No final deste seminário, definiu a ética da psicanálise como a ética do desejo. Lacan propôs que falando a partir da psicanálise, alguém só pode ser culpado de ter cedido de seu desejo. Ou seja, só pode ser culpado de ter abandonado o caminho que lhe era o mais próprio em favor do cuidado dos bens. Nesse sentido a ética da psicanálise se coloca na contramão da ordenação do serviço dos bens e nisso reside sua tragicidade e seu rompimento com a ética aristotélica. Esta última, por se orientar de modo teleológico para o Bem, se articula no território da metafísica da substância, na medida em que coloca como parâmetro para a ação humana um ser a cumprir, uma substância a realizar.

Para propor o desejo como horizonte ético para a psicanálise, Lacan (1959-1960/2008) argumenta que reconhecer a natureza do desejo estaria no âmago da experiência analítica. Este reconhecimento permitiria a pergunta, que pode ser formulada nos moldes de um juízo final: “agiste em conformidade com o desejo que te habita? (p. 367)”. Pergunta a partir da qual Lacan propõe o axioma de que na perspectiva da psicanálise alguém só pode ser culpado de ter cedido de seu desejo. Esta é uma proposição carregada de mal-entendidos, pois nas palavras de Safouan (2006), logo se converteu em uma espécie de novo mandamento. Como pretendemos argumentar, ao não levar em conta as discussões ontológicas precedentes sobre as quais foi construída a teoria do desejo, o que ocorre é uma substancialização da ética do desejo. Ignorando estas coordenadas, a orientação ética de persistir no ser que comporta a teoria

---

<sup>48</sup> Como pretendemos indicar no quarto capítulo.

lacaniana do desejo, corre o risco de se inscrever no horizonte normativo de uma substância a realizar e assumir o caráter de um imperativo superegóico, muito consoante com o imperativo social do gozo e as promessas do mercado de consumo.

Leguil (2013) afirma que Lacan utilizou uma ontologia do desejo de ser contra uma psicologia do ego. Neste sentido Lacan abordou a raiz ontológica de um problema político, como pretendemos argumentar a seguir.

## **2.2 O problema político do realismo ingênuo**

Como vimos no primeiro capítulo, as sedimentações das regiões da metafísica que carregam aspirações à totalidade se transformam em nossa cultura em uma egologia, modo com que Levinas (1980) denomina a face do ser que se manifesta na guerra ou neste mal estar geral, onde cada um está sempre prestes a cair no estado permanente da guerra de todos contra todos. Para o autor, esta face violenta do ser é o ego, e funda o modo de apreensão do outro pelos moldes de um aparelho que captura qualquer índice de diferença e alteridade. O “eu”, isto é, este fenômeno integrante da experiência de cada um, que Heidegger (1927/2012) descreveu como a percepção simples e reflexiva do eu-percipiente, mesmo considerando em sua estrutura a soma das mais elevadas funções psíquicas, não fornece por si só nenhum tipo de acesso privilegiado à realidade. Por este motivo, conceituar os princípios da direção de um tratamento por meio da figura teórica do “eu” é incorrer em um erro político.

É inerente ao tratamento psicanalítico o problema político do poder. O analista que dirige o tratamento, como aquele que escuta e se mantém na posição de possível interprete do que é dito, está em uma situação onde inequivocamente se faz presente a questão do poder. Dunker (2010) afirma que as questões envolvidas nas práticas discursivas que constituem o tratamento psicanalítico, como um tratamento que se dá pela palavra, são questões que se referem ao tema do poder. O autor lembra que Freud já ressaltava que a palavra é o principal meio de influência dos homens entre si. Deste modo, não adianta negar este problema político para evitar os efeitos de poder no dispositivo analítico, pois esta estratégia apenas nublaria o tema das influências recíprocas entre analista e analisando. Para o autor, é uma tarefa indelével

conhecer a microfísica do poder envolvida na situação analítica, “[...] os modos de subjetivação, as estratégias do dizer e do calar que a psicanálise emprega” (p. 353).

De acordo com Dunker (2010), a psicanálise envolve uma política discursiva peculiar, diferente de outras políticas, pois se refere ao exercício do poder de conduzir um sujeito no confronto com seu desejo e seu destino. Lembrando que a política é um campo definido pela noção de conflito, o autor argumenta que a psicanálise se caracteriza por admitir o caráter constitutivo do conflito. Isso se figura quando Lacan, por exemplo, aborda o desejo a partir da relação dialética entre o senhor e o escravo, uma relação definida pelo conflito entre as formas de desejo emaranhadas nesta situação política. Por fim, o autor chama a atenção para o fato de que o texto mais importante sobre técnica justamente se denomina “*A direção do tratamento e os princípios de seu poder*”<sup>49</sup>.

Neste texto, Lacan (1958/1998d) subordina o tratamento à política da falta-a-ser<sup>50</sup> e afirma que um analista estaria muito mal posicionado se estiver assentado em seu ser. Melhor seria se estivesse situado em sua falta-a-ser. Com isto, Lacan se opõe à figura conceitual do ego, nas quais se inscrevem todo um conjunto de diretrizes de tratamento que se asseguram nas esperanças dos efeitos de síntese que o dispositivo analítico poderia ter sobre o “eu”, síntese esta que subordina os fins do tratamento, os fins da formação de um analista e os meios da condução de um tratamento. Estas esperanças prescindem da crítica ao realismo correlato à determinadas formas de teorizar o “eu”.

Existe, deste modo, uma questão ontológica na raiz do problema político do poder que envolve a figura conceitual do “eu” e isto tem consequências teóricas e clínicas. A posição política de Lacan sobre o conceito do “eu” é bem clara e centrada na condição fundamental do conflito: não há integração possível do “eu” e nem forma possível de conciliação com a realidade. Lacan (1949/1998a) afirma que o “eu” tem uma função fundamental de desconhecimento, que caracteriza a essência de suas estruturas. Do mesmo modo, afirma que a experiência analítica demonstra que o “eu” é um “nó de servidão imaginária” (p. 103) e por

---

<sup>49</sup> Texto de 1958 (Lacan, 1958/1998). Existe um problema de tradução neste título, que em francês é “*La direction de la cure*”. De acordo com Alemán (2009) a palavra *cure* foi escolhida por Lacan justamente para diferenciar a análise da lógica médica e por influência de Heidegger, ressaltar o caráter temporal de uma psicanálise. O *sorge* (cuidado ou preocupação) do alemão heideggeriano é traduzido para o espanhol como cura. Esta palavra tem uma acepção temporal, de exposição ao tempo, como quando se refere à cura de um queijo.

<sup>50</sup> A política da falta-a-ser, que será abordada mais detidamente no capítulo quarto.



este motivo, não seria possível concebê-lo como situado no sistema percepção-consciência e organizado pelo princípio de realidade.

De acordo com Roudinesco (2008) o posicionamento de Lacan era o de que a psicanálise não pode servir para adaptar o homem à sociedade, pois, tendo surgido como resposta a uma “[...] desordem do mundo, ela está condenada a viver no mundo pensando a desordem do mundo como uma desordem da consciência” (p. 295). Ao aderir às teses estruturalistas e propor o inconsciente estruturado como linguagem, Lacan procurou romper com concepções psicológicas acerca do “eu” ancoradas em um suposto desenvolvimento natural e linear das funções psíquicas. O modo como a obra freudiana se estabeleceu a partir das reformulações situadas nos anos 1920<sup>51</sup>, de acordo com a autora, permitia seguir por dois caminhos. O primeiro, era fazer do “eu” o resultado de uma progressiva diferenciação do “isso”, que teria como função representar a realidade e manter as pulsões sob controle. O segundo caminho seria desconstruir toda a ideia de autonomia do “eu” para entender sua constituição a partir dos processos de identificação<sup>52</sup>.

Foi este o caminho que seguiu Lacan ao propor sua teoria sobre o estágio do espelho em 1936. O estágio do espelho, segundo Roudinesco (2008), é “[...] uma operação psíquica, ou mesmo ontológica, pela qual se constitui o ser humano numa identificação com seu semelhante quando percebe, em criança, sua própria imagem no espelho” (p. 159). Esta operação forma a matriz antecipatória do devir imaginário do “eu”, uma representação narcísica que explicaria desde a unidade psíquica do corpo humano, passando pela dolorosa angústia de despedaçamento que o homem carrega consigo, até os processos psicopatológicos de fragmentação típicos da psicose.

Lacan (1949/1998a) vinculou esta ideia ao regozijo que é possível observar nas crianças entre os 6 e 18 meses de idade quando estão diante de sua imagem no espelho. Este fenômeno seria o índice que revela a existência de um acontecimento, que em sua natureza, mais do que um movimento libidinal, testemunha a formação de “uma estrutura ontológica do mundo humano (p. 97)”. A formação desta estrutura, se explica fundamentalmente por um processo de identificação, ou seja, a mudança que ocorre em um sujeito quando este assume uma imagem.

---

<sup>51</sup> Período em que introduziu um novo dualismo pulsional (pulsão de vida e pulsão de morte) e uma segunda tópica (id, ego e superego).

<sup>52</sup> É necessário avaliar esta posição, pois as construções da segunda tópica, embora tenham originado diferentes encaminhamentos, como ressalta a autora em questão, permitem pensar a convergência dos dois caminhos sem haver contradição.

Este processo de identificação dá-se por meio da captura da imagem especular por um sujeito que ainda está mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação<sup>53</sup>. Esta identificação produz a forma primordial, a matriz simbólica do “eu” sobre a qual se precipitará todas as demais identificações.

O essencial deste processo é que ele ocorre no vácuo do desespero gerado pela condição neotênica do homem, que tem por efeito um hiato temporal no processo de estabelecimento da relação do organismo com a realidade que o circunda<sup>54</sup>. Por isto, diante da desintegração de seu mundo, o sujeito se agarra a uma imagem unificada ofertada desde fora. Neste processo há um fenômeno temporal que Lacan (1949/1998) denomina de antecipação<sup>55</sup>. O sujeito se precipita em um movimento que vai da fragmentação do mundo para a antecipação de uma imagem unificada do corpo. A captura desta imagem, forma “a quadratura inesgotável dos arrolamentos do eu” (p. 100). É essencial compreender que este movimento funda o eu numa “linha de ficção” (p. 98) que tem o efeito paradoxal de possibilitar ao mesmo tempo uma espécie precária de síntese e manter o homem sempre numa certa relação de discordância com sua realidade. O “eu” é uma estátua, afirma Lacan, que guarda a ilusão fundamental de sua autonomia e atrai para si todos os fantasmas que o dominam ao constituir um mundo de sua fabricação.

Esta passagem indica que há uma consequência ontológica nesta formalização, que é a de que todo homem estaria do alto de seu narcisismo mergulhado no realismo ingênuo que é um produto de sua própria fabricação. Deste modo, como seria possível propor a política da condução de um tratamento assentada na integração egóica de um analista? Este é um problema ontológico na raiz de um problema político, pois pensar a análise deste modo seria propor uma situação de poder em que um mundo fabricado, deve ganhar terreno e avançar sobre outro mundo fabricado<sup>56</sup>. A ilusão de plenitude imaginária do eu é a sede de um realismo ingênuo, de uma subjetividade fundada num “eu” soberano que, senhor entre os entes, habita um mundo que circunscrito por uma linha de ficção se apresenta de modo ordenado.

---

<sup>53</sup> Winnicott tematiza isto atribuindo importância ao rosto materno e à metáfora do olhar da mãe. Mas há uma diferença fundamental na teorização dos dois autores. Para Lacan o estágio do espelho forma o eu ligado ao registro imaginário, matriz das identificações e sede de toda alienação. Para Winnicott a metáfora do espelho no olhar materno é responsável pela integração do *self* (Diniz & Rocha, 2006).

<sup>54</sup> Lacan fala da relação do *Innenwelt* (mundo interno) com o *Umwelt* (ambiente).

<sup>55</sup> Este movimento de antecipação, Lacan retira da interpretação da temporalidade presente na analítica existencial de Heidegger (1927/2012).

<sup>56</sup> Lacan utiliza a linguagem militar de avanço sobre os territórios, como política, estratégia e tática para se referir a dimensão do tratamento. Neste sentido não escamoteia a questão do poder, mas propõe uma política diferente para a psicanálise, que é a política da falta-a-ser, que pressupõe o desejo como conjunto de coordenadas orientadora.

O realismo ingênuo é uma apreensão acrítica da ontologia da substância tal como ela foi se sedimentando nos modos de perceber, pensar e dizer na história do pensamento ocidental. Como lembra Levinas (1980), nossa cultura no ocidente é ontologia metafísica decantada e como afirma Stein (1976) o pensamento ocidental não é apenas a história do conhecimento, mas é algo que nos afeta diretamente. A história do ocidente é a história da formação das categorias que forjaram os modos de conhecer, pensar, perceber e julgar. É nesse sentido que Lacan (1978) falou que todo analisante é um aluno de Aristóteles e por este motivo os problemas da ontologia são incontornáveis para a clínica, porque ambos, analista e analisante são produtos da cultura ocidental.

### **2.3 Elementos da analítica existencial para uma aproximação do problema**

No contexto dos problemas da relação da linguagem com o ser, Lacan lança mão do uso de um vocabulário ontológico. Contudo, não é simples localizar-se nas referências utilizadas por Lacan, quando se trata de problemas ontológicos. Parece se sustentar sem maiores problemas a leitura que afirma que a ontologia com que Lacan rompeu explicitamente foi a ontologia aristotélica. Mas permanece como uma questão aberta as influências ontológicas na construção da teoria do desejo. Além da já bastante demonstrada influência hegeliana, sobretudo quando Lacan aborda o desejo como desejo de reconhecimento, o autor teria se apropriado de influências da ontologia fenomenológica de Sartre (1905-1980) ou da analítica existencial de Heidegger (1889-1976)<sup>57</sup>?

Quando se procura entender a relação entre dois autores, como ressalta López (2011), não se trata de verificar a adesão ou submissão de um autor por outro, nem produzir analogias entre as formulações de cada um. A estratégia que nos parece mais profícua é verificar que sentido tomam no campo da psicanálise as apropriações do vocabulário do ser. Lembrando que uma apropriação é apropriação e quando é efetuada serve aos propósitos do campo que apropriou. Como afirmam Couto e Souza (2013, p. 186), uma apropriação não precisa ser reportada com fidelidade as suas fontes: “O termo apropriação denota [...] a ação de tornar próprio, isto é, fazer com que os conceitos funcionem dentro de um sistema dessemelhante àquele de onde eles surgiram originariamente”. López (2011, p. 13) lembra que a psicanálise

---

<sup>57</sup> “Ser e Tempo” de Heidegger foi publicado em 1927. “O ser e o nada” de Sartre foi publicado em 1943.

não pode se auto atribuir uma originalidade absoluta, pois ela é tributária de diversos outros campos, do qual realizou suas apropriações, como a antropologia, a filosofia, a lógica, a literatura, linguística e a topologia combinatória. O autor salienta que a originalidade da psicanálise consiste justamente no emprego subversivo dos recursos que lança mão em suas apropriações.

No que concerne às questões ontológicas e ao uso do vocabulário do ser, além de abordar o sentido que a apropriação tomou no campo psicanalítico, é importante localizar anteriormente qual a questão comum que convocou a reflexão de dois autores de campos diferentes. Ou seja, de que modo a apropriação indica a existência de um tema comum, de uma espécie de veio subterrâneo abordado por duas margens diferentes, como são o campo da reflexão filosófica sobre o ser e a psicanálise<sup>58</sup>. Como Dunker (2017b) propõe, os problemas ontológicos são incontornáveis e transversais aos campos de conhecimento. E um problema transversal fundamental demonstrado pela aparente contradição do uso do uso do vocabulário do ser em um intento estruturalista é o problema das relações entre o ser a linguagem.

Leguil (2013) sustenta que as questões ontológicas tratadas por Lacan na sua teoria sobre o desejo, não revelam apenas uma relação com Hegel ao conceber a psicanálise como um processo dialético de reconhecimento do desejo, mas que é possível encontrar diversos elementos da ontologia fenomenológica de Sartre. Assim, por exemplo, teria sido a influência de *“O Ser e o Nada”* de Sartre que Lacan teria em mente ao propor o nada de ser que se pode encontrar na travessia do fantasma no fim de uma análise. Em sua teoria do desejo, Lacan teria se apropriado da noção de que, estando cada um separado de sua essência, em uma posição de um nada de ser, cada sujeito busca através de seu projeto uma solução para o problema do ser. De acordo com o autor, Lacan teria utilizado a ontologia fenomenológica para construir um discurso sobre o desejo de ser e sua precariedade contra todo o ideal de adaptação do eu à realidade que dominava o campo psicanalítico nos anos 50.

De fato, existem ressonâncias com a teoria do desejo em Lacan, quando o desejo é proposto como a metonímia da falta-a-ser. Sartre (2015) afirma que a realidade humana é fundamentalmente falta e que para demonstrar isto, bastaria tomar o desejo como fato humano. Para o autor não é possível considerar o desejo como um estado psíquico acabado, como um estado que já é o que é por si mesmo e que nada precisa para se completar, para ser o que já se

---

<sup>58</sup> Como veremos a seguir, diversos elementos da analítica existencial de Heidegger interessaram aos propósitos de Lacan para a construção de seu pensamento sobre a linguagem.

é. Nem mesmo pode ser considerado um círculo inacabado que poderia ser completado pelo traço que falta. Ou seja, o desejo não pode ser entendido como a falta de um objeto externo, que ao ser absorvido faria com que o desejo não fosse mais desejo. O desejo em Sartre se identifica com a própria falta, “[...] o desejo é falta de ser [...]” e “[...] revela a existência da falta no ser da realidade humana” (p.138).

Mas é preciso lembrar que estes dois autores parisienses, Sartre e Lacan, cada um ao seu modo, foram leitores de um terceiro, que influenciou toda uma geração de pensadores na França, que é Heidegger. Basta observar que o eixo de “*O Ser e o Nada*”, ou seja, o enunciado de que a existência precede a essência, provém das construções de “*Ser e Tempo*”, onde Heidegger propõe a “[...] precedência da “*existentia*” em relação à *essentia* [...]” (1927/2012, p. 143 [grifo do autor]). Do mesmo modo, em relação à ideia sartreana do projeto como solução para a questão do ser, em “*Ser e Tempo*” há toda uma abordagem que trata do ser como abertura projetada para o campo de suas possibilidades. Enquanto a obra de Heidegger era desacreditada na Alemanha, pelo escândalo do reitorado<sup>59</sup>, ela foi alvo de um grande debate crítico na França.

Toda uma geração de pensadores passou por Heidegger, como afirma Roudinesco (2008) e parte importante deste debate se centrou justamente em “*O Ser e o Nada*” de Sartre, onde o pensamento de Heidegger era interpretado como uma espécie de antropologia existencial. Esta interpretação existencialista foi refutada por Heidegger<sup>60</sup> no momento que Jean Beaufret<sup>61</sup> pediu que o filósofo intervisse no debate francês. A resposta de Heidegger (1946/1991) foi o texto conhecido como “*Carta ao Humanismo*”. Neste texto, Heidegger desautoriza o uso que Sartre fez da precedência da existência sobre a essência. O cerne da crítica é que o autor de “*Ser e Tempo*” afirma que precedência da *existentia* foi uma estratégia utilizada

<sup>59</sup> Heidegger em 1933 aderiu ao partido nazista e posteriormente foi nomeado como reitor na universidade de Friburgo e permaneceu no cargo por alguns meses. Esse acontecimento foi um grande escândalo e por causa dele Heidegger foi proibido de lecionar por muitos anos. Ocorreram acalorados debates sobre a inocência ou o engajamento de Heidegger ao nazismo, bem como as implicações que este acontecimento poderia ter na interpretação da sua obra. Ficou célebre a posição de Sartre, que a despeito das covardias pessoais, sua obra não teria relação alguma com o nazismo. Perguntou o filósofo na época, se acaso não era comum que um homem não estivesse à altura de sua obra? Todavia, existem complicações nesta posição, como por exemplo, o filósofo afirmar a língua germânica como a única capaz, por sua proximidade com o grego, de aproximar a humanidade da pergunta pelo ser, livrando esta dos desolamentos da era da técnica (Aleman & Larriera, 2009; Roudinesco, 2008). Esta é uma questão que não teríamos meios de tratar aqui. Todavia, pensamos que no lugar do tão esperado pedido público de desculpas o filósofo produziu filosofia a partir de seu erro, ao propor uma leitura crítica da vontade de potência como o último capítulo da metafísica.

<sup>60</sup> Em “*Carta sobre o humanismo*” como descrito acima. Na ocasião Heidegger condenou o humanismo na filosofia da liberdade de Sartre afirmando que se tratava de uma nova metafísica ao colocar o homem sobre o jugo de uma razão dominadora (Roudinesco, 2008).

<sup>61</sup> Jean Beaufret foi responsável pela disseminação de uma linha de tradução e leitura dogmática da filosofia de Heidegger na França. Foi analisando de Lacan e por seu intermédio o psicanalista travou uma relação pessoal com o filósofo (Aleman & Larriera, 2009; Roudinesco, 2008).

na época para perfurar a solidez da *ousíá*<sup>62</sup> da metafísica clássica, de modo a abrir um campo para a pergunta pelo ser. Nos moldes em que Sartre (2005) propõe em “*O ser e o nada*”, o que ocorreu foi uma pura inversão, e segundo Heidegger, ao simplesmente inverter um par de oposição da metafísica ainda estamos em seu terreno.

Existe uma diferença fundamental entre Heidegger e Sartre no que concerne a ideia de projeto. Heidegger (1946/1991) salienta que o ser se manifesta ao homem no projeto, mas este projeto não instaura o ser. O projeto é essencialmente um modo de ser no estar lançado. Para o pensador alemão, o que se lança no projeto não é o homem, mas o próprio ser que destina o homem para a *ex-sistencia*<sup>63</sup> do *Dasein*<sup>64</sup> como sua essência. *Ex-sistencia* é o termo heideggeriano<sup>65</sup> utilizado para indicar a posição existencial do *Dasein*, na sua condição de transcendência, de estar exposto à dimensão da verdade do ser. E aquilo que, segundo o pensador, expõe o homem à verdade do ser é a linguagem. O projeto sartreano estaria mais ligado à instância do *ego cogito* do homem, que fomenta uma concepção de homem como estando em posição de soberania perante os entes. Para Heidegger o projeto não é uma construção egóica mas o desdobramento do modo de ser do estar projetado.

Existe um campo problemático no que concerne às referências utilizadas por Lacan no campo da ontologia. Se por um lado, Lacan não explicita suas referências ou a origem de suas apropriações em muitas ocasiões, por outro lado, como salienta Balmès (2002), muitos prefeririam apagar qualquer traço de relação com Heidegger, em função do escândalo do reitorado. Este parece ser de fato um daqueles exemplos em que um acontecimento histórico decisivo acaba por turvar possíveis análises epistemológicas. Talvez por este motivo, como demonstram Alemán e Larriera (2009), exista um leque de opiniões sobre as relações entre Heidegger e Lacan, que vai desde os que afirmam que a obra de Heidegger é transfunido do retorno lacaniano à Freud, até o outro extremo que nega qualquer influência.

O primeiro exemplo é o de Nancy e Lacoue-Labarthe (1973/1991). Os autores afirmam que na obra lacaniana é possível reconhecer o tipo de jogo do modelo de pensamento heideggeriano, no que concerne à orientação da leitura ao impensado. Assim, de modo análogo ao que fez Heidegger na filosofia em direção ao impensado, Lacan se precipitou no que havia

---

<sup>62</sup> Termo aristotélico para substância.

<sup>63</sup> É a posição existencial do *Dasein*, na sua condição de transcendência, de estar exposto à dimensão da verdade do ser.

<sup>64</sup> *Ser-ai*

<sup>65</sup> *Ex-sistencia* é um termo recorrentemente utilizado por Lacan (1973/2003), por exemplo em “*O Aturdido*”, para em suas reflexões sobre o real, se referir a relação do ser com a linguagem.

de impensado em Freud e em Saussure e nesta zona do impensado buscou estabelecer um campo de articulação entre estes dois autores. O modelo heideggeriano seria o que pôs esta articulação para funcionar, uma espécie de transfundo, um “além-texto” que modularia as operações lacanianas. Os autores afirmam que a estratégia lacaniana consistiu em destruir a ontologia da unidade do signo, mediante uma *démarche* destinada a desfazer a verdade como *adaequatio*. Nesse sentido Lacan acompanharia a crítica heideggeriana da metafísica em um decisivo passo.

O segundo exemplo, em outro extremo, é o de Roudinesco (1991, 2008), que afirma que a obra lacaniana não sofreu influências teóricas de Heidegger – como sofreu de Hegel – e que Lacan teria tido apenas um fascínio pelo filósofo. Simplificar a questão deste modo não faz o menor sentido, pois de acordo com a mesma autora, as influências de Hegel que Lacan absorveu via Kojève<sup>66</sup>, já foram impregnadas de uma leitura heideggeriana de “*Ser e Tempo*”.

Roudinesco (2008) afirma ainda, que ao realizar seu retorno a Freud, Lacan se apoiou nos textos de Heidegger, recusando a interpretação existencialista de Sartre, e já influenciado pela leitura de Beaufret, que tinha a pretensão de se manter fiel ao texto do filósofo. Segundo a autora, Lacan se apropriou do espírito de uma busca da verdade que julgou similar ao desvelamento do desejo na doutrina freudiana<sup>67</sup>, o que é uma afirmação de interesse para o presente estudo. Do mesmo modo, Cardoso (2012) afirma que a referência a Heidegger é uma constante no duplo movimento de um distanciamento da filosofia hegeliana e da introdução da leitura estruturalista do inconsciente, numa época em que a verdade é trabalhada por uma via negativa, como aquilo que resiste a se expressar por meio de uma linguagem objetiva.

Segundo Roudinesco (2008), após seu contato com o surrealismo, o encontro de Lacan com Alexandre Koyré, Henry Corbin, Alexandre Kojève e Georges Bataille permitiu que o psicanalista se introduzisse na modernidade filosófica das leituras de Husserl, Nietzsche, Hegel e Heidegger, leituras estas permitiram um distanciamento seja da psiquiatria, seja da apropriação psicologista que a academia fazia dos textos de Freud. Roudinesco afirma ainda,

---

<sup>66</sup> Roudinesco (2008) nos relata que Lacan foi por muitos anos aluno de Kojève, e que por volta de 1936 foi plano deste professor escrever um trabalho com Lacan, a ser publicado no *Recherches Philosophiques*, onde os autores realizariam um confronto interpretativo entre Hegel e Freud. Deste projeto, nunca acabado, apenas Kojève escreveu uma parte. Neste texto havia três ideias essenciais que Lacan teria retido e que assumiriam plena importância em sua futura obra: o sujeito do desejo, o desejo como revelação do ser e o eu como lugar de ilusão e erro.

<sup>67</sup> Esta leitura anti-sartreana de Heidegger efetuada por Lacan, de acordo com Roudinesco (2008), teria ocorrido entre os anos de 1951 e 1956.

que a obra de Husserl teve uma enorme influência na França do entreguerras<sup>68</sup>, e um dos modos com os quais foi lida, foi já sob a influência de “*Ser e Tempo*”. De acordo com a autora, a filosofia desta obra permitia inscrever “[...] no âmago do sujeito humano a questão do patético da existência e das fendas do ser” (p. 129). Esta ideia ia no sentido oposto ao pensamento de uma plenitude do ego presente em Bergson.

Alemán e Larriera (1987/2009) sublinham a importância que “*Identidade e Diferença*” de Heidegger teve para a escrita de “*Diferença e Repetição*” de Deleuze, ou que a crítica à metafísica teve para o método da desconstrução de Derrida. Para os autores, os grandes temas da pós-modernidade são fruto do jogo de azar heideggeriano: a produção de um pensamento sem fundamento, o privilégio da contingência, a debilitação das estruturas fortes da metafísica, a irrupção da questão do aberto e a desconstrução da relação do um com o todo. López (2011), sublinha que Lacan realizou um emprego delicado e cuidadoso de Heidegger em sua intenção de bordejar aquilo que considerou ser o núcleo da verdade do ser freudiano que considerava esquecida na discursividade da psicanálise.

De acordo com Roudinesco (2008) a primeira exposição de Lacan, sobre o seu retorno estruturalista aos textos freudianos, foi o trabalho “*O mito individual do neurótico*”. Neste texto, ao tempo em que reafirma o *eu* como a sede das ilusões, um corpo estranho ao sujeito como uma espécie de outro mais poderoso, acabado e perfeito que o sujeito mesmo, Lacan (1953/2008c, p. 41) cita Heidegger, para embasar sua posição:

[...] o sujeito tem sempre uma relação antecipada com sua própria realização, que o lança de volta ao plano de uma profunda insuficiência e revela nele uma rachadura, um dilaceramento original, uma derrelição, para retomar o termo heideggeriano. Por isso é que em todas as suas relações imaginárias o que se manifesta é uma experiência da morte [...] constitutiva de todas as manifestações da condição humana, mas que aparece muito especialmente no neurótico.

Nesta experiência da morte, argumenta Roudinesco (1968), Lacan aglutinava os planos teóricos da pulsão de morte freudiana, da luta até a morte da dialética do senhor e do escravo de Hegel e do ser-para-a-morte de Heidegger, situando assim a psicanálise como uma ciência que anunciava a posição trágica da condição humana. Alemán e Larriera (2009) chamam a

---

<sup>68</sup> Neste sentido foi de suma importância a apresentação das “*Meditações Cartesianas*” na Sociedade Francesa de Filosofia (Roudinesco, 2008).



atenção que, em “*Ser e Tempo*”, Heidegger demonstra o caráter finito e negativo da existência e que há uma fratura no ser que é correlato ao estado de abertura. Existem ressonâncias desta narrativa com a teoria psicanalítica do desejo, que circunscreve a existência mortal, sexuada e linguageira do homem na qual a falta têm uma importância fundamental.

Lacan tomou conhecimento dos textos de Heidegger, quando começou a frequentar os seminários de Alexandre Kojève sobre a “*Fenomenologia do Espírito*” de Hegel. A primeira vez que Lacan menciona o nome de Heidegger, foi um comentário de um artigo de Eugène Minkowski<sup>69</sup> sobre o tempo, no qual Lacan elogia a obra, mas critica o autor por não haver utilizado a concepção heideggeriana do tempo (Roudinesco, 1991). Segundo Roudinesco (2008), em relação à presença das ideias do filósofo alemão nos textos lacanianos é possível distinguir dois períodos. O primeiro tem como marco o “*Discurso de Roma*”, onde houve uma adesão entusiasmada às ideias de Heidegger, no que tange ao desvelamento da verdade do ser. O segundo período é o da “*Instância de Letra e a Razão depois de Freud*”, no qual teria havido um distanciamento de Heidegger. Pois neste período Lacan acrescenta ao seu uso da linguística de Saussure e da antropologia de Lévi-Strauss os trabalhos de Roman Jakobson sobre a metáfora e a metonímia. Período em que, aspirando uma formalização mais lógica do inconsciente, e reivindicando um lugar na ciência para a psicanálise, Lacan teria abandonado os temas heideggerianos. De acordo com a autora, Lacan teria se distanciado, principalmente de uma visão pessimista da ciência e de uma ontologia centrada na busca, seja da origem ou da presença.

Em relação aos temas abordados no “*Discurso de Roma*”, Alemán e Larriera (2009) acrescentam que além da concepção de linguagem, Lacan se apropriou da concepção heideggeriana de tempo. De acordo com López (2011), diversos elementos do pensamento de Heidegger ressoaram em Lacan para a construção de seu próprio pensamento e lhe permitiram traçar um caminho até este vazio central do sujeito que Freud denominou núcleo de nosso ser<sup>70</sup>. López sublinha que se há algo que pode unir Freud, Lacan e Heidegger, é o fato de que cada um destes autores, ao seu modo e de dentro de sua própria tradição discursiva, inauguraram um caminho até outra dimensão do ser.

López (2011) recomenda prudência ao analisar as influências de Heidegger em Lacan, e evitar tecer analogias rápidas entre as posições destes. Esta seria uma solução imaginária, de

<sup>69</sup> *Le Temps Vécu* publicado na revista *Recherches Philosophiques*.

<sup>70</sup> *kern unseres Wesens*.

criar uma unidade no que não existe. Nossa estratégia será buscar pensar os pontos de aproximação, não como analogias, mas como indicações de zonas de avizinhamento em uma abordagem que não oblitere o campo de tensão constitutivo das diferenças. Ou seja, de acordo com a afirmação de Dunker (2017b), de que os problemas ontológicos são transversais, buscar localizar nas experiências de cada autor, a partir de seu próprio campo e com seus instrumentos próprios, onde cada autor toca em temas ontológicos que são transversais aos campos. Como afirmado anteriormente, o problema ontológico fundamental, que como um veio subterrâneo atravessa as duas obras, é a relação entre ser e linguagem. Cada autor situado em sua margem, produz pontos de avizinhamento, que mantém a tensão de seu regime de diferenças e que como Lacan (1973/2003) mesmo afirma, produzem uma fraternidade no dizer.

Além de referências explícitas, na obra de Lacan existem marcadores textuais que demonstram a presença de temas heideggerianos. Um marcador textual<sup>71</sup> para os fins deste estudo, é entendido como um sinal que indica a presença de uma valência ontológica, ou seja, a aproximação de um tema ontológico transversal. Como sinal, o marcador textual pode ser uma palavra ou um conceito. Assim, por exemplo, no seminário XI Lacan (1964/2008) utiliza as palavras ôntico e ontológico, quando fala em função ontológica e fragilidade ôntica da fenda do inconsciente estruturado como linguagem. Nesta passagem está sendo utilizado a estrutura da diferença ontológica. Do mesmo modo, no “*O aturrito*”, Lacan (2003b/1973) usa repetidamente o termo ex-sistência que, segundo Castro (2011), Lacan tomou de Heidegger. Quanto aos conceitos, no seminário VII, Lacan (1959-1960/2008) utiliza o conceito heideggeriano do *ser-para-a-morte*, para descrever a dimensão trágica da entrada do sujeito no suporte do significante. Pretendemos demonstrar que sobre este veio ontológico comum, da relação entre o ser e a linguagem, se situam zonas de avizinhamento. Gostaríamos a seguir de tratar de algumas destas zonas temáticas que guardam importância na teoria lacaniana do desejo.

### 2.3.1 Diferença ontológica e desconstrução da metafísica

---

<sup>71</sup> Em apoio ao uso desta estratégia de buscar marcadores textuais, citamos López (2011, p. 13): “*Las huellas de Heidegger en los escritos y seminarios de Lacan, ya sean explícitas o apenas esbozadas, son múltiples, profundas y permanentes a lo largo de toda su enseñanza*”.

A abordagem ontológica de Heidegger comporta um modelo crítico que interessa à psicanálise e que alguns marcadores textuais que atestam uma fraternidade no dizer demonstram que se encontram em Lacan. Trata-se do modelo da diferença ontológica, ou seja, a proposição de que entre o ser e o ente há uma diferença fundamental. Assim, quando Lacan (1964/2008b) no seminário XI, fala da função ontológica da fenda do inconsciente e de sua fragilidade ôntica, entendemos que é com os problemas levantados por esta referência que Lacan está se situando. Para Alemán e Larriera (2009) a afirmação lacaniana acerca da não existência da relação sexual, só pode ser lida no marco da diferença ontológica. Deste modo, as práticas sexuais dos seres humanos estariam no plano ôntico, já a impossibilidade da relação sexual seria uma afirmação que só poderia se situar no plano ontológico.

No quadro da diferença ontológica, tudo aquilo que se refere ao ente é do âmbito do ôntico e toda pergunta referente ao ser é do âmbito da ontologia. Manter a abertura desta diferença é, como afirma Stein (1999) pensar o ser sempre no velamento e evitar estratégias de cercá-lo à luz de objetivações, o que seria abolir a diferença e confundir o ser com o ente. De acordo com Heidegger (1946/1991) o homem se atém sempre ao ente, mas quando representa o ente está se referindo a uma esfera que na verdade se inscreve no plano do ser. Neste sentido, acaba operando um encobrimento, ao pensar apenas o ente enquanto ente e esquecendo a pergunta fundamental pelo sentido do ser. Para Heidegger a história do pensamento no ocidente é a história do modo como em cada época se obturou esta diferença.

No entanto, em consonância à sua concepção de verdade como desvelamento, de modo algum a história do esquecimento do ser é um simples apagar ou deixar de fora, mas é um velamento, que revela algo do ser ao ocultar. Se a metafísica esqueceu a pergunta pelo sentido do ser, um caminho de abordagem para a compreensão do ser está na experiência da história deste esquecimento. Ou seja, assumir esta experiência da limitação do pensamento é condição de possibilidade para manter o campo da abertura ao ser. Deste modo, a história da metafísica relata os diversos modos de reação do pensamento, de como em cada época o pensamento reagiu ao apelo do ser<sup>72</sup>. A história da metafísica é a história da experiência do esquecimento do ser que nos dá notícias de como se configuraram em cada época as diversas remissões ou convocações do ser (Stein, 2011). Assim, de acordo com Alemán e Larriera (2009), as distintas épocas da modernidade e suas expressões teóricas, como o sujeito transcendental, a

---

<sup>72</sup> Pois foi este o modo de proceder de Foucault na História da Loucura, ao demonstrar os diversos modos de reação social e formação das sensibilidades ao fenômeno da loucura.

subjetividade absoluta, a relação entre sujeito e objeto, a vontade de poder, não são erros acerca da pergunta pelo ser. São formações intelectuais que correspondem aos momentos de recalque a que estruturalmente está ligada a história do ser em seus processos de ocultação. Estes processos têm por objetivo ocultar o caráter opaco e finito do ser.

Heidegger (1959-1969/2017) afirma que há dois tipos de fenômenos. Os fenômenos perceptivos, que denomina de fenômenos ônticos, e os fenômenos não perceptivos, que são os propriamente ontológicos. Assim, por exemplo, uma pedra seria um fenômeno ôntico, e o existir desta pedra, isto é, o fato de ela existir no sentido absoluto, um fenômeno ontológico. O autor afirma que “os fenômenos ontológicos são, pois, *hierarquicamente* os primeiros, mas para serem pensados e vistos são posteriores” ([Grifo do autor], p. 36). Heidegger (1927/2012) afirma que o perguntar ontológico é mais originário do que o perguntar ôntico. Mais esta pergunta permanece não transparente e ingênua ao se deixar de discutir o sentido de ser em geral.

No âmbito da diferença ontológica, o ente é pura presença, tudo aquilo que subsiste, que pode se tornar por nós conhecido, do qual podemos saber como opera como causa ou como opera como efeito. “Ente é tudo aquilo de que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira” (Heidegger, 1927/2012, p. 45). No nível do ôntico, está tudo o que podemos encontrar como subsistente, tudo aquilo que está, como poderíamos dizer, ao alcance da mão. Heidegger usa a palavra alemã *Vorhandensein*<sup>73</sup> para designar os objetos existentes no mundo, como subsistentes. Em relação a estes objetos podemos cercá-los com caracteres ontológicos denominados categorias, que pertencem ao modo de ser dos entes no interior do mundo.

Ser é o mais longínquo que qualquer ente e está mais próximo que qualquer ente. Não se pode, como afirma Heidegger (1927/2012, p. 37 [Grifo do autor]) determinar o ser cercandoo como um ente: “O ser não pode ser derivado por definição de conceitos superiores e não pode ser exibido por conceitos inferiores. [...] ‘ser’ não é algo assim como um ente”. Cada vez que usamos o verbo *ser*, como quando afirmamos que algo *é*, como no exemplo, *a pedra [é] inerte*, nos movemos em um vago entendimento do que significa o *é*, mas não somos capazes de fixar

---

<sup>73</sup> Uma tradução literal tomando os sentidos das palavras que compõe esta expressão seria algo como aquilo que “está ao alcance da mão”.

conceitualmente o que quer dizer *é* em sentido absoluto, como condição de algo que possa ser secundariamente predicável.

O ser é o que está mais próximo do homem do que qualquer ente. Mas esta proximidade é para o homem a mais distante. Em última instância, é em termos topológicos que Heidegger (1946/1991, p. 19 [Grifo do autor]) indica o ser: ser é o plano no qual existimos: “*Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement L'Être*”. E ao interrogar de onde proviria o plano o autor responde: “[...] o ser e o plano são o mesmo” (p. 19). Deste modo o autor estabelece o ser como o plano do dar-se: o ser dá-se (*Es Gibt!*<sup>74</sup>). O ser é o transcendente como tal, afirma Heidegger (1927/2012). Esta transcendência, é para o homem o abrir e o manter-se aberto de uma abertura, é uma clareira, no qual a luz do ser está situada em cada ponto de partida do ente e cada retorno a ele. Pois embora transcendental, o ser é a cada vez o ser de um ente.

Mas o abrir-se desta abertura, até onde sabemos, só pode ser produzido por um ente. Este ente que somos cada um de nós em cada caso: “[...] ente é também o que somos e como somos nós mesmos” (Heidegger, 1927/2012, p. 45). Este ente é denominado pelo autor de *Dasein*<sup>75</sup> (ser-aí). Deste modo, na ontologia de Heidegger, o *Dasein* é o que faz o meio de campo e que sustêm mesmo a abertura desta diferença entre o ser e o ente. Por isso, as categorias ontológicas tradicionais que são utilizadas para descrever os demais entes, não servem para abordar o *Dasein*. O autor propõe que a constituição do modo de ser do *Dasein* seja abordada pelo que denomina de *existenciários*, que não servem para pensar a subsistência de uma coisa corporal e que abordam os modos de ser do homem.

<sup>74</sup> *Es Gibt* é utilizado para designar o existente, mas seu significado literal seria o que está dado.

<sup>75</sup> *Dasein* é uma expressão que une a palavra alemã “*Sein*” com a partícula “*Da*”. Nas traduções para as línguas neolatinas é proposto como “*ser-aí*”, “*être-là*” e “*esser-cí*”. Fausto Castilho, em sua tradução optou por deixar como no original do texto de Heidegger (1927/2012), com exceção de quando há um hífen entre as palavras, situação em que o autor traduz como “*ser-aí*”. Ernildo Stein (1999, 2011) traduz como “*ser-aí*”. Outros autores como Gianni Vattimo (1996) traduzem como “*estar-aí*”. Por último, Márcia de Sá Cavalcante (1997) traduz como “*pre-sença*”. Esta tradutora argumenta que é comum encontrar *Dasein* traduzido como existência. Então propõe “*pre-sença*” para fugir do binômio metafísico existência versus essência e para evitar o imobilismo estático que a tradução como “*ser-aí*” poderia indicar. Alerta ainda que “*pre-sença*” não se refere ao homem nem à humanidade. Nesta tradução “*pre*” corresponderia a “*Da*” e “*sença*” como forma derivada de “*esse*” à “*sein*”. Alemán e Larriera (2009) optaram por utilizar o termo *ex-sistencia* para designar o *Dasein*, seguindo Manuel Jiménez Redondo. No presente estudo, por procedermos a leitura da tradução de Fausto Castilhos, mantivemos no original.

Como afirma Heidegger (1959-1969/2017, p. 33 e 34 [Grifo do autor]) na abertura dos Seminários de Zollikon, onde propõe que se utilize o termo *Da-sein*<sup>76</sup> ao invés de representações psicológicas que considera objetivantes:

[...] o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer, e certamente não é um objeto encerrado em si. Ao contrário, esse existir consiste em ‘meras’ possibilidades de apreensão que apontam ao que lhe fala e o encontra e não podem ser apreendidas pela visão nem pelo tato. [...] A constituição fundamental do existir humano a ser considerada daqui em diante se chamará “*Da-sein*” ou “*Ser-no-mundo*”.

O homem é ontologicamente porque tem uma experiência com o ser. O *Dasein* por sua essência pode ser o guardião da verdade do ser, pois ele joga com e para o ser, sendo o ente que está dentro do campo de ressonância do ser. O *Dasein* é este ente que habita pela linguagem a zona de vizinhança com o ser (Heidegger, 1946/1991). *Dasein* é o ente a partir do qual a abertura do ser pode provir. Ele possui uma precedência ôntica, pois é um ente determinado em ser pela existência. E possui uma precedência ontológica, pois sobre o fundamento de determinação de sua existência o *Dasein* é ontológico, pois mantém uma relação de ser com o ser. “É próprio deste ente, com seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo. [...] O ser ele mesmo, em relação ao qual o *Dasein* pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominado existência” (Heidegger, 1927/2012, p. 59).

Os existenciários, segundo Heidegger (1927/2012), são estruturas existenciais que descrevem o modo de ser do ser-no-mundo. Embora pertença a este ente que é o homem, estas estruturas falam do ser, são como bordas, zonas fronteiriças que dão notícias do modo como o *Dasein* produz ressonâncias com o ser. Diante da diferença ontológica é evidente que uma instância como a do inconsciente só pode sofrer de uma fragilidade ôntica, pois não é um ente subsistente que pode ser abordado pelas categorias aristotélicas. Mas Lacan nunca abandonou a ideia de articular o inconsciente freudiano em referência a isto que Heidegger (1946/1991) denomina superfície do ser.

Se o ser aparece como pano de fundo de muitas formulações de Lacan, o que uma análise pode intervir é o sujeito. O que quer que seja que possa vir a se realizar de ser numa análise, o recorte ontológico para a abordagem, de acordo com Juranville (1987), é o sujeito do

---

<sup>76</sup> Neste período de sua obra Heidegger utiliza um hífen entre *Da* e *sein*.

inconsciente. Nesta relação entre ser e sujeito, Lacan procede de modo semelhante à analítica existenciária, onde o ser é abordado pelo *Dasein*.

### 2.3.2 Fraternidade no dizer: Verdade como desvelamento (ἀλήθεια)

Em “*O aturrito*”, Lacan (1966/2003, p. 451) descreve sua relação com Heidegger no âmbito de uma fraternidade do dizer. Primeiro, inscreve no mesmo plano o compromisso com a Verdade da filosofia de Heidegger e a psicanálise: “que nada esconde tanto quanto aquilo que revela, que a verdade, Ἀλήθεια, é igual à *Verborgenheit*”<sup>77</sup>. E logo a seguir: “Assim não renego a fraternidade desse dizer, já que só o repito a partir de uma prática que, situando-se por um outro discurso, torna-o incontestável”.

Aqui onde Lacan (1966/2003b, p. 451) inscreve suas inquietações de autor em uma zona de fraternidade com o pensamento de Heidegger, a linguagem cumpre um papel fundamental na relação da verdade com o ser. Adiante, neste texto, Lacan utiliza o termo “*dit-mension*”<sup>78</sup> e “*ex-sistencia*”, para se referir ao lugar da palavra neste jogo da verdade de ocultar ao tempo em que se releva. Essas expressões trazem ressonância com o que Heidegger (1946/1991) afirma sobre a linguagem como a morada do ser, deste ente que é o homem e que é no modo da existência, ou seja, está exposto à verdade do ser por intermédio da linguagem.

Sobre o inscrever-se no quadro de uma fraternidade, Alemán e Larriera (1987/2009) nos chamam atenção de que Lacan nunca se referiu assim a qualquer outro pensador. Mas essa afirmação, como salienta López (2011), não deve ser entendida como uma fraternidade entre os ditos doutrinários destes autores, mas uma fraternidade no ato de dizer, pela qual o discurso de cada autor é a invenção de um modo singular de transitar pelas bordas do núcleo indizível da

<sup>77</sup> Ἀλήθεια (*Alétheia*) é a palavra grega para verdade. Na interpretação heideggeriana, adotada por Lacan, significa desocultamento: aquilo que era velado e se revela. *Verborgenheit* é ocultamento, segredo. Nada esconde tanto quanto o que revela. Assim, a analítica existenciária e a psicanálise comungam no que diz respeito a concepção ontológica de verdade. A verdade não é entendida como *adaequatio intellectus et rei* (adequação da ideia à coisa), e seu oposto não é o erro ou a mentira. Estes ainda estão no âmbito da verdade pois sempre revelam algo por aquilo que ocultam. A verdade é bifronte, composto pelo jogo do revelado e do oculto. Neste sentido a verdade pode ser concebida como uma metáfora ótica. Na medida em que o feixe de luz revela uma superfície, imediatamente torna oculto o perímetro fora do foco. Por isso, nada esconde tanto quanto aquilo que revela.

<sup>78</sup> Traduzido para o português como “*Diz-mensão*”. No francês “*mension*” produz um efeito de homofonia com *maison* (casa) evocando então a ideia de morada. A expressão joga com sentidos como mansão do dizer e dimensão. Lembramos que esta expressão carrega ressonâncias com o que afirma Heidegger (1946/1991) na “*Carta sobre o Humanismo*”, tanto como a linguagem como a casa do ser, como a abordagem do ser como a superfície em que os acontecimentos se dão.

verdade do ser. Cada autor constrói, a partir de seu campo, um modo de lidar com o problema da verdade do ser tendo a linguagem como o que há de essencial no homem e como o que o expõe à verdade do ser ao mesmo tempo que o afasta dela por um processo de ocultamento. Uma das dimensões do ocultamento como imanente à verdade é o tema do esquecimento, que está presente nos dois autores, seja no esquecimento da pergunta pela verdade do ser na história da metafísica, ou o esquecimento do núcleo da verdade freudiana no seio da psicanálise. Então, algo desta fraternidade concerne à constante preocupação dos dois autores em encontrar um modo de dizer que corresponda à dimensão do que foi esquecido. Deste modo, a verdade guarda uma relação com a dimensão da temporalidade.

Para Alemán e Larriera (2009) esta fraternidade no dizer teve a importância de livrar a psicanálise de sua prisão técnico científica. Pois assim como Heidegger retirou a palavra hermenêutica de seu pensamento para manter inominado seu novo caminho a partir da virada<sup>79</sup>, Lacan substituiu a interpretação pelo ato analítico na formalização de seu ensino, para designar um novo modo de intervir. A psicanálise comunga com o pensamento de Heidegger na intenção de aceder a um dizer que está mais além da fala ou se aproximar das regiões do silêncio, seja no se colocar à escuta do apelo do ser em Heidegger ou se acercar da pulsão de morte na psicanálise.

Para Heidegger (1927/2012), a verdade é um “existenciário fundamental” (p. 813), e a abertura produzida pelo *Dasein* é a “verdade originária” (p. 811). Na concepção heideggeriana da verdade, a linguagem no homem é o advento que ao mesmo tempo ilumina e vela o ser. Não existe uma verdade total, pois toda a verdade lança luzes ao mesmo tempo que gera sombras. Contra uma ideia de verdade como *adaequatio* da ideia à coisa, Heidegger propõe a verdade como ἀλήθεια (*Alétheia*), palavra grega que o autor traduz por desvelamento. Este é um ponto que aproxima os dois autores, a noção de que a exatidão distancia o homem da verdade. Para Heidegger, a relação do homem com a verdade é deixar que ela se manifeste, de modo que o homem está tão mais próximo da verdade, afirma López (2011) quanto mais lhe dá suporte como seu portador despercebido. Do mesmo modo, lembra o autor, na clínica psicanalítica a interpretação não é verdadeira por ser exata, mas pelos efeitos inconscientes que pode suscitar.

---

<sup>79</sup> Heidegger utilizava a expressão “virada” (*die Kehre*) para se referir à transformação que sua obra sofreu no final da obra de “*Ser e Tempo*” do ser e tempo para tempo e ser. Mas adiante usa esta expressão para designar a virada desejada do esquecimento do ser para a sua lembrança. Alguns autores utilizam esta palavra para designar uma mudança no pensamento, embora, segundo Inwood (2002), o próprio Heidegger negava isto. De qualquer modo, é possível observar uma mudança no vocabulário do pensador, que foi se afastando progressivamente de uma linguagem da tradição acadêmica, em direção à uma linguagem que julgava mais afeita à verdade do ser.



Segundo Alemán e Larriera (1989/2009), ao pensar a verdade como desocultamento, as dimensões do enigma e do mistério se tornam dimensões essenciais da verdade. Lacan formalizou a verdade como não-toda, pois a psicanálise lida com um saber que não se pode saber e um objeto ao qual não se pode predicar. A verdade como desocultamento possibilita um novo modo de pensar a topologia do sujeito, que possa abarcar sua condição de “ex-sistência”, sua proximidade distante. Essa condição de ex-sistência Lacan trabalha como divisão do sujeito, via barra, do sujeito barrado<sup>80</sup>. Os autores lembram que Heidegger introduziu a dimensão do nada no coração do ser. E sendo o nada uma dimensão do ser, isto torna impossível pensar o ser como presença constante (οὐσία), o que desconstrói o perguntar metafísico que envolve sempre a pergunta pela totalidade do ente.

Alemán e Larriera (2009) argumentam que no pensamento científico atual o nada é concebido como simples não-ser, que não afeta a determinação. Os autores afirmam que com Heidegger, “*la nada se há convertido em lo que se retira y se oculta, en el sentido de aquello que custodia y da albergue a la inagotabilidad* (p. 1672)”. Este sentido serve aos propósitos da psicanálise. Assim, por exemplo, esta ideia do nada, que está presente na noção de que do ente se pode subtrair o ser, se reflete na concepção lacaniana da subtração do ser efetuada pela linguagem.

Como dimensão fundamental da verdade, o ocultamento na psicanálise toma um sentido estrutural, como uma espécie de operação de subtração que torna impossível qualquer experiência de totalidade, nos indica López (2011). Essa subtração não aponta apenas um vazio de sentido, mas cria a consequência de que o sentido é não-todo, de que há um corte no seio do sentido. Mas o autor ressalta que esta operação de ocultamento não se efetua sem deixar as pegadas de sua evasão, pegadas estas que são produzidas no campo do sentido, mas são inacessíveis ao mesmo.

De importância para o contexto das discussões sobre a ontologia na psicanálise, López (2011) inscreve no âmbito da fraternidade do dizer, o movimento que ambos os autores, Lacan e Heidegger efetuam de caminhar pela borda de um abismo em que não se encontra o solo, de modo a fazer presente a impossibilidade, mostrando a condição negativa do ser, como presença equívoca de uma ausência. Assim é, por exemplo, para Lacan o percurso metonímico nos litorais do vazio que é sua concepção de desejo como metonímia da falta-a-ser. Nesta tarefa de

---

<sup>80</sup> O sujeito barrado é representado nos esquemas lacanianos com um “s” cruzado por uma barra: \$.

buscar uma linguagem que possa dizer o indizível, ao final de sua *démarche*, Heidegger coloca todas as esperanças na palavra do poeta e Lacan na linguagem matemática e topológica dos nós. Cada obra está atravessada por esta questão: a busca de uma linguagem que seja capaz de dizer o impossível de dizer do ser, por um recurso no limite entre o simbólico e o real, que não seja metalinguagem, mas que fale por si mesmo. A fraternidade no dizer produz uma proximidade no pensar que consiste na preocupação de ambos autores pela determinação das condições de emergência da verdade do ser.

### 2.3.3 Valoração Ontológica da linguagem (λόγος)

Em seu projeto de realizar uma leitura estruturalista do inconsciente freudiano, Lacan encontrou em Heidegger um pensador que afirmava o valor ontológico da linguagem para o homem e condenava a degradação que é a compreensão da linguagem como um mero instrumento de comunicação humano. Isto é claramente indicado pela escolha de um texto de Heidegger intitulado *Logos*<sup>81</sup> para compor a primeira publicação da revista *La Psychanalyse*, que, de acordo com Roudinesco (2008) teria a função de sustentar os posicionamentos políticos e epistemológicos da recém-criada *Société Française de Psychanalyse* (SFP), onde era central o tema da fala e da linguagem<sup>82</sup>. Essa publicação ocorreu no ano de 1956, ou seja, no ano imediatamente anterior ao período recortado por este estudo<sup>83</sup> e guarda uma importância na compreensão das apropriações lacanianas da crítica de Heidegger.

Neste texto, Heidegger (1956, p. 1) problematiza as traduções de Λόγος (*logos*) por meio do fragmento B-50 de Heráclito: “Οὐκ εμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστίν: Ἐν Πάντα [Se não haveis ouvido a mim, mas ao sentido, então é sábio dizer no

<sup>81</sup> Lacan traduziu o “*Logos*” de Heidegger, para a revista *La Psychanalyse* n° 1 em 1956. Esta era a Revista da Sociedade Francesa de Psicanálise, que foi fundada depois do rompimento de Lacan com a IPA em 1953. O texto foi uma conferência pronunciada por Heidegger em 1944, publicado pela primeira vez em 1951 e reeditado em 1954 com algumas modificações. Fazia parte de uma trilogia com comentários de fragmentos de Heráclito e Parmênides: Moira, Alétheia e Logos (Roudinesco, 1991).

<sup>82</sup> De acordo com Roudinesco (2008), foi na Páscoa de 1955, em que foi com Beaufret à Friburgo, que Lacan pediu autorização de Heidegger para traduzir *Logos* para o francês, no ensejo de uma conversa sobre o fenômeno da transferência na psicanálise.

<sup>83</sup> O seminário V ocorreu entre os anos de 1957-1958, o seminário VI entre os anos de 1958-1959 e o seminário VII entre 1959-1960.

mesmo sentido: Um é todas as coisas]<sup>84</sup>”. A palavra grega Λόγου, costuma ser traduzida por razão, ou sentido. Ao comentar este fragmento, Heidegger argumenta que as traduções não levam em conta o que se oculta atrás da essência do uso inicial de Λόγου. O autor ressalta a importância da palavra Λέγειν (*legen*) no fragmento em questão, que é traduzida como dizer. Λέγειν aparece em ομολογείν (*omologen*), que costuma ser traduzido como “dizer o mesmo”. Do mesmo modo, ao relacionar o ακούσαντας (ouvir, no passado) com o Λόγου, emerge imediatamente o sentido de Λέγειν como dizer. Heráclito afirma que em seu dizer, o que é escutado não é ele, o filósofo, mas Λόγου.

As traduções deste fragmento, sempre colocam a ênfase dos possíveis significados de Λόγου girando ao redor de “sentido” ou de “lógica”. Mas por traz deste sentido fica oculta a história desta palavra, sua essência inicial, que carrega, de acordo com Heidegger (1956), intuições originárias sobre o caminho do pensamento do ser. O autor explica que Λόγου provém de Λέγειν (dizer, falar) e significa deste modo Λέγειν como λεγόμενον (enunciado). O autor propõe recuperar um sentido mais antigo da palavra Λέγειν que fica oculto por traz do sentido corrente de dizer, que é o sentido de pôr, dispor, colocar. Em suma: dispor algo em extensão, articular e montar. É este o sentido, por exemplo, tomado por “*Lego*”, o famoso brinquedo de montar peças.

A partir deste sentido de Λέγειν, Heidegger (1956) propõe sua tradução de Λόγου como uma instância que alberga aquilo que recolhe e articula. De acordo com o autor, a essência de Λόγου é um puro dispor que recolhe e coliga. Uma ligação instaurada por um momento originário de captação. Então, Λόγου é o albergar que recolhe e estabelece ligação. Este unir do Λόγου difere de um simples enlaçar ou vincular, não é só um abarcar que reúne, nem um justapor que equilibra os contrastes. Esta captação forma um tipo de totalidade, que não anula a diferença dos polos de oposição, de termos antitéticos tais como o dia e a noite, mas os mantém albergados na tensão de sua própria diferença. Este albergar engloba ao seu modo a extensão existente entre o presente e o ausente, colocando cada um no seu lugar e em seu

---

<sup>84</sup>A tradução de Donald Schüller (2001, p. 26) é a seguinte: “Não ouvindo a mim mas o Discurso, sábio é o concurso: todas as coisas são um só”. Esse helenista ressalta que, de todos os fragmentos conhecidos de Heráclito, este é o único que inicia com uma negativa.

A tradução explicada que Heidegger propõe em *Logos* do fragmento B 50 seria algo assim: “Não é a mim, falante mortal, a quem ouvis; mas estais atentos ao albergue que recolhe e conecta; se começardes pertencendo a este, então, com tal pertencimento ouvireis de um modo próprio; este ouvir é na medida em que acontece um deixar-estar-diante-reunido que posta diante a totalidade, o coligar deixar-estar em extensão, o albergue que recolhe e conecta; se ocorre um deixar-estar do deixar-diante, acontece propriamente o Bem Disposto; porque o propriamente Bem Disposto, o destinar é: o Único-Uno unindo Tudo”.

caminho próprio. Tudo fica albergado no modo de estar disposto diante, em um deixar se apresentar que suporta a restituição e o destinar.

Heidegger (1956) argumenta que ouvir não é simplesmente captar as ondas sonoras que chegam ao parêlho auditivo. Só ouvimos de verdade quando, de algum modo pertencemos ao que é dito (ομολογεῖν), pois o homem pertence ao Λόγου, é em seu ser em conformidade com o Λόγου. Quando o dizer do homem se destina à Λόγου, acontece a ομολογεῖν<sup>85</sup> (*homologen*). O essencial do ouvir, de acordo com Heidegger, não é o aparelho sensorial que poderia nos esclarecer sobre suas condições de possibilidade biológicas. O essencial do ouvir é que o homem, ao ouvir, pode se equivocar<sup>86</sup>. Impossível não ver ressonâncias desta afirmação no texto do “*O aturdido*” onde Lacan (1966/2003a, p. 459) coloca no plano da equivocação todos os poderes do significante: “Nada funciona, portanto, senão pelo equívoco significante”.

O albergar do Λόγου instaura diante de sua presença todo o presente a luz de sua presença. Neste ponto Heidegger (1956) toma o fragmento B 64 de Heráclito: “Todas as coisas conduz o raio<sup>87</sup>” (Schüller, 2001, p. 65). O raio tem uma importância central no texto. Os comentadores indicam neste fragmento a intervenção divina de Zeus. Mas para Heidegger o raio indica o momento inaugural no pensamento grego em que o pensador teve acesso a uma região muito próxima à verdade do ser. Λόγου é o raio que de um modo abrupto põe diante de todo o presente a luz de sua presença. Um instante incandescente que iluminou os entes tirando-os de sua ocultação. Os pensadores de outrora estariam com uma melhor disposição para ver a luz e ouvir o crepitar do raio. Tal como uma criança pequena, que não está com os sentidos obstruídos, se impressiona com a primeira visada da luz que perfura a escuridão na superfície das pedras ao redor de uma fogueira. O que Heidegger diz aqui é que os gregos puderam pensar a linguagem a partir da essência do ser, e até mesmo pensaram o ser como a linguagem.

Se no começo do pensamento ocidental uma captação originária da essência da linguagem crepitou a luz do ser, de acordo com Heidegger (1956), ninguém recolheu nada desta iluminação. Sobre esta intuição original caiu um longo e pesado esquecimento. Posteriormente, a língua foi pensada a partir de seus suportes corpóreos, como se pode ver claramente no exemplo de usar a palavra “língua”, proveniente do órgão fonador, para se referir ao Λόγου.

<sup>85</sup> “Dizer o mesmo”, ou “concurso”, conforme a tradução de Schüller (2001). Ομολογεῖν também é traduzida por confissão, no sentido de aderir ou pertencer a um credo. Em essência a palavra quer dizer fazer um, comungar, pertencer ao Λόγου.

<sup>86</sup> “Deste modo, o que é propriamente o ouvir, pertence a isso: que o homem pode ser pego no equívoco, fazendo ouvidos moucos ao essencial” (Heidegger, 1956, pp. 6-7).

<sup>87</sup> Τα δε Πάντα οιακίζει Κεραυνός.

Aqui há um alerta de Heidegger de que a sobrevalorização dos suportes materiais da linguagem é correlato à desvalorização ontológica da palavra. De acordo com Heidegger (1956) só poderemos ter algo da experiência do raio se nos colocamos na zona de tempestade do ser. Sem dúvida, para Lacan, a psicanálise teria a função de, pelos poderes da fala no campo da linguagem, colocar o sujeito nesta zona de vizinhança.

Por fim, tomando este sentido do albergar que recolhe, dispõe e restitui, Heidegger (1956) afirma que o “desalbergar” é o mesmo que “desocultar”. Por este motivo Λόγος e Αλήθεια são o mesmo e estão no mesmo plano. Deste modo, há uma relação absolutamente intrínseca entre Λόγος, Αλήθεια e *sein*. Lembramos que o tema da revelação do ser pela palavra é um tema importante na psicanálise. A tradução de Lacan encerra na afirmação de Heidegger (1956) de que diante da pergunta pelo enigma do ser, um ponto de partida é pensar o ser como o morar e permanecer partindo adiante, em estado de desocultamento. Difícil não ver nesta tradução de Lacan um eco de sua própria démarche: o habitar a linguagem no modo tripartido da *dit-mension* (Real, Simbólico e Imaginário) partindo adiante com a temporalidade própria da teoria do desejo e o estado de desocultamento como a verdade.

O “*Logos*” de Heidegger lança questões que marcam presença no texto “*O aturdido*” de Lacan. De acordo com Miller (2011), o que motivou Lacan a escrever este texto foi o fato de que nunca havia escrito sobre a topologia. Até o momento, havia apenas discorrido sobre o tema diante do auditório de seu seminário. É muito significativo que justamente neste texto, Lacan (1966/2003) inicie afirmando sua fraternidade do dizer com Heidegger. Pois esta fraternidade no dizer está presente no aforismo apresentado de início e repetido inúmera vezes ao longo do texto: “Que se diga fica esquecido por trás do que se diz em o que se ouve” (Lacan, 1966/2003, p. 448). Como não ouvir ressonâncias deste enunciado, que contém dizer, esquecer e ouvir com o “*Logos*” de Heidegger? Em certa passagem Lacan (1966/2003, p. 450) afirma: “Esse não é para todos, mas lhes ex-siste, e é por aí que se homenloga [*hommologue*]” (Lacan, 1966/2003, p. 450). O esquecimento, o dizer, a homologação, são temas centrais no texto *Logos* de Heidegger. E a fraternidade do dizer não seria uma tradução possível para ομολογείν (*homologen*)?

Nos parece que neste texto que começa utilizando referências filosóficas para falar do “nãotodo” e termina fazendo descrições topológicas das superfícies ao redor do buraco, Lacan esteja afirmando sua própria estratégia da desconstrução da ontologia da substância. E não poderíamos pensar que está inscrevendo sua aventura topológica no caminho de um mesmo

tipo de inquietação de algumas questões levantadas por Heidegger? É sabido que Heidegger não escreveu a terceira sessão de “*Ser e Tempo*” por falta de recursos da língua. Então a linguagem da topologia não seria a intensão lacaniana de levar a seu modo o desafio de encontrar o que fica escondido atrás do dito?<sup>88</sup> Pensando assim, o uso da topologia seria a invenção da psicanálise de um modo original de lidar com problemas vizinhos à ontologia. De qualquer modo, no “*O aturdito*”, Lacan (1966/2003) deixa dito em que zona de avizinhamento está se movendo. Ele indica neste texto que ao fazer topologia está levando os problemas classicamente abordados pela filosofia em direção a uma nova experiência. Negar todo o passado metafísico foi um procedimento que Heidegger, que não era psicanalista não efetuou. Heidegger sempre achou que na dureza do que se estabelecia como procedimentos positivos de objetivação, que obturavam a pergunta pelo ser, era possível perscrutar o golpe de força daquilo que foi oculto e esquecido acerca da verdade do ser.

Em nosso entender, “*O aturdito*” é um texto que descreve um salto de transposição de um discurso filosófico da falta para o discurso matemático da topologia dos buracos. No entanto, neste salto Lacan segue abordando problemas de natureza ontológica, como deixou bem claro na afirmação da fraternidade do dizer no prelúdio do texto. A busca pelo que fica esquecido é uma busca de que ordem senão ontológica? Lacan sabia que a verbo ser é central nas línguas europeias e podemos pensar que em sua tentativa de escapar das armadilhas das línguas da metafísica, tenha encontrado na matemática um caminho. Mas Balmès (2002) alerta que, para o analista, prescindir da ontologia é justamente se esconder atrás deste sonho de Lacan, que era o de evadir-se da ontologia via matema. Mas até a questão do matema, argumenta, é um problema de ordem filosófica, de saber se a topologia pode servir de alternativa às restrições do discurso do ser, para fazer valer o que fica oculto pela articulação linguageira<sup>89</sup>.

No Seminário I, Lacan (1953-1954/1983, p. 308) afirma que a palavra cava uma abertura no real. Esse buraco no real se chama, segundo o modo de abordagem, o ser ou o nada, que são essencialmente conectados à palavra. O autor afirma: “É na dimensão do ser que se situa a tripartição do simbólico, do imaginário e do real, categorias elementares sem as quais não podemos distinguir nada na nossa experiência”. Esses registros são modos de ser que Lacan

---

<sup>88</sup> Roudinesco (2008) relata que Lacan em sua última visita à Heidegger falou abundantemente de sua teoria dos nós. Diante disto Heidegger apenas escutou, guardando silêncio.

<sup>89</sup> De acordo com Balmès (2002), o vocabulário ontológico penetrou a releitura de Freud e balizou a construção dos três registros.

chama de “*dit-mansions*”. De acordo com Balmès (2002), o ser na obra lacaniana é anterior aos três registros, de modo que os excede e condiciona. E o autor salienta que é em função do real que se costuma alegar o abandono da ontologia. Mas o que seria o real senão uma categoria ontológica? Esses elementos são suficientes para sustentar a hipótese de que o que Lacan faz com a topologia tem suas raízes em questões ontológicas.

Na “*Carta sobre o Humanismo*”, Heidegger (1946/1991) afirma que a essência do homem é sua relação com o ser, e a essência da linguagem, dado o pertencimento originário da palavra ao ser, é abrigar a verdade do ser, ou seja, ser a casa do ser. O autor utiliza o termo “*ex-sistência*”<sup>90</sup> para marcar o caráter de exterioridade da transcendência voltada para a abertura, que expõe o homem à verdade do ser. E o que põe o homem em comunhão com esta verdade é a linguagem. Na perspectiva heideggeriana, a palavra não é a substância do ser, mas o ser não existiria sem a palavra. A palavra que “*ex-siste*” convoca o ente humano do plano natural para ser como *ex-sistencia*.

Uma crítica que Heidegger (1946/1991) faz à nossa era, é a de que há um esvaziamento da linguagem. Este esvaziamento decorre do declínio do lugar da linguagem como definidor da existência humana, em prol de um uso meramente técnico e instrumental, como meio de comunicação. Esse esvaziamento comporta um risco, pois é uma ameaça à essência do homem. Nosso tempo, que o autor designa como era da técnica, é dominada por uma extrema subjetividade, que é corolário oposto do extremo objetivismo, herança da metafísica que criou este par de oposição, entre ciências da natureza e ciências do espírito. Neste cenário, a linguagem perde a sua importância ontológica e passa a funcionar como mero meio de comunicação, decaída no uso impessoal do senso comum e convertida em instrumento de dominação humana sobre o ente.

Heidegger 1946/1991, p. 18) afirma que “[...] a linguagem é a casa do ser manifestada e apropriada pelo ser e por ele disposta”. Isto quer dizer que se trata de pensar a essência da linguagem a partir de sua correspondência ao ser, ou seja, a linguagem enquanto habitação da

---

<sup>90</sup> É a posição existencial do *Dasein*, na sua condição de transcendência, de estar exposto à dimensão da verdade do ser. Por ser-no-mundo, de acordo com Heidegger (1946/1991), o homem é enquanto *ex-sistente*. Ele está projetado na abertura, que é o modo próprio do ser. O mundo é a clareira do ser que o homem penetra ao ser projetado de sua essência. Daí o prefixo “*ex*” utilizado por Heidegger, para designar o desdobramento do ser nesta superfície aberta da clareira.

essência do homem. Em função deste pertencer originário da palavra ao ser, o autor afirma que a linguagem exige muito menos expressão precipitada do que o devido silêncio.

Lópes (2001) salienta que este tema da abertura em sua relação com a linguagem em Heidegger, permitiu a Lacan pensar a abertura do sujeito ao campo do Outro na linguagem. Pois o pensamento de Heidegger evoluiu desde “*Ser e Tempo*”, onde havia uma noção de existência como ser-no-mundo das coisas e dos outros, para uma noção de existência como ser na linguagem, tal como no texto que acabamos de comentar, a “*Carta sobre o Humanismo*”. Nesta noção de existência é fundamental o caráter de exterioridade, pois a verdade do ser é a sua abertura. Neste sentido o aberto (*das Offene*) do ser deve ser entendido não no sentido de abertura a uma espécie de imediato do real, mas abertura do *Dasein* ao mundo da linguagem. O *Dasein* é aberto e cindido, sendo um estrangeiro em sua própria morada por efeito da palavra.

Para Alemán e Larriera (2009) existe uma afinidade entre a “ex-sistência” de Heidegger e a divisão do sujeito perpetrada pela psicanálise. Ambas formulações não permitem pensar uma relação reflexiva do sujeito consigo mesmo. Estes autores também afirmam que é possível encontrar relações estruturais do estado de aberto com a falta-a-ser na psicanálise. Esta zona de avizinhamiento é importante para o presente estudo, pois a falta-a-ser adquire uma função primordial na teoria lacaniana do desejo. Lacan afirma no seminário VI (1958-1959/2016) que o desejo humano comporta o fato de que para o humano não há modo possível de reconciliação consigo.

No tocante à concepção heideggeriana de linguagem, López (2011) localiza dois pontos problemáticos, que pareceriam impor um obstáculo a proposição da fraternidade do dizer. Estes dois pontos consistem na importância que adquire na obra de Lacan os conceitos de metáfora e sujeito. A metáfora em Heidegger é rejeitada como conceito que produz objetivação metafísica, por ser uma simples comparação por analogia. Do mesmo modo, o sujeito seria, para Heidegger (1946/1991) uma forma de substancialização do ente. Porém, pondera López (2011), a noção de *Dichtung* em Heidegger mostraria no fundo a mesma função criadora e fulgurante da metáfora tal como Lacan a compreende. *Dichtung* trata do poético como a essência da linguagem e única via até o ser. O poético como uma função da linguagem, que mantém posição de abertura e ruptura ao utilizar os equívocos da linguagem para dizer algo que ressoe com a língua dos deuses, que pertencem ao real, segundo Lacan. Quando o poético se encontra com o velado, só lhe resta dar esse salto ao limite que é a metáfora poética, que é um modo paradoxal de apanhar o real, acentuando ao mesmo tempo sua perda irreversível. Lacan (1966/2003)



afirma no “*O aturdido*” que tudo se dá no plano do equívoco significante. Neste sentido a interpretação psicanalítica consiste em explorar até o limite os recursos do tesouro significante com o intuito de atravessar o plano imaginário da relação narcísica “eu” a “eu” para atingir a ordem simbólica na medida que introduz um forçamento, uma subversão no emprego da língua, até alcançar as bordas do real ao produzir ressonâncias com o impossível de dizer.

López (2011) ressalta que Lacan durante sua obra lutou contra a degradação dos conceitos de metáfora e sujeito e lhes deu um importante estatuto de realidades clínicas. Para Lacan a metáfora teria uma função de criação (*poiésis*) que se cumpre no *parlêtre*<sup>91</sup>. Seria uma criação pura da articulação significante, um modo próprio do inconsciente de revelação da verdade. Não se trataria de um sentido novo, mas da produção de um novo efeito. Neste sentido, o advir do ser no homem é sempre metafórico, o sujeito se produz como metáfora, como o desocultamento do que permanece oculto. Deste modo, Lacan entende tanto o sujeito como o ser no âmbito da metáfora<sup>92</sup>. Neste sentido, no correr de uma análise, quanto mais uma fala se aproxima dos litorais do indizível, mais se pode escutar neste vazio de sentido o crepitar da metáfora como uma fulguração de criação a partir do nada (*ex nihilo*).

Em relação ao problema do sujeito, Lopez (2011) propõe haver uma semelhança entre o *Dasein* de Heidegger e o sujeito na psicanálise, desde que possamos limpar o campo e distanciar este último do sujeito tradicional e do cogito cartesiano<sup>93</sup>. Heidegger recusa o conceito de sujeito, pois entende que o *subjectum* foi reduzido a entificação de um “eu” construído a imagem e semelhança do cogito cartesiano. Um sujeito consciente de si cujo domínio se amplifica com Kant e culmina com Hegel na construção metafísica do *Selbstbewusstsein*<sup>94</sup>. Para a psicanálise o sujeito é outra coisa, o seu núcleo é uma estrutura pulsional, como Lacan (1964/2008) afirma no seminário XI, a propósito do caráter de insistência pulsátil da manifestação do inconsciente.

---

<sup>91</sup> *Parlêtre* é um neologismo conceitual utilizado por Lacan no seminário XXIII para conotar a posição do homem como ser de fala.

<sup>92</sup> Uma questão que será abordada no capítulo quarto, é o desejo como falta-a-ser. Neste sentido, é possível dizer que o ser se revela como metáfora da carência de ser. Neste sentido, a metáfora seria uma invenção significante que perfura o véu do ser sob o fundo do nada.

<sup>93</sup> Lembramos que a influência de Descartes é da maior importância em Lacan. Sua concepção de sujeito e de Outro tem uma clara influência desta obra. Porém, a psicanálise centra sua decisão teórica para a construção do conceito de sujeito, não no primeiro momento do “eu penso”, mas no segundo momento da vertigem da dúvida hiperbólica e da barra imposta pelo “ergo”.

<sup>94</sup> Consciência-de-si em Hegel.

López (2011) ressalta que o sujeito em psicanálise é um efeito muito concreto e particular do modo como se é afetado pela estrutura da linguagem e pelo desejo do Outro, tal como se pode verificar nos sintomas, na transferência e nas formações do inconsciente<sup>95</sup>. O sujeito carrega uma marca que revela algo da singularidade de como cada modo de estruturação se organizou para suportar o desejo e a pulsão. O sujeito do inconsciente, como singular, inapreensível e produtor de surpresas, é um efeito material que se escuta cada vez de modo diferente.

Segundo Alemán e Larriera (1987/2009), Lacan, em sua obra e ao seu modo, tratou de pensar as condições para o advir do ser na linguagem. De acordo com Juranville (1987), a doutrina do significante em Lacan afirma uma conformidade parcial entre linguagem e ser. A consequência ontológica disto é a teoria lacaniana do desejo. No quadro desta teoria são formalizadas as condições para o advento do ser na linguagem.

### 2.3.4 Conceção de tempo

Como nos relata Roudinesco (1991), a menção mais antiga de Lacan ao nome de Heidegger ocorre em referência à concepção de tempo deste autor. Lacan encontrou em Heidegger, uma concepção de tempo que lhe permitiu pensar a temporalidade introduzida pelo significante, que exigia o rompimento de uma ideia cronológica. Em “*Ser e Tempo*” Heidegger (1927/2012) trata do co-pertencimento íntimo do tempo e do ser, tomando o tempo como horizonte transcendental da pergunta pelo sentido do ser. Na analítica existenciária é apresentada uma temporalidade que se revela no homem fundamentalmente ante a morte e a preocupação<sup>96</sup> (cuidado). A morte determina o tempo como finito assim como a preocupação determina como modo próprio da temporalidade do *Dasein* o adiantar-se. O sentido ontológico do cuidado é a temporalidade originária. Se Heidegger (1927/2012. p. 857) afirma que a “substância do homem é sua existência<sup>97</sup>”, esta só pode ser compreendida no horizonte do tempo.

---

<sup>95</sup> López (2011) coloca a questão: qual seria então a diferença entre o sujeito pós-metafísico, como o *Dasein* heideggeriano ou o sujeito desaparecido no estruturalismo, em relação ao sujeito da psicanálise?

<sup>96</sup> *Sorge*.

<sup>97</sup> *Die Substanz des Menschen ist die Existenz*.

O tempo próprio de cada sujeito se organiza no adiantar-se, sendo o ponto final o que pode dar alguma consistência ao tempo, arrancando-o da suspensão de uma temporalidade imprópria que mantém o homem em uma existência inautêntica. O tempo impróprio é o sentido comum de tempo, entendido como uma sucessão de pontos numa linha contínua sem limites lógicos. A morte, afirma Heidegger (1927/2012), como o que há de mais próprio, remete cada um em direção a si mesmo, produzindo uma temporalidade própria. A angústia posiciona o homem diante do nada que desvela a nulidade que determina o *Dasein* em seu fundamento, que é ser dejetado irreversivelmente em direção à morte, a possibilidade mais própria, certa, intransferível e indeterminada. A morte, como corte final da existência, não significa um final que se espera, mas o fato de que existimos de modo finito<sup>98</sup>.

Pelo fato mesmo de a morte de cada um ser uma possibilidade intrasferível, a temporalidade é o vetor de singularização por excelência. O homem existe dejetado em direção à morte e a finitude não é o terminar, mas o modo de ser da temporalidade, e por tanto, o modo de ser do homem. Heidegger (1924/2003) demonstra isso através do paradoxo da morte. Cada um em cada caso está sempre a caminho de seu ser. Cada um sempre é por natureza algo que ainda não chegou à totalidade no traçado de sua existência, pois não chegou ainda ao fim. Antes de chegar nunca atingirá a totalidade do seu poder-ser. Contudo, quando chegar ao fim, já não é, pois já deixou de existir. Por isso o ser para a morte não remete o *Dasein* a um esperar pela morte, mas ao assumir a temporalidade no modo que lhe cabe como ser mortal, que é o modo finito. Porém, o mesmo tempo que arrasta tudo consigo, é o tempo que cria e abre um espaço como horizonte de existência.

Deste modo, o fenômeno primordial do tempo é o futuro e o *Dasein* se mantém em cada momento em antecipação. Heidegger (1924/2003) chama o futuro de ser-porvir e é esta instância que concede o tempo e faz com que o *Dasein* retome o passado no modo do seu ser-sido. Deste modo, o *Dasein* torna presente, apresenta, abrindo um horizonte estático onde se condensam as três modalidades de temporalização: porvir, ser-sido e apresentar. O presente, afirma Heidegger (1927/2012), se temporaliza como o advir de um futuro finito, que se retrai sobre o ser-sido, como um recolhimento das diferentes modalidades de temporalização do tornar presente. É a linguagem que permite a experiência do tempo, graças às propriedades de

---

<sup>98</sup> Manuel de Barros, no “*Livro sobre o nada*”, usa uma concepção de tempo marcado pela finitude: “Não preciso do fim para chegar / Do lugar onde estou já fui embora”.

recolhimento do *logos*. O presente do *Dasein* é um tornar presente, um *presentar* pois o *Dasein* pode trazer junto a si e tornar presente toda a estrutura dos entes.

A temporalidade temporaliza diferentes modos de si mesma, afirma Heidegger (1927/2012). Esta atividade recolhedora da linguagem torna possível a duração reunidora da retração das três modalidades de temporalização, que o autor chama de três estases temporais (o porvir, o ser-sido e o apresentar) que se expandem umas sobre as outras. O tempo não possui o modo de ser de mais nada e se produz a si mesmo de modo estático. Na analítica existenciária, o modo de assumir como próprio o conjunto articulado das estruturas existenciais, cujo sentido de ser no fundo é a temporalidade, é o antecipar-se em relação a si, que é a temporalização própria da estrutura da preocupação (cuidado). Adiantar-se é a captura antecipadora do passamento, que é definidor do caráter de futuridade do ser, no sentido em que o *Dasein* retoma a si como próprio, e retoma a si próprio no aí de sua dejeção. A antecipação é o porvir da temporalidade própria. Na temporalidade da analítica existenciária, o *Dasein* não é “no” tempo. Ele é tempo, no sentido em que ele se dá tempo, produz temporalidade.

A antecipação como modo de temporalidade está presente em Lacan (1949/1998a) no estágio do espelho, como a assunção antecipada da imagem unificada do corpo, ou no sofisma dos três prisioneiros, quando Lacan (1945/1998h) propõe a forma da asserção da certeza antecipada. Antecipação e certeza são temas da analítica existenciária, pois a antecipação é o modo de ser do cuidado e a certeza é o estado subjetivo da verdade. O sofisma dos três prisioneiros é um trabalho lógico que tem como pano de fundo uma concepção ontológica do tempo. O instante para Heidegger (1927/2012) é um modo de assumir a temporalidade própria, ao deixar vir de encontro o que pode ser no tempo. Assim, o instante<sup>99</sup> de ver, pode ser entendido como o instante do abrir os olhos para o aí da situação aberta, o tempo de compreender como o tempo do advento da verdade e o momento de concluir, como o assumir decidido e ser-resoluto no adiantar-se à situação em relação a qual sempre já se está de algum modo em atraso. No sofisma são essenciais tanto as rupturas, na forma como ocorrem as escansões suspensivas, como o modo como cada prisioneiro assume como próprio a temporalidade da situação em que está.

Para Heidegger (1927/2012) o adiantar-se é o modo de caracterização terminológica do futuro próprio de cada um. A antecipação mostra que existindo, o *Dasein* deixa-se advir a si em

---

<sup>99</sup> A palavra alemã para instante utilizada na analítica existenciária é “*Augenblick*”, que quer dizer literalmente um piscar de olhos.

seu poder-ser mais próprio. Não se conquista a temporalização do futuro próprio a partir do presente, mas a partir do futuro impróprio. Isto quer dizer, se conquista a temporalização do ser-porvir rompendo com uma ideia de tempo como um contínuo sem limites e assumindo o ser para a morte como possibilidade própria.

Alemán e Larriera (1987/2009) lembram que a questão do tempo é mais antiga enquanto referência de Heidegger em Lacan, do que a de linguagem. A concepção de temporalidade que está em jogo no texto “*Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise*” é uma concepção que está confrontada e corroborada com a concepção de temporalidade em “*Ser e Tempo*”. De acordo com os autores estas duas influências, da concepção de tempo e linguagem, demonstram uma implicação profunda de Lacan com a obra heideggeriana. Na analítica existenciária de Heidegger, a temporalidade não se diferencia do *Dasein*, como ente cujo ser só pode ser abordado pelo âmbito da historicidade. Os autores afirmam que o ente que somos cada um de nós não pode ser objetivado no presente, nem consumado na totalidade acabada de um passado. O *Dasein* é possibilidade aberta, efeito inacabado de sua própria existência no mundo e a partir dos discursos precedentes. Do ponto de vista da temporalidade, o ser do *Dasein* é inacabado por estrutura. Neste sentido, López (2011) aponta para a semelhança deste inacabamento estrutural com o tempo da fragilidade ôntica da formalização lacaniana do inconsciente, que se manifesta nesta pulsação que marca uma descontinuidade temporal, tal como formalizado por Lacan (1964/2008b) no seminário XI.

Se o modo de apreensão do ente é arrancado do campo da substância e da essência, ele adquire inevitavelmente uma dimensão temporal. Ser é tempo e a temporalidade é impensável fora do campo da linguagem, portanto, só há tempo para o ser falante<sup>100</sup>. Lacan (1958-1959/2016) lembra que passado, presente e futuro, são categorias gramaticais. Em sua leitura estruturalista do inconsciente, aquilo que aparecia na obra freudiana como herança filogenética, Lacan nos ajuda a compreender através da dimensão diacrônica do Outro, do Outro como o

---

<sup>100</sup> O tempo é essencial para se abordar o ser de qualquer ente, mesmo os que não são conforme o *Dasein*. O ser de uma pedra só pode ser considerado no marco da seta do tempo geológico e qualquer instrumento ao alcance da mão carrega as marcas de sua dimensão temporal. Assim, Deleuze e Guattari (1980/1997), no “*Tratado de nomadologia: a máquina de guerra*”, quando falam dos sabres dos nômades, se referem a uma linhagem tecnológica, a um “*phylum maquínico*” (p. 87), que carrega toda uma história de agenciamentos entre conhecimentos tecnológicos e o desejo, seja de criação metalúrgica do artesão ou de luta dos guerreiros. É interessante que na compreensão destes autores, o desejo está presente no agenciamento criativo que compõe a historicidade destes entes. Mas diferentemente de Lacan, o desejo não é considerado como um campo de determinação autônomo, pois ele é produzido de modo imanente aos agenciamentos.

discurso de nossos antepassados. A abertura do sujeito ao Outro da linguagem também implica em uma abertura a esta dimensão do tempo que é a história dos discursos precedentes.

Um ponto fundamental da temporalidade em Heidegger (1927/2012) é a compreensão do tempo a partir do horizonte de sua finitude. Neste sentido, o ser para a morte é um conceito central na analítica existenciária, sendo um existenciário fundamental. Lacan utiliza recorrentemente este conceito. Diante da finitude e do confronto com a morte, o *Dasein* realiza a experiência do nada através do afeto posicional da angústia. A angústia revela a falta de fundamento do *Dasein* e com isto torna patente sua relação com o ser. Para o *Dasein* trata-se de lidar com o fato de que jamais irá realizar todas as suas possibilidades. A experiência fundamental da finitude põe o *Dasein* diante da decisão ética de escolher dentre todas as possibilidades aquelas que lhe são mais próprias. Como diz Heidegger, no confronto com a possibilidade da extinção de toda possibilidade, as possibilidades mais próprias de cada um brilham. Por este processo, o *Dasein* pode abandonar a posição de existir no modo da inautenticidade e aceder à autenticidade. Mas isto só acontece se o *Dasein* assumir como sua a possibilidade que lhe é mais própria. A possibilidade intrasferível e indeterminada do fim de toda e qualquer possibilidade, que é a morte. Lacan entendeu o apelo ético que existe nesta fundamentação ontológica da finitude: ela significa em última instância que a condição do ser ejetado em direção à morte implica para o *Dasein* o tomar encargo do que fazer com o tempo. Em certo sentido é a isto que se refere a ética do desejo, sendo o desejo o que pode conceder o caráter de próprio e autêntico para as possibilidades assumidas.

O tempo é uma condensação de três modos de estases. O poder ser convoca como uma força atrativa a partir do futuro, mas retorna à situação de seu lançamento que é a situação precária da dejeção, onde se localiza toda a falta de fundamento, todo o peso do que não se tem como esgotar ou dar conta. Ao contrário da seta do tempo geológico, o tempo do *Dasein* é o tempo da convocação, que exige o modo do adiantar-se que é próprio à existência do *Dasein*. Uma seta ao contrário que se lança do futuro em direção ao ser-sido do lançamento e contornando as margens dos dois limites lógicos, o nascer e o morrer, ela abre um horizonte estático para o presenciar. E o tornar presente, pelos poderes de recolhimento do *logos* torna tudo apresentado em uma estrutura disposta diante de si. As memórias e esperanças disputam lugar com os entes que vem de encontro. Por isto, ser-sido e ser-porvir se condensam numa totalidade de retração.

Algo essencial da ontologia do tempo em Heidegger, de acordo com López (2011), é sua abordagem do pensamento sobre a causalidade em uma temporalidade não linear. Esta temporalidade não linear é familiar ao campo psicanalítico. O retorno de Heidegger aos pré-socráticos forneceu um modelo de temporalidade para Lacan construir o mote do seu retorno a Freud. Como, por exemplo, o modelo da temporalidade que permite aceder ao que teria sido o instante de ver, fugaz mas luminoso do pensar antigo, como um retorno à herança para fundamentar e transformar o porvir. Esta temporalidade se trata de um efeito de retroação que produz uma luz nova e ressignifica restituindo a lógica da sincronia na dispersão diacrônica e anárquica dos discursos. López (2011) ressalta a importância do salto nesta temporalidade. O salto é o correlato temporal da ausência de um solo de fundamento, que, se presente, poderia sustentar uma temporalidade cronológica, de uma continuidade sem fraturas. Por este motivo este salto não é um passo a mais na direção de uma evolução onde a possibilidade de um novo início só pode advir do voltar para traz.

Lacan se apropriou deste modelo de temporalidade heideggeriano no marco do tempo do futuro anterior<sup>101</sup> do francês, de acordo com López (2011), Aléman e Larriera (2009) e Juranville (1987). Lacan viu nesta temporalidade um modo de reler o *Nachträglichkeit* (só depois) freudiano, contra as leituras de um desenvolvimento linear da libido que desembocavam em padrões normativos de cura como o pleno desenvolvimento genital ou a plena realização do amor no campo heterossexual. A noção de *Nachträglichkeit* era utilizada por Freud para explicar que os acontecimentos primários da vida real não explicam a formação dos sintomas histéricos, pois não tinham uma força traumática por si só. A explicação freudiana era que a formação dos sintomas ocorria como um movimento de retroação a estes acontecimentos, que se constituía pela revivescência do ser-sido em forma de fantasia, quando surgia, em um momento do presente, o encontro do sujeito com a sexualidade. Lacan fez deste “só-depois” (*après coup*) o tempo da retroação de um significante sobre o outro. Por último, de acordo com Aléman e Larriera (2006/2009), Lacan escolheu, por influência da estrutura temporal do cuidado em Heidegger, a palavra cura<sup>102</sup> para se referir a uma análise e há nisto a dupla intensão de, por um lado, diferenciar a psicanálise de um tratamento médico, e por outro, ressaltar o

<sup>101</sup> O futuro anterior no francês indica uma ação que irá ocorrer no futuro, mas que é descrita como uma ação já terminada. De acordo com Alemán e Larriera (2006/2009), neste tempo o advir é apresentado como “o que terei sido para o que estou chegando a ser”. No futuro anterior o passado e o futuro são atravessados por uma flecha conjectural em duplo sentido.

<sup>102</sup> Embora na tradução para o português da edição do “*Escritos*” tenha se optado por tratamento, como em “*A direção do tratamento e os princípios de seu poder*”.

caráter temporal da direção de uma análise, como o âmbito em que se dá a temporalização do sujeito.

Lacan (1964/2008) apresenta como um dos conceitos fundamentais da psicanálise a repetição. Um conceito ontológico que abarca um regime de existência que se apreende pela insistência dos efeitos. Ao inconsciente freudiano não é dado esquecer o esquecimento do recalque. Muito pelo contrário, este inconsciente se repete, se atualiza. É uma forma de memória que Lacan (1964/2008) formaliza de dois modos, utilizando a linguagem da física aristotélica: *automaton* e *tychê*. O primeiro é a repetição da cadeia significante, o segundo é o movimento de insistência que trata da repetição que surge como azar e surpreende o sujeito vindo de não se sabe que parte do mundo, dando a aparência de um puro encontro fortuito. Esta última modalidade de repetição expressa a temporalidade do encontro com o real.

O tempo para Heidegger (1927/2012) é o horizonte de abordagem da pergunta pelo ser, a superfície sob a qual eclodem os acontecimentos, onde se situa o dar-se (*Es gibt!*). No horizonte do tempo a estrutura inacabada do *Dasein* se projeta para o campo de possibilidades do ser. Este modo de ser, que se estabelece como um inacabamento fundamental, fornece um modelo de temporalidade para pensar o desejo como falta-a-ser.

----

A diferença ontológica, a concepção sobre a verdade, a valorização ontológica da linguagem e a concepção de tempo, são elementos da analítica existencial de Heidegger que estão presentes na doutrina lacaniana do significante. Estes quatro temas da analítica se inserem na discussão das relações do ser com a linguagem. Este é um problema ontológico que é transversal à diferentes campos de conhecimento. A partir destas sucinta apresentação de zonas temáticas de questões ontológicas transversais, pretendemos justificar a busca de algumas coordenadas ontológicas na analítica existencial para abordar o problema da ontologia na teoria psicanalítica do desejo. No entanto, existem diferenças muito grandes no que concerne ao posicionamento dos autores frente à tarefa ontológica. Lacan (1958-1959/2016) afirma:

Sem dúvida a captura do homem no *logos* na combinatória fundamental que é sua característica essencial, inaugura a pergunta sobre o que significa que o homem seja necessário à ação do *logos* no mundo, mas resolvê-la compete a outros e não há mim.



O que temos que examinar aqui é o que disso resulta para o homem e como o homem o enfrenta. A primeira formulação que nos ocorre é que é preciso que ele sustente isso realmente (p. 406).

Esta afirmação marca a diferença fundamental entre o objetivo de uma ontologia e a teoria psicanalítica, entre o que sustentaria o estatuto ético da psicanálise e o estatuto ontológico da analítica existencial. Heidegger (1927/2012), concebe o homem como a sede fundamental da pergunta pelo ser e sustenta a pergunta sobre o que isto pode significar para o destino do ser. Na psicanálise trata-se de saber o que fazer com o que resulta para o homem ser efeito de sua captura pela virulência do *logos*, e como o homem enfrenta. Por este motivo a psicanálise possui um estatuto ético. No entanto, este estatuto ético não se dá sem o suporte de uma série de decisões de cunho ontológico acerca da posição do homem no mundo. Se a palavra “sustentar” convoca a dimensão da ética, a leitura sobre o que há de se sustentar, convoca a dimensão da ontologia.

A seguir, apresentaremos a proposta de alguns parâmetros para a abordagem do problema da ontologia na psicanálise, como preparação para a posterior análise da teoria do desejo.

### **3 PARÂMETROS PARA ABORDAR A ONTOLOGIA NA PSICANÁLISE**

Uma ontologia que possa lidar com os problemas colocados pela psicanálise ainda está para ser construída, porque, como afirmam autores como Balmès (2002) e Juranville (1987) a psicanálise coloca novos problemas para a filosofia. Com a introdução do significante, a psicanálise nos convoca justamente a pensar uma ontologia que dê conta deste paradoxo que é um regime de existência instaurado pela presença de uma ausência. Uma afirmação como a de que o inconsciente não é nem do plano do ser nem do plano do não-ser, mas do plano do não realizado (Lacan, 1964/2008), é uma afirmação ontológica que dá mostras das dificuldades do tema, de como lidar com um campo que denota uma fragilidade ôntica ao mesmo tempo que convoca a apreciação de sua dimensão temporal.

Mesmo que muitos autores discorram sobre ontologia e metafísica<sup>103</sup> como sinônimos, gostaríamos de delimitar estes termos, seguindo a diferenciação que nos propõe Dunker (2017a), de considerar a ontologia como o resultado do trabalho de crítica e a metafísica como resultado de encobrimento efetuado por processos de naturalização e essencialização, que teriam por efeito o bloqueio da crítica. Neste capítulo pretendemos demonstrar que esta divisão do autor traz ressonâncias com o campo de tensão presente na proposição da diferença ontológica tal como estabelecido por Heidegger (1927/2012). O procedimento, a seguir, será demonstrar que a doutrina da substância<sup>104</sup>, que é central na história da metafísica, é uma metafísica a ser criticada nas práticas clínicas, não por seu efeito como princípio radical de individualização, mas pela ideia de totalidade subjacente à noção. A partir disto, iremos propor alguns parâmetros para a ontologia como crítica da totalidade.

### 3.1 Metafísica

Quando Levinas (1980) tece sua crítica à ontologia, como descrevemos no capítulo primeiro, ele está se referindo ao que na ontologia moderna é tributária da metafísica tradicional. A história da metafísica se confunde com a história do ocidente. Mas para os propósitos deste estudo gostaríamos de demarcar um ponto central na metafísica que é a

---

<sup>103</sup> Abbagnano (2007) considera o termo ontologia mais descritivo e menos ligado à uma possível solução para a questão do ser. Ontologia é um termo que se limita também a assinalar a existência de um problema do ser e indicar que há mais de um caminho para tratar a questão. Já a metafísica indica mais as soluções específicas construídas para o problema do ser.

<sup>104</sup> Neste procedimento, tomaremos como ponto de partida a leitura de Gardeil (2013).

doutrina aristotélica da substância. Pois a metafísica clássica tem como eixo a tradição aristotélico-escolástica e esta perspectiva se apresenta como um meta-ciência, no sentido em que pretende determinar um conjunto de categorias e explicar por meio da substância a estrutura geral e universal do ente encontrado na experiência.

Metafísica é a parte da filosofia que se ocupa das razões e princípios últimos das coisas<sup>105</sup>. Segundo Gardeil (2013), os peripatéticos consideravam como o objetivo fundamental da metafísica o ser e suas propriedades, que é uma noção que será mantida por Tomás de Aquino. Para este, a metafísica em um sentido é a ciência das primeiras causas e dos primeiros princípios, motivo pelo qual é também chamada de filosofia primeira. Em um segundo sentido é a ciência do ser enquanto ser e dos atributos do ser, tendo assim o mais universal dos objetos. Por último, é a ciência do que é imóvel e separado da matéria, em oposição à física e à matemática, que tratam da matéria sob certos condicionamentos. Por este motivo, é possível dizer que a metafísica é a ciência da substância, pois a doutrina da substância busca determinar o que há de suporte imutável às transformações do mundo, para poder pensá-las de modo separado das condições materiais da existência.

A metafísica opera por um processo de abstração da matéria e do movimento. Ela demarca seu campo de atuação no imaterial puro. De acordo com Gardeil (2013), Tomás de Aquino usava a palavra *separatio* para designar este despojamento da matéria que é a abstração metafísica. A metafísica aristotélica opera com o ser como a primeira e mais fundamental das noções universais. As escolas de filosofia gregas sempre estiveram à procura de um elemento ou substância primordial a partir da qual seria forjado o mundo físico. Esse elemento primordial foi a água para Tales, o ar para Anaxímenes e o fogo para Heráclito. Também houve quem buscasse um princípio não perceptível, que ultrapassasse o mundo sensível. Deste modo, Anaximandro encontrou no indeterminado o elemento primordial e Pitágoras no número. No poema “*Da Natureza*”, Parmênides abre a via que conduz ao ser. A via do ser, para Parmênides é a via da verdade. Neste poema o ser é descrito como uno, indivisível e imóvel e assim se funda a metafísica do ser, sobre o sacrifício da multiplicidade e do devir.

---

<sup>105</sup> Metafísica designa o conjunto de livros que vem imediatamente após a física de Aristóteles. Ciência que se ocupa das realidades que estão acima das realidades físicas, como tentativa de ultrapassar o plano empírico e alcançar uma realidade fundamental e que estuda o ser enquanto ser e suas propriedades. De acordo com Giovanni & Antiseri (1990) o termo pode ter sido criado pelos peripatéticos, ou por Andrônico de Rodes, no século I a.c., em sua edição das obras aristotélicas.

O poema de Parmênides, que é considerado um texto fundante do pensamento ontológico, já propõe alguns matizes que marcarão o pensamento ocidental. O primeiro deles é uma fronteira bem demarcada entre o que é ser e o que é não-ser, onde ser e não-ser constituem o absoluto contraditório um do outro. O ser é estabelecido como uma positividade radical e o não-ser uma negatividade radical<sup>106</sup>, de modo que neste poema é necessário que não exista o não ser para que o ser exista. O ser é considerado incriado, pois se fosse criado ele adviria do não ser. Por isto também ele é incorruptível, pois não é possível ao ser se transmutar em não-ser. Deste modo, o ser só pode ser pensado num presente perene, porque o passado não existe mais, nem o futuro, que ainda não se apresenta. Por último, pelo motivo de não se imiscuir de modo algum com o não-ser, o ser é perfeito e completo, acabado em si e por si mesmo, motivo pelo qual Parmênides utiliza a figura pitagórica da esfera para descrevê-lo (Reale & Antiseri, 1990).

Para Platão o elemento primordial proposto é o bem, pois o que explicaria uma coisa, em última instância, seria a perfeição de seu fim. Mas Gardeil (2013) salienta que em seus últimos diálogos Platão acaba supondo a existência de um princípio anterior ao bem. Este princípio é o uno que antecede a multiplicidade. Para seu discípulo Plotino, o princípio primeiro acabaria sendo o uno. Deste modo, para a escola platônica, o ser é uma noção subordinada, ou ao bem que teria um valor explicativo mais eficiente ou ao uno que em sua simplicidade é mais primitivo. Mas para Aristóteles a noção primeira é o ser, e essa noção é proposta como o objeto próprio da ciência suprema. O bem e o uno pertencem ao ser e são certamente noções universais e primitivas, o que viria a ser considerado na metafísica como os transcendentais do ser. Mas em sentido absoluto, o ser é anterior ao bem e ao uno, pois é necessário haver ser para que se possa falar em bem ou unidade.

Tomás de Aquino foi o grande comentarista da metafísica de Aristotélica no Ocidente. Segundo Gardeil (2013), a metafísica tomista se propõe a tomar o ser<sup>107</sup>, no sentido de ente,

---

<sup>106</sup> De tal modo que este seria o surgimento ontológico do posterior princípio lógico da não contradição. Lembramos na psicanálise o inconsciente freudiano contesta o princípio da não contradição.

<sup>107</sup> O infinitivo no português “ser” pretende traduzir o particípio substantivo grego τὸ ὄν, ou o particípio latino *ens*: o ente (alguma coisa que é). A definição implica em sujeito receptor (alguma coisa), e atuação ou determinação desse sujeito (que é). Na metafísica primeiro vem a essência (*essentia*) e segundo a existência (*existentia*, ou *esse*). “O ser é alguma coisa que tem por determinação própria ou por atualidade o existir. [...] A essência só se concebe com a sua ordenação à existência, e esta exige ser determinada por uma essência” (Gardeil, 2013, pp. 312-313). Na metafísica clássica a palavra ser, se é tomada nominalmente, ela põe em primeiro plano o significado de essência, ou seja, a coisa mesma, mesmo que a noção de existência fique implícita. Se é tomado no sentido verbal,

como aquilo que o pensamento captura logo de partida e a partir do qual resolve todas as suas concepções. Na tradição tomista, o ser é uma essência que atua em uma existência com uma perfeição última e toda realidade atual ou possível se refere ao ser. A crítica de Heidegger (1927/2012) à metafísica incide justamente neste ponto. Para Heidegger este é um encobrimento fundamental da metafísica, matriz de todo recobrimento, que é apagar o campo de diferença entre o ente e o ser, obturando a pergunta pelo ser em seu sentido absoluto. De acordo com Stein (2011), a metafísica em seu início distinguiu os sentidos do ser entre *essentia*, que significa o que algo é, e *existentia*, que significa o fato de algo existir. E ao fazer esta distinção estabeleceu a *essentia* como o suporte onde se determina a existência. Deste modo, sob a primazia da essência, a metafísica moldou a estrutura de um esquecimento do sentido da pergunta pela *existentia* em sentido absoluto, trazendo para o primeiro plano o ente e ocultando o ser.

Como afirma Gardeil (2013), na metafísica, Aristóteles aplicou a analogia de sua lógica geral no caso específico do ser. A analogia é a forma própria do pensamento metafísico. Existem dois modos de analogia na metafísica clássica: a analogia de atribuição e a analogia de proporcionalidade. Analogia de atribuição é a analogia que Aristóteles aplicava ao caso do ser como objeto da metafísica. Neste caso a analogia reporta os analogados em relação a um único termo, havendo sempre um analogado principal. Já na analogia de proporcionalidade, a analogia se dá pelo estabelecimento de uma proporção mútua entre os analogados, na qual a razão expressa pelo termo analógico está compreendida em cada um dos analogados. Deste modo, pela analogia, a substância e os acidentes como a quantidade, a qualidade e a relação, encontram-se compreendidas na unidade da noção de ser. Assim o ser é uma noção genérica que pretende formar um conceito unívoco porque é formalmente uno. Mas na metafísica, ao aplicar a analogia de proporcionalidade ao ser, para que se mantenha a unidade da noção é preciso se remeter a um primeiro termo real. Assim, as modalidades do ser se ordenarão com relação à substância, sujeito primeiro e absoluto.

Deste modo, na tradição metafísica, a noção de ser é uma noção analógica. Através da analogia é possível afirmar que “todos os modos do ser são formal e intrinsecamente ser” (Gadeil, 2013, p.324). Para Aristóteles, o ser é uma analogia de atribuição. Há um analogado primeiro,

---

fica em primeiro plano a existência. Mas de qualquer modo, a existência está sempre referida a alguma coisa. Então, o ser se manifesta na sua unidade como uma composição dos dois termos inseparáveis, essência e existência.

a substância, em referência a qual se reportam as outras modalidades do ser. Se Aristóteles (2011) afirma que o ser se diz de muitos modos, todo modo de dizer faz referência a um princípio único e este princípio é a substância, sendo que o que liga o modo à substância é a operação da analogia. São Tomás de Aquino retoma essa tese aristotélica ao afirmar que o ser não é uma noção equivocada, pois não é uma palavra desvinculada de uma realidade profunda assim como também não é unívoca, pois não pode se diferenciar ao modo do gênero. Logo, só poderia ser analógica, para “que contenha, de maneira ao mesmo tempo diferenciada e unificada, as diversas modalidades do ser” (Gardeil, 2013, p. 330).

A noção de ser<sup>108</sup> é obtida por um golpe de abstração, sendo que o eixo desta abstração é a separação das condições materiais de existência. O ser é considerado como dotado de certa natureza, uma essência, praticamente isolada da existência e, deste modo, é tratado como um dado abstrato. Por esse motivo, ontologias essencialistas tornam-se construções conceituais afastadas da realidade já que, na metafísica, a essência determina a existência. A metafísica clássica conta com a flexibilidade dos procedimentos de analogia para tudo acolher e colocar em seu devido lugar, sem no entanto violentar a essência de cada ser. De acordo com Gardeil (2013), o trabalho da metafísica é um trabalho de ordenação positiva do mundo<sup>109</sup> ao deduzir racionalmente tudo a partir de um primeiro princípio. Aristóteles relaciona ao estudo do ser enquanto ser, certas verdades que são primeiras em relação a todas as outras. Seriam princípios que possuem a mesma universalidade que o ser e tem relação com a lógica por dirigir o funcionamento da razão, mas são consideradas na metafísica leis objetivas do ser. Estes princípios precisam ser primeiros, sem a necessidade de se reportar a noções anteriores. Devem ser verdadeiros, necessários e imediatos, podendo ser conhecidos por si mesmos.

O conhecimento construído no ocidente repousa sobre estes princípios. Assim, o princípio de não-contradição afirma que é impossível que o mesmo atributo pertença e não pertença ao mesmo tempo, ao mesmo ente e sob o mesmo aspecto. Ou seja, não é possível negar e afirmar ao mesmo tempo a mesma coisa sob o mesmo aspecto (o ser não pode não ser, o que é não é o que não-é)<sup>110</sup>. Afirmar posições contraditórias teria como consequência não ter nenhum objeto distinto para o pensamento. O segundo princípio é o princípio de identidade, que significa o modo próprio da unidade que convém à substância. Este princípio define a

<sup>108</sup> Por ultrapassar todos os gêneros e estar implicada em todas as diferenciações dos seus modos, a noção de ser recebe o qualificativo de transcendental.

<sup>109</sup> *Sapientis est ordinare*

<sup>110</sup> *Ens non est non ens* (Gardeil, 2013, p. 352)

unidade do ser e afirma que todo ser é uno e idêntico a si mesmo, possuindo uma essência que o determina. Este princípio afirma que o ser como existente é o ser como essência. Ele coloca ambos, ser e essência no mesmo plano. Estes dois princípios permitem à metafísica apresentar uma realidade unificada através da noção de ser. A metafísica também descreve o ser com categorias transcendentais. Transcendental é aquilo que se encontra em todos os gêneros do ser e que é por sua natureza convertível com o ser. Ou seja, nas proposições os transcendentais podem tomar o lugar do ser ou dos seus modos como sujeito ou predicado. A coleção dos transcendentais é o uno, o verdadeiro e o bem. Existe uma unidade fundamental dos transcendentais com o ser, de modo que se pode dizer que uno e o ser não significam naturezas diversas, mas são uma só e mesma natureza.

De acordo com Gardeil (2013, p. 370), as discussões metafísicas sobre a unidade têm uma dupla origem. De um lado Parmênides que afirmava a unidade do ser, dizendo que o ser é, e é uno, e que não há mudança possível no ser. De outro lado, as noções pitagóricas sobre a função do número na constituição das realidades materiais e principalmente sobre a função da unidade numérica. O pensamento de Platão se dividiu entre estas duas influências e é na linha destas especulações que Aristóteles desenvolveu sua teoria do transcendental uno. A unidade, não em sentido numérico, mas em seu sentido transcendental, significa a proibição da divisão do ser, ou seja, a afirmação de sua totalidade (Tomas, 2016). O transcendental da verdade é a conveniência do ente com as formações intelectivas<sup>111</sup>. O bem é a conveniência do ente para com sua causa final.

Aristóteles (2001) afirma que o ser tem muitos significados. Por um lado, significa uma essência determinada, por outro, as diversas modalizações categoriais. Contudo, o significado primeiro é o de essência, que indica a substância. A substância é uma noção primeira, pois ao contrário de todas as categorias, a substância é a única que pode ser separada. Segundo, ao falar de qualquer categoria está incluída a noção de substância<sup>112</sup>. Na visão aristotélica, “[...] desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: ‘que é o ser’, equivale a este: ‘que é a substância’, por este motivo, para o autor, devemos abordar o ser sob a égide desta noção (Metafísica, Livro Z, [Aristóteles, 2001, p. 289]).

---

<sup>111</sup> *Adaequatio intellectus ad rem*

<sup>112</sup> Substância no aristotelismo é apontada pela pergunta “o que é?”, quando direcionada ao sujeito primeiro de atribuição.



Tomás de Aquino (1225-1274/2017, p. 98) afirma que “em todos os modos de predicação é significado algum ser”, mas a predicação fundamental é a predicação substancial, que se refere à substância primeira, a partir da qual todas as coisas podem ser predicadas. De acordo com Aristóteles (Metafísica, Livro Z, [2001, p. 291]) o substrato é o principal sentido da substância: “o substrato é aquilo de que são predicadas todas as outras coisas, enquanto ele não é predicado de nenhuma outra”. Substância é o sujeito último, que não se diz de outro.

Se o ser tem muitos significados, ele pode ser dito em seus inúmeros modos<sup>113</sup>, através das categorias aristotélicas. Tomás de Aquino (1225-1274/2017) explica que Aristóteles divide o ente em dez categorias, sendo que a primeira é a substância e as demais são acidentes. Portanto, é possível dizer que o ente se divide em uma dicotomia primordial que é substância e acidente. A substância é o ser que é em si, o acidente é um tipo de ser que somente pode existir em outro. Os acidentes se distinguem em nove modos: quantidade, qualidade, relação, ação, paixão, lugar, posição, tempo e posse. Essas categorias são modos analógicos do ser em um caso de analogia de atribuição. Os vários acidentes são todos ser, mas que se afirmam sempre em relação à substância (Gardeil, 2013; Reale & Antiseri, 1990).

Giovanni & Antiseri (1990) argumentam que Aristóteles quebra a ideia unitária do ser, que provém da ontologia de Parmênides. O ser não é apenas um, mas tem múltiplos significados. Tudo o que não é a pureza do nada se encontra na esfera do ser, seja uma realidade sensível ou inteligível. Aristóteles (Metafísica, Livro Γ, [2001, p. 131]) afirma: “O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada”. Essa realidade é a substância, em relação a qual todas as categorias são remetidas por procedimentos analógicos. Zillig (2009) argumenta que diante da tese da não univocidade do ser, Aristóteles tenta resolver com a centralidade da doutrina da substância no livro Z da “Metafísica”. É a multiplicidade dos modos que traz a necessidade da recondução do estudo do ser ao estudo da substância.

Outro sentido de substância para Aristóteles (Metafísica, Livro Z [2001]) é a causa intrínseca do ser de todas as coisas que não se dizem do sujeito. Isto quer dizer, segundo Aquino (1225-1274/2017), que não se trata de uma causa extrínseca, como causa eficiente, mas de uma causa intrínseca, como forma. A forma é parte integrante da essência ou *quididade* da coisa<sup>114</sup>.

<sup>113</sup> O ser se diz de muitos modos, é dito segundo as categorias, segundo ato e potência e como verdadeiro.

<sup>114</sup> Como afirma Tomás de Aquino (2017, p. 100): “O ser, porém, que cada coisa tem em sua natureza é substancial”. A essência determina o que é o sujeito último do qual se fala e este é compreendido como substância. Essência é a forma específica, princípio de individuação (Zillig, 2009).

A forma se refere à matéria, que faz o ser em ato. Para Aristóteles a essência é uma noção de definição, que se refere no fundo à substância de cada coisa<sup>115</sup>. A substância primeira, segundo o autor, é em certo sentido a forma, em outro sentido a matéria e ainda em um terceiro sentido o acoplamento da forma e da matéria, o que o autor chama de *sínolo*. Deste modo, a substância é a noção central da metafísica e a modalidade fundamental do ser.

O que pode colocar o pensamento em direção a substância é pensá-la como uma categoria negativa em relação às mudanças, que na metafísica se chamam os acidentes. Diante da multiplicidade dos dados que a realidade apresenta algumas coisas são percebidas como mutáveis e outras como imutáveis. Usando o exemplo da água, não se pode falar de mudanças no estado da água se não se supusesse que algo subsistiu nesta mudança como idêntico a si mesmo. Sem delimitar a água, não se poderia falar em estado sólido ou gasoso, em água límpida ou turva, em água corrente ou parada. Gardeil (2013) argumenta que a noção de mudança para Aristóteles pressupõe um substrato, um sujeito que seja suporte último destas mudanças, de modo que se nos mantivermos em direção à delimitação de um ponto estável no plano das mudanças acidentais, atingiremos a substância em sua função de suporte.

De acordo com Giovanni & Antiseri (1990), em busca da natureza da substância sensível, Aristóteles abandona a solução platônica de pensar a substância como uma ideia separada. A substância é o acoplamento entre forma e matéria. A forma é a causa pela qual a matéria possui algo de definição. A substância é o princípio formal, a essência, o que a afasta de uma concepção puramente receptiva de suporte material dos acidentes. Diante da multiplicidade dos modos do ser, a substância cumpre o papel de princípio unificador, concedendo unidade ao que é múltiplo. Na metafísica clássica a substância define o ser essencial e é fundamento de toda a construção do sistema. A doutrina da substância pretende ser uma análise de juízo onde as modalidades de afirmação correspondem a verdadeiras determinações do ser objetivo que as condicionam. Gardeil (2013) afirma que nossa percepção não capta nem o fenômeno, nem a substância, mas o ente concreto em uma situação de não diferenciação entre a substância e os acidentes.

A principal característica da metafísica é não pensar a diferença entre ser e ente, ou seja, manter o ente em seu ser e o ser do ente no mesmo plano. Esse achatamento do plano da diferença nega a condição transcendental do homem. E de acordo com Heidegger (1946/1991)

---

<sup>115</sup> Substância como *quididade* ou essência da coisa.

há toda uma tradição encobridora ao redor da noção de οὐσία (substância). Como salienta Stein (2011), a tradução latina de οὐσία foi *subiectum*, e na metafísica moderna a subjetividade humana figurou como o constante subsistente da representação. E a representação criou este par metafísico de oposição, no qual a objetividade de um objeto depende da subjetividade de um sujeito. A presença agora é a representação de modo que, hegelianamente, a subjetividade toma o lugar da substância.

De acordo com Vattimo (1996), a crítica heideggeriana à história da metafísica aponta como solo comum da tradição ocidental a doutrina que comporta uma concepção unitária do ser, na qual o ser é pensado como pura presença. Esta doutrina provém da doutrina aristotélica da οὐσία (substância)<sup>116</sup>, e consiste, como afirma Heidegger (1927/2012), em pensar os entes em seu puro subsistir. Ou seja, compreender o ser como simples presença e a presença como a única forma de manifestação do ser, uma presença que pode ser circunscrita por categorias e sobre a qual se pode predicar, sem abrir a pergunta sobre os diversos sentidos que o ser pode adquirir. Como afirma Heidegger (1927/2012), compreender o ser como o simples subsistente também tem o caráter de pensar um único modo do tempo, o que se apresenta como presente. Para Heidegger (1946/1991), οὐσία é a palavra que nomeia a presença do que se apresenta e que lança uma visada sobre a coisa como apenas se tratasse do subsistente. Fica patente que não é possível pensar uma instância como a do significante com esta concepção de ser, pois um regime de existência posto como a presença de uma ausência requereria uma outra ideia da relação do ser com o tempo.

De acordo com Stein (2011), foi a metafísica que levou o homem à extrema subjetividade criando um tempo em que o homem se dilui no excesso de afirmação do seu eu. Nessa ânsia de afirmação, diante dos entes da terra, o homem se coloca numa posição de soberania. Heidegger vê nisto uma exacerbação da vontade de poder que é concomitante ao esquecimento do ser. Por este motivo, considera a vontade de poder de Nietzsche não como o fim da metafísica, mas como o capítulo culminante. Outro parâmetro importante para definir metafísica é considerá-la como todas as estratégias de pensamento construídas no ocidente que não alcançaram manter o campo de tensão produzido pela diferença no modo de transcendência constitutiva do homem, tendo como consequência colocar o homem no mesmo nível do ente (Vattimo, 1996).

---

<sup>116</sup> Palavra grega que foi traduzida como substância. A origem etimológica da palavra remete àquilo que suporta a mudança (*sub-stare*)

A noção de substância pressupõe certa perfeição positiva de um círculo fechado, pois ela é o ser em si, é o ser por si. Ela não se refere ao que é inerente ao outro, mas é aquilo que possui tudo o que é preciso para receber a existência. Deste modo a doutrina da substância organiza uma realidade ordenada em torno de um substrato que é o suporte das predicções. Esse sistema em sua perfeição cria uma rede que tira do campo de visão todos os buracos do universo, criando um semblante de completude.

Esta ontologia gera uma teleologia que no fundo é o anseio místico pela reconciliação do sujeito consigo mesmo. Como exemplo de uma clínica historicamente próxima da psicanálise, que se orienta por um ideal de completude, temos a Psicologia Individual. Jung (1996) conta em seu livro de memórias, que sua história é a história de um inconsciente que se realizou e que não há uma inclinação sequer em seu psiquismo que não tenha se efetuado. Em sua teoria, o *si mesmo* é o suporte substancial do processo de individuação, que se dá pela conjugação das tendências opostas. Mas mesmo na psicanálise, a doutrina da substância pode penetrar de modo inadvertido. Assim por exemplo, se tomarmos a teoria da libido, tal como proposto por Abraham (1970), e não levarmos em conta as lacunas, retomadas e rupturas do processo, ou que cada estágio se refere a um modo singular de relação com o mundo, podemos pensar o desenvolvimento da libido de modo linear, com um modelo botânico do crescimento de uma planta, que se não sofrer graves acidentes que possam produzir uma transformação substancial, irá se desenvolver até o exercício de uma genitalidade plena. No meio lacaniano podemos observar o ideal de completude, na ideia dos possíveis caminhos para a direção de um tratamento. Como nos alerta Quinet (2014)<sup>117</sup>, é comum ouvir algumas asserções normativas, que se tornaram lugar comum no campo, como por exemplo pensar que um filho possa ser uma solução clínica para a histérica ou que o amor de uma mulher possa ser a solução para o obsessivo. Nestes ideais normativos que surgem no campo podemos observar o velho anseio de completude, da realização de uma totalidade proveniente da ontologia da substância. Quanto a isto, Lacan faz uma clara crítica insistindo repetidamente no aforismo “não há relação sexual”. E como veremos, na ontologia presente na doutrina do desejo, não há reconciliação possível do homem consigo mesmo.

---

<sup>117</sup> Conforme exemplos de decaídas normativas na psicanálise dados por Antônio Quinet no XV Encontro Nacional de Psicanálise do Fórum do Campo Lacaniano. Campo Grande/MS. 2014

### 3.2 Ontologia

A ontologia desde Heidegger pode ser pensada como um trabalho de crítica à metafísica. A ontologia de uma orientação clínica trata dos delicados fios escolhidos para amarrar um mínimo necessário de certeza para orientar qualquer ação. Então, deve ser efeito de um permanente trabalho crítico, com o zelo que tem um alpinista que constantemente revisa o estado da corda em que se apoia. Pois ontologia é questão do que permite tomada de posição: ela posiciona o sujeito da ação para operar “a partir de”. Justamente como o papel que desempenha a corda para um alpinista que se desloca sobre um terreno nada óbvio e nada seguro, assim é a ontologia para o analista. Talvez em lugar desta metáfora do solo, da rocha e da montanha, se enquadraria melhor a metáfora da navegação. Daí estaríamos mais próximos da imagem proposta por Lacan no seminário VI, quando propõe a teoria do desejo como o conjunto de coordenadas que orientam a ação do analista, que como o Cruzeiro do Sul ou a Estrela Polar, se o navegante não levar em conta, sempre se desviará para a direita ou para a esquerda. Do lado do analista, a teoria do desejo concerne ao que orienta o peso das decisões tomadas, aquilo que fundamenta suas decisões.

A ontologia inevitavelmente é anterior à ética, não no sentido dos fins, no qual a ética sem dúvida é soberana, mas no sentido do apoio que permite a tomada de posição ou o ato de decisão. Em relação ao que afirma Levinas (1980) quanto à anterioridade ética em relação à captura ontológica, na psicanálise o pensamento é o inverso. O homem é ontologicamente constituído em sua alienação fundamental ao desejo do Outro para que, a partir de tal situação, possa se lançar no risco ético de assumir como próprio o seu desejo.

Sendo crítica ao mesmo tempo em que é apoio de fundamento, a ontologia acaba sendo bifronte, pois possui, por um lado, a face do movimento de análise crítica, por outro, a face do resultado provisório do trabalho que fornece um fundamento para ação, um ponto de estabilidade para equilibrar um pé<sup>118</sup>. Então, ao propor a ontologia como crítica, entramos nesta paradoxal necessidade de criticar aquilo em que se apoia e de se apoiar naquilo que vai sendo criticado.

A reflexão ontológica é essencialmente crítica. Assim, por exemplo, López (2011) afirma que a crítica de Heidegger à filosofia do sujeito centrada no cogito se reflete na crítica

---

<sup>118</sup> Não é a toa que Heidegger (1927/2012) denomina este ente que somos cada um de nós a cada momento de Dasein. A partícula “da” fornece uma conotação de posição na relação do homem com o ser.

de Lacan acerca da psicologia do eu. Como argumentamos ao longo deste estudo, a teoria do desejo tem um papel central no tom ontológico das críticas lacanianas à esta corrente de psicanálise. Para pensar a face crítica da ontologia na psicanálise, retomamos a proposta dos autores citados no capítulo primeiro e listamos os seguintes aspectos: primeiro, de acordo com Dunker, (2017a, 2017b), para estabelecer uma postura crítica é necessário abandonar a ideia de que o que pode haver de metafísico no campo psicanalítico é a má transmigração conceitual. Ou seja, no próprio modo como foram construídos os conceitos pode haver comprometimentos metafísicos. Em segundo lugar, a crítica deve se orientar pelas perguntas sobre que tipo de metafísica criticar na psicanálise e que tipo de crítica interessa aos fins da psicanálise. Por último, o autor propõe quatro perguntas orientadoras para a análise: 1) que tipo de relação com a fundamentação é empregada? 2) como é pensada a relação entre ser e linguagem? 3) que tipo de formalização lógica se aplica ao sujeito? 4) que concepção de tempo está implícita na teoria? O autor ainda propõe como plano geral da crítica, tentar dar visibilidade ao que foi excluído para que as soluções metafísicas se constituíssem como tal. O que Dunker propõe tem ressonância com aquilo que Foucault chama de problematização, que é essencialmente o trabalho de crítica aos efeitos de encobrimento produzido pelos processos de essencialização e naturalização. O que há de essencial nos processos de naturalização e essencialização é abolir os problemas referentes ao tempo ao apagar a história de constituição dos objetos, das decisões tomadas e os pontos de fragilidade e fratura.

Quanto à face de fundamento da ontologia, ou seja, o que Dunker denomina o ponto de retorno do trabalho de crítica, entendemos que este ponto de estabilidade deve ter uma configuração que não tenha características totalizadoras e mantenha o regime de abertura. Para isto propomos pensar a ontologia como mínima, modal e assentada no pensamento da finitude.

### 3.2.1 Ontologia mínima

Quando propomos uma ontologia mínima, é no sentido da afirmação de Deleuze (1974, p. 5), que ao comentar a leitura de Bréhier (2012) dos incorporais do estoicismo antigo, afirma que os incorporais são atributos lógicos, dos quais se pode apenas apreender os efeitos. Não “se pode dizer que existam, mas que subsistem, insistem, tendo *este mínimo de ser que convêm ao que não é uma coisa*, entidade existente. Não são substantivos nem adjetivos, mas verbos [Grifo nosso]”. Lembramos que no Seminário XI Lacan (1964/2008) afirma ter cercado o inconsciente

numa estrutura temporal, que se caracteriza por ser apreendida como consequência lógica da insistência de suas manifestações evasivas e não como a suposição da duração de uma substância. Outros termos utilizados por Lacan são, em primeiro lugar a característica de surpresa, de algo que o sujeito experimenta como o ultrapassando, porém sempre como alguém ou além do que esperava: “Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada, escrita, alguma coisa se estatela” (p. 32), revelando algo que insiste ali, como “[...] alguma coisa que quer se realizar” (p. 32).

Em segundo lugar, Lacan (1964/2008) considera a descontinuidade a forma essencial de manifestação do inconsciente: a “[...] descontinuidade, na qual alguma coisa se manifesta como vacilação” (p. 33). Este traço fundamental do inconsciente freudiano é o que o diferencia de qualquer abordagem totalizante do psiquismo, que faz com que o inconsciente não seja conceitualizável, mas seja propriamente “o conceito da falta (p. 33)”. Neste seminário, afirma que o inconsciente se trata da ordem do “*não-realizado*” (p. 30 [grifos do autor]), uma espécie de “zona de larvas” (p. 30) produzida pelo recalque. O autor usa a metáfora das aborteiras para falar da relação do recalque com o inconsciente, como lugar do não realizado<sup>119</sup>:

O inconsciente, primeiro, se manifesta para nós como algo que fica em espera na área, eu diria algo de *não-nascido*. Que o recalque derrame ali alguma coisa, isto não é de estranhar. É a relação da fazedora de anjos com os limbos. (Lacan, 1964/2008, p. 30 [grifo do autor]).

Entendemos que é neste sentido que Lacan (1964/2008) afirma que o inconsciente tem um estatuto ontológico frágil. Que ontologia frágil seria esta? É certo que uma clínica, mesmo tendo um estatuto ético, não opera a partir de uma pura abertura à alteridade<sup>120</sup>, pois todo clínico se orienta em suas ações por um conjunto de coordenadas conceituais. Talvez a clínica psicanalítica deva mesmo ter um estatuto ontológico frágil para que possa manter um estatuto ético forte. É esta ontologia frágil que convém interrogar e que propomos aqui chamar de mínima. Esta ideia do mínimo de ser que se depreende de uma insistência é uma noção ontológica que guarda uma aproximação com a noção dos incorporais do estoicismo antigo e do “*presque rien*” de Jankélévitch<sup>121</sup>.

<sup>119</sup> Lacan (1964/2008, p. 37) afirma acerca do inconsciente que este “não é nem ser nem não-ser, mas é algo de não-realizado”.

<sup>120</sup> Como é a proposta da ética levinasiana.

<sup>121</sup> A seguir serão apresentados apenas alguns elementos indicativos das possibilidades de aproximação destas noções para os problemas ontológicos da psicanálise. Infelizmente não foi possível neste estudo, abarcar diretamente os textos de Vladimir Jankélévitch. Mas aqui ficam possíveis caminhos para novos estudos.

Bréhier (2012) nos relata quatro tipos de incorporais descritos no estoicismo antigo: o lugar, o vazio, o tempo e o exprimível. O tradutor que realizou a apresentação do texto para o português, alertou para que não se confunda imprudentemente os exprimíveis com o significado ou o significante. Aqui devemos discordar. Justamente não é possível pensar os exprimíveis como significado, mas o conjunto dos incorporais, ou seja, o lugar, o vazio, o tempo e o exprimível, parece compor uma narrativa do conjunto das propriedades do significante. Esta leitura do estoicismo antigo aponta um caminho para pensar uma ontologia apropriada ao regime de existência instaurado pelo significante, da presença sutil de uma ausência que marca uma diferença pura.

Os incorporais de acordo com a leitura de Bréhier (2012, p. 12[Grifo nosso]) não são seres reais ou categorias, mas atributos que devem ser admitidos no espírito. O “atributo é sempre [...] expresso por um verbo; isso quer dizer que ele não é um ser, mas uma *maneira de ser*<sup>122</sup>” (p. 32). Como atributos, encontram-se no limite, na superfície do ser. Bréhier estabelece uma diferença para os estoicos, entre os seres reais que são expressos por substantivos e estão no lugar das causas, e os incorporais, que são expressos por verbos e estão no lugar daquilo que se apreende pelos efeitos, pelas produções. Através dos efeitos, os incorporais para os estoicos eram apenas admitidos no espírito.

Bréhier (2012) nos afirma que no pensamento do estoicismo antigo, há como que dois planos para o ser. De um lado o ser profundo, aquilo que a psicanálise lacaniana formaliza como o real poderíamos dizer, ou em alguns momentos teóricos, como aquilo que ela formaliza em termos de consistência do simbólico. De outro lado, deslizando na superfície do ser, está a multiplicidade pululante dos incorporais, que engendram forças e acontecimentos, as diversas linhas de movimentos metonímicos e dos saltos metafóricos das cadeias significantes entrecortadas - também poderíamos dizer – propondo apenas um início de aproximação destes âmbitos conceituais. O fato é que os incorporais são esses elementos discretos, que funcionam como causa inteligível e incorporeal, que pela lógica precisam ser admitidos como existentes, pela constatação de seus efeitos. O essencial dos incorporais para nossa problemática é esta noção daquilo que se apreende pela estrutura temporal da insistência, no lugar de pensar os entes pelo caráter do puro subsistir. Lembremos que Lacan (1964/2008) considerou a repetição

---

<sup>122</sup> Ou seja, os incorporais estariam mais consoantes a uma teorização sobre modos de ser do que sobre as categorias aristotélicas. De acordo com os tradutores do texto de Bréhier (2012), a noção dos incorporais se enquadra no grupo de acontecimentos da história da filosofia, quando ela começa a problematizar as cicatrizes e a fissura de um mundo concebido como um organismo totalitário.



como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise e este é um conceito essencial para pensar a ontologia neste campo.

Figueiredo e Pimentel (2012) indicam uma aproximação teórica dos incorporais: “Vladimir Jankélévitch denomina-os ‘quase-nadas’, pois não são seres, muito menos ‘nadas’, subsistem, repetem-se na linguagem [...] (p. 11)”. De acordo com Beato (2016), o “quase-nada” (*presque-rien*) de Jankélévitch é uma forma de pensar uma ontologia que escape das armadilhas da metafísica clássica. Ou seja, pensar uma abordagem do ser que não se contente com a descrição de suas categorias, que não o substancialize, que escape da armadilha de conduzir o ser a um ente exemplar, entendido como substrato, causa e fundamento, ou que recaia no esvaziamento do conceito de ser reduzido à cópula.

O que propõe Jankélévitch é abordar o problema ontológico por um plano completamente outro, um plano que subverte a fronteira absoluta entre o ser e o não ser, ao propor uma ontologia que abarca o “quase-nada” em seu momento efêmero de surgimento. Esta abordagem visa apanhar o instante do acontecimento, nessa zona de passagem e oscilação entre o ser e o nada que o devir perpetua. Esta é uma alternativa para pensar outro modo de abordar o ser, diferentemente do pensamento presente no poema de Parmênides, que propõe fronteiras intransponíveis entre o ser e o não-ser, que supõe o ser como eterno e necessário e que mantém uma linha de continuidade com a ontologia aristotélica da substância. De acordo com Beato (2016, p. 72), essa linha de continuidade tem por objetivo elidir o grande mistério da emergência das coisas a partir do nada e o seu desaparecimento, (do “*Ex-nihilo*” ao “*In nihilum*”), ou seja, o mistério da origem e da abolição. Desse modo, a única substancialidade a partir da qual é possível pensar o ser é o tempo, que está entre as duas margens da fórmula de Parmênides: entre o ser e o nada, entre o instante do surgir e o instante de desaparecer.

O plano do tempo trata do devir, esta zona intervalar entre o vazio e o pleno, onde se capta o instante do acontecimento e da perpétua alternância de ser e não ser. Os “quase-nada” tratam do que parece subsistir apesar de sua manifesta descontinuidade contingente. Neste sentido, tudo o que é da ordem do que vem à luz do ser pelo instante e regressa ao silêncio do nada conduz ao luto da consistência substancial. Pensar de modo diferente das essências é justamente suspender as relações lógicas que encobrem a contingência. Entre o vazio e o pleno, o “quase-nada” é uma centelha que aparece para logo desaparecer. Tem o sentido de abarcar aquilo que é inefável, mas sobre o qual há algo de ínfimo a dizer. Os “quase nada” estão no plano entre o que pode ser abarcado e dito pelo conceito por um lado e o inapreensível por

outro. Como salienta Beato (2016), o campo do inefável sobreabunda o do conceito. Pois existe o que é outro em relação ao ser e, no entanto, é mais que não-ser, cujo instante borra o princípio de não-contradição<sup>123</sup>.

O efeito surpreendente de uma manifestação do inconsciente revela a efetividade de algo, que só pode ser pensado em sua dimensão temporal. Algo que se dá no intervalo entre o ôntico e o vazio, para alguém do ser e além do não-ser. Como afirma Lacan (1964/2008, p. 816): “ser de não-ente, é assim que advém [...]” o sujeito do inconsciente.

O termo mínimo, se coloca como uma contraposição à ideia de totalidade. De acordo com Alemán e Larriera (2009), a ontologia na tradição se ocupa de apresentar em um sistema teórico, o modo como a realidade se configura, o que a fundamenta, o sentido que emana deste fundamento e o sujeito que pode ser o suporte destas operações de produção de sentido. Se o inconsciente como conceito fundamental da psicanálise é apresentado no seminário XI como de caráter pré-ontológico, de acordo com estes autores, não é no sentido daquilo que não reúne condições para uma ontologia. Mas como aquilo que aponta para uma realidade sem fundamento. Estes autores afirmam que se em Lacan até se pode encontrar algumas fundamentações contingentes, elas não se condensam numa totalidade. Mas o modo como a psicanálise aborda a ontologia, é justamente apontar a realidade como carecendo de fundamento. E a psicanálise opera com a decisão ontológica de colocar no âmbito da causa o fundamento ausente. Ou, poderíamos dizer ainda, a ausência como fundamento.

Essas figuras da fragilidade (os incorporais e os quase-nada) são como as pegadas da dos deuses em fuga de Hölderlin, diante do desmantelamento da força organizadora dos entes, que eram fortemente emoldurados pela quadratura da substância (Stein, 2011). É necessária uma ontologia mínima para pensar a fragilidade ôntica. Falar de ontologia mínima é assumir a psicanálise como a ciência destes fenômenos menores da vida anímica, que Lacan (1960/1998g) designa como advento do ser de não-ente. Heidegger (1927/2012, p. 289) afirma que no “campo da explicação de princípio não devemos nos ater somente às teses que podem ser doxograficamente apreendidas, mas devemos nos orientar pela tendência de-coisa da problemática, mesmo que esta não vá além de uma apreensão vulgar”. É neste sentido que entendemos que Lacan (1964) fala de pré-ontologia.

---

<sup>123</sup> Os princípios da metafísica clássica: 1) o princípio da identidade: afirma que o ente é idêntico a si mesmo. 2) Princípio da não-contradição: o ente não pode ser ele e outro distinto dele ao mesmo tempo acerca do mesmo aspecto. 3) Princípio do terceiro excluído: não há um híbrido de ente e não-ente.

De acordo com Alemán e Larriera (2009), mesmo quando Lacan propõe seu nó do RSI, como um discurso sistematizado sobre a realidade do ser falante, nó que chegou a chamar de filosofia primeira, ou seja, como um projeto de ontologia, esta é sempre uma ontologia furada, falida, estabelecida contingentemente no tensionamento com um real impossível de capturar. Como afirmam os autores, é uma “*preontología radical de lo Uno en ruptura*” (posição 243), que se ocupa de mostrar que o modo como se constitui a realidade é atravessado por fraturas e vazios irreduzíveis que tornam impossível a determinação de um núcleo último de sentido ou fundamento. Para os autores, pré-ontológico é uma resposta ao que acontece com a ontologia depois da analítica da facticidade de Heidegger.

### 3.2.2 Ontologia modal

Quando propomos modal nos referimos ao tipo de abordagem que trata dos modos de ser. Tomando como um exemplo de um uso na psicanálise, Lacan (1964/2008) no seminário XI, ao colocar as manifestações do inconsciente no registro de uma estrutura modal, afirma: “No sonho, no ato falho, no chiste – o que chama atenção primeiro? É o *modo* de tropeço pelo qual eles aparecem” (p. 32 [grifo nosso]). A palavra *como* indica um caminho possível para abordar a ontologia de forma mínima, pois o advérbio “*como*” denota certa prudência no discurso, um tom de modalização. Assim é o principal aforismo lacaniano: “o inconsciente é estruturado *como* uma linguagem<sup>124</sup>” (Lacan, 1964/2008, p. 27 [Grifo nosso]). A palavra *como*, indica a utilização de um discurso que aborda modalidades de existência, modos de ser. No seminário XXI, tem uma passagem de Lacan bastante importante para o presente estudo. Quando comenta a sua teoria dos três registros, as três “*dit-mensions*” da experiência do ser falante, afirma:

O que é terrível é que, quando distinguimos uma ordem, nós produzimos um ser. A palavra *moda* da vez. Isto deverá ser esclarecido se alguém der um sentido verdadeiro à expressão *modo de ser*. Mas justamente não há outro ser que o modo<sup>125</sup>. (Lacan, 1973, Seminário XXI, p. 20).

<sup>124</sup> Ressaltamos o uso da palavra *como*, embora saibamos que o próprio Lacan já disse, por exemplo, que afirmar que o inconsciente é estruturado *como* linguagem é um pleonismo, já que “a linguagem *é* a estrutura” (Lacan, 1966/2003, p. 228[Grifo nosso]).

<sup>125</sup> “*Ce qu’il y a de terrible, c’est que quand nous distinguons un ordre, nous en faisons un être. Le mot mode dans l’occasion. Ça devrait s’éclaircir si l’on donnait sa véritable portée à l’expression mode d’être. Or, il n’y a d’autre être que de mode, justement*”. Seminário XXI, lição 3, no dia 11 de dezembro de 1973.

Após afirmar que não existe outro ser que modos de ser, Lacan (1973) utiliza a expressão modo Imaginário, modo Simbólico. Mas o essencial deste discurso ontológico lacaniano é que os três registros não se referem à três universais aos quais a experiência poderia dar acesso, mas sim a três modos que são uma produção singular de cada ser falante. Uma ontologia modal abre as possibilidades de tratar o problema da ontologia fugindo da armadilha dos pares de oposição, como o positivo da presença objetivável e o negativo da ausência ou daquilo não passível de objetivação. A modalização, em nosso entender, é um caminho para pensar, como afirma Dunker (2017b), uma ontologia variável, que possa responder a diferentes problemas, como os problemas lançados pelos conceitos psicanalíticos que não se referem à pura presença como modo perene de subsistir, mas que se estruturam em um outro regime de existência.

Heidegger (1929/2012), ao preparar o cenário da pergunta pelo ser, definiu não apenas de modo negativo, ao demonstrar que nunca se responde a contento esta pergunta sobre o ser deste ente que é sede da pergunta, mas determinou os modos de ser deste ente. A analítica existenciária é um grande relato do modo de ser do homem, que o autor denominou *Dasein*. Pautado pela diferença ontológica, este relato, que fica numa fronteira entre um discurso antropológico e ontológico, Heidegger aborda o problema do ser por suas arestas, por suas franjas, por estas zonas fronteiriças em que este ente que é o homem pode ter alguma experiência do ser. O ser é aqui abordado por suas estruturas vinculantes com o mundo. Em Heidegger a ontologia é a analítica da estrutura dos modos de ser deste ente que somos cada um de nós em cada caso (*Dasein*).

Ao buscar trazer uma abordagem ontológica crítica e mínima, como propomos acima, é necessário realizar a seguinte pergunta: o que seria essencial na reflexão ontológica, quando se trata de, por uma abordagem clínica cercar o *umwelt* de outro sujeito? Deve-se considerar que o problema ontológico com que se lida na condução de um tratamento não é uma pergunta sistematizada pelo sentido do ser. E poderíamos mesmo dizer, que, embora o analista lide com o problema da realidade, de modo anterior a este problema está o problema do acesso à realidade do outro. Em nosso entender, afirmar o estatuto de uma ética não elimina as características ontológicas deste problema. Mas ao prosseguirmos pelo caminho deste questionamento, a pá bate num ponto no qual não é possível de modo algum escamotear, que é o seguinte: o homem, diferentemente da pedra, da flor e da estrela possui uma relação com o ser. Este ente que somos tem como característica estar implicado no ser, dada sua condição de abertura, isto é, sua

condição transcendental. Este é um ponto ontológico incontornável para que se possa aceder a uma relação ética com o outro. Em nosso entender, este motivo justifica trazer Heidegger para esta discussão, pois considerar a abertura da diferença ontológica é um caminho para evitar coisificar os fenômenos humanos. Além do mais, o autor nos possibilita decantar a suposta ordem do universo, assim como as garantias esperadas pela concepção de substância.

A condição de transcendência está assentada no campo de tensão desta fratura que Heidegger (1927/2012) estabelece como diferença entre o ser e o ente. O homem possui esta condição fundamental de produzir no seio de sua própria experiência uma relação peculiar com o ser, relação na qual, sendo ele um ente entre outros, mantém uma coparticipação no ser. O caráter de transcendência da condição humana torna inalienável a discussão ontológica de qualquer campo de conhecimento que lide com a existência humana como o manter-se aberto de uma abertura a tudo o que lhe vem de encontro.

No entanto, a ideia dos modos de ser (*Seinsart*) requer certa prudência. Heidegger (1927/2012) justamente alerta que neste âmbito dos existenciários, sempre temos a impressão que estamos discutindo, por tão próximo de nós, acerca daquilo que podemos facilmente entender por si mesmo. Contudo, pelo contrário, o autor afirmou em “*Ser e Tempo*” que estamos longe de ter conceitos estruturais (*Strukturbegriffe*) adequados para abordar de modo seguro nossos modos de ser-no-mundo. Por este motivo, propomos anteriormente uma ontologia mínima, e há nisto uma influência heideggeriana.

Os existenciários, diferentemente das categorias com que se aborda os demais entes, são as estruturas dos modos de ser do Dasein (*Seinsstruktur des Daseins*), que são dispostas por esta estrutura organizativa de base que é o ser-em-o-mundo (*In-der-Welt-sein*). A existencialidade (*Existenzialität*) é o termo que Heidegger utiliza para abordar a amarração entre as diversas estruturas. Estas estruturas pertencem ao *Dasein* e o colocam em certa região de permeabilidade ao ser. Mas o ser em si não é captável em protocolos objetivos de ordenação. O ser de certo modo, como afirmou Chauí (1999), se confunde com a própria realidade, esta que supomos ingenuamente ter alguma forma privilegiada de acesso, e que sem a reflexão ontológica estamos sempre substancialmente comprando gatos por lebres. Numa linguagem freudiana, estaríamos sempre tomando a imagem do telescópio como a realidade em si.

Segundo Heidegger (1999a), a pergunta fundamental da metafísica é o porquê da existência do ente e não apenas do nada. Esta pergunta é uma pergunta radical sobre a origem

que inaugura a pergunta pelo sentido do ser. Então, no âmbito da diferença ontológica, o nada cumpre um papel fundamental. Lacan (1964/2008) no seminário XI reconhece Heidegger como quem colocou o nada no coração da discussão sobre o ser. Heidegger se acerca da pergunta pelo ser não no sentido de um contraste, mas no sentido do campo de tensão constitutivo engendrado na zona entre o nada e os existenciários do *Dasein*. Como afirma Kirchner (2016, p. 119), o *Dasein* “é o ente que *carece de ser para poder ser*”. Na analítica existenciária, o prefixo “ex” de existência guarda a ideia de um lançar-se para fora, a posição do lançar-se a realizar. Esta noção de existência, junto com a de possibilidade, demonstra uma relação frutífera do ser sob o fundo do nada. É neste sentido que pensamos que esta abordagem ontológica pode ajudar a compreender o desejo como falta-a-ser na psicanálise.

### 3.2.3 Ontologia da finitude

Quando propomos uma ontologia baseada na finitude nos referimos a uma proposição de Ernildo Stein (1976), que remete a estratégia utilizada na analítica existenciária por Heidegger, de ultrapassar a ontologia da coisa utilizando como ponto de partida a facticidade (*Faktizität*). Esta estratégia consiste em, ao invés de buscar a segurança de uma fundamentação radical e aspirar o absoluto, “procurar uma compreensão sem fundamento, isto é, da vida fáctica em sua súbita e precária contingência”, como afirma Stein (2011, p. 48). Desde Aristóteles as coisas são tratadas em sua conformação por categorias e o homem é abordado do mesmo modo e cercado pelas mesmas estruturas. Levando em conta a diferença do homem em sua condição de abertura, não são as categorias que poderiam explicar o homem, mas os modos de estruturação de sua existência que estão em suas raízes ancoradas na condição fáctica de estar lançado na falta de fundamento tendo como horizonte sua própria finitude.

Quando se trata de uma terapêutica que lida com o homem, tem uma questão ontológica que é incontornável: a condição transcendental do homem. O fato de que “o homem não está ao lado da pedra, da flor ou da estrela<sup>126</sup>, mas que as envolve pela compreensão numa estrutura

---

<sup>126</sup> Interessante observar que a astrologia se compraz em mostrar nossa semelhança com a estrela ao relatar que somos compostos da mesma matéria, a botânica ao mostrar que nosso DNA possui uma estrutura idêntica ao das flores, a química ao mostrar que homem e pedra comungam da mesma tabela periódica (ou a geologia, que demonstra que além da estrutura química comungamos da mesma seta do tempo). Essa diferenciação do homem pelo seu caráter de transcendência longe de propor um antropocentrismo, nos termos de importância ou direito na estrutura do universo, só pode significar uma coisa: a responsabilidade humana de criar uma comunidade de destino entre a flor, o graxaim e o homem. Pois a pedra e a estrela parecem ser indiferentes ao destino do homem.

referencial, abre um espaço antecipador a partir do qual tomam sentido” (Stein, 1999, p. 45). A transcendentalidade é um modo de ser deste ente que constitui o ser-em-o-mundo (*Dasein*). Heidegger (1946/1991) utiliza a expressão *ek-sistência*<sup>127</sup> para acentuar o caráter de transcendência da existência humana. O homem não apenas subsiste, mas ele existe e por isto o homem é o ente que permite a constituição transcendental de tudo o que se apresenta no mundo de modo puramente subsistente. Contudo, a teoria psicanalítica nos ajuda a entender a transcendentalidade como consequência da subversão produzida pela linguagem. Nesta subversão, a figura da falta é uma figura fundamental. Assim, a transcendentalidade não é um atributo que distingue o homem, mas uma lacuna que o desejo demanda ocupar.

De acordo com (Stein, 1999, p. 55), na perspectiva heideggeriana, o homem “não é o observador imparcial, mas a realização, o exercício da própria existência concreta que já sempre revela o mundo e as possibilidades da experiência e o próprio ser” (p. 54). A transcendência se relaciona ao fato de que existe um co-pertencimento entre o ser e o homem e, neste pertencer, o nada, como uma das figuras da experiência de finitude no homem, joga um papel fundamental. Stein (1999) afirma que “o homem é considerado o lugar privilegiado para a manifestação do ser, manifestação que se realiza pela experiência do nada” (p. 46). Podemos observar que no seminário XI, Lacan (1964/2008) nos indica levar em conta estas reflexões, quando afirma: “Quanto à meditação sobre o ser que chega ao seu cume no pensamento de Heidegger, ele restitui ao ser mesmo esse poder de nadificação – ou pelo menos põe a questão de como ele pode se reportar a ela” (p. 84).

O modo de existência humano, (modo do ser-em-o-mundo do *Dasein*, numa linguagem heideggeriana) é o modo do estar lançado, jogado na existência sem fundamento ou conhecimento algum de suas raízes. Ao ser lançado ao mundo, o homem é desde o início inserido numa espécie de estrada para a morte, porque ele é por constituição e pelo horizonte de seu tempo, finito. Por este motivo não é finito simplesmente porque morre, ele existe de modo finito. Finito no tempo, finito em sua relação com a verdade, finito, por fim, na realização de suas possibilidades. Pode como ente antecipar o ponto final de sua existência, a morte, a principal e derradeira possibilidade humana. Portanto a finitude do homem é uma estrutura determinante que acompanha sua experiência do tempo e seu lugar na história. Neste sentido a

---

<sup>127</sup> De acordo com a tradutora Márcia de Sá Cavalcante (1997), existência provém da aglutinação da preposição *ek* e do verbo *sistere*. Na analítica existenciária guarda o sentido de todas as relações recíprocas entre *Dasein* (que esta autora traduz como *pre-sença*) e ser. O *ek* é uma preposição que denota o movimento para fora. Neste sentido só o homem existe e aceita o dom da existência que lhe deixa ao encargo da tarefa do ser.

finitude não possui nada de negativo. É uma marca indelével do homem<sup>128</sup>. De acordo com Stein (1976), quando Heidegger fala da finitude ele enfatiza seu caráter ontológico, portanto haveria uma ontologia da finitude. Quando Stein propõe destacar esta ontologia da finitude na analítica existencial de Heidegger, ele está propondo utilizar a estratégia de corroer a metafísica por dentro, ao explorar suas rachaduras internas. A ideia central do autor seria usar o núcleo da metafísica que é a transcendência e inverter o seu *ductus*. Ao invés de propor a transcendência como uma aspiração ao absoluto, a transcendência seria a experiência de uma descida às raízes da finitude<sup>129</sup>.

Para explicar seu propósito, Stein (1976) utiliza a metáfora da pomba de Kant<sup>130</sup>, em que uma pomba em seu voo rasga o céu, sente a resistência do ar e imagina que teria muito mais sucesso se voasse no vácuo. A interpretação do autor é que, como o que permite o voo da pomba é justamente a resistência do ar, alcançar a transcendência é uma realização da experiência da finitude, da experiência do alcance permitido pelas limitações do humano em seu existir. O que suporta e possibilita o voo é a resistência, é o peso da condição humana, impondo soberana seus limites. Limites que mantém o movimento nesta oscilação entre a força da resistência e o fascínio de sua superação: “o finito é o *topos* privilegiado para a transcendência. Sem a resistência, a transcendência perderia seu ponto de partida; com a resistência, porém, a transcendência jamais chega a sua plenificação, porque é cortada em seu fluxo” (p. 13). Deste modo o autor propõe usar a metáfora da pomba contra a alegoria da caverna de Platão<sup>131</sup>.

Se o homem no mundo é o lugar da própria transcendência, esta não pode ser compreendida mediante a fuga para a segurança de objetivações, mas por meio de um trabalho constantemente renovado de análise da subjetividade humana, afirma Stein (1976). Neste sentido, tomando o pensamento da finitude, o trabalho ontológico de crítica à metafísica seria localizar os diversos modos de mascarar as limitações constitutivas da condição humana, seja no âmbito do ser, seja no âmbito do poder ou no âmbito do saber. Em nosso entender, o modo lacaniano de abordar a finitude foi uma releitura ontológica da castração freudiana, leitura que articula em sua teoria do desejo. A seguir, pretendemos demonstrar a valência ontológica do

<sup>128</sup> O que não quer dizer que ela não possa ser negada, como Heidegger demonstra em sua história da metafísica e como Freud nos demonstra em todo um desenvolvimento de uma gramática das formas de negação (*Verdrangung, Verneinung, Verwerfung, Verleugnung*).

<sup>129</sup> O autor utiliza a palavra rescendência para designar esta inversão do *ductus* da transcendência.

<sup>130</sup> Em Crítica da Razão Pura.

<sup>131</sup> No “Retrato do artista quando coisa”, o poeta Manuel de Barros diz que “A maior riqueza do homem é sua incompletude”.



desejo na psicanálise por meio de nove recortes teóricos, que se localizam principalmente na estrutura do seminário VI.

#### **4 CORTES ONTOLÓGICOS DA TEORIA PSICANALÍTICA DO DESEJO**

---

Escrever sobre o desejo é uma tarefa que guarda alguns problemas. Tema que de um modo ou de outro encontra-se presente em virtualmente todo texto psicanalítico, o desejo é um âmbito que trata da experiência imediata de qualquer ser humano. É uma palavra que em suas formas latinas está ao mesmo tempo no vocabulário cotidiano e que serve para designar uma complexa rede conceitual na psicanálise. De algum modo, falar sobre o desejo guarda uma analogia ao que afirma Heidegger (1946/2005) sobre o ser, como o que paradoxalmente está mais próximo e mais distante de nossa experiência. Ou com o que Santo Agostinho (2012) fala do tempo, quando afirma que todos sabemos por nossa própria experiência o que é o tempo, mas se por ventura, precisarmos parar para explicá-lo, já não estaríamos mais tão seguros sobre o que é o tempo. Assim é o tema do desejo. Ao mesmo tempo tão próximo e tão distante de nossa experiência imediata. De algum modo, temos uma pré-compreensão do que se trata, mas é difícil explicar de modo tematizado.

Nesse sentido, Lacan (1958-1959/2016) afirma que não é uma pergunta fácil de ser respondida o que seria o desejo na experiência psicanalítica. Não bastaria apenas, discorre o autor, tomar as definições filosóficas tradicionais de coordenação de tendências num indivíduo, oposição entre sujeito e objeto, somado à consciência tanto da eficácia quanto dos meios pelos quais levar ao término a ação – categorias estas que tratam da vontade – e proceder a um inventário de subtrações, obtendo uma resposta pela via negativa do que seria o desejo. Pois a psicanálise, pela experiência que produz, propõe no lugar destas categorias algo que não pode ser simplesmente entendido como o simples negativo das categorias da vontade.

No lugar da coordenação das tendências está o conceito de pulsão, no lugar da oposição simples entre sujeito e objeto, o conceito de fantasia que não é simplesmente o negativo do objeto, mas a presença equívoca de uma ausência. No lugar da consciência da eficácia e dos meios de ação, a hipótese do inconsciente, esta instância freudiana que segundo Lacan (1964/2008) tem como caractere essencial a descontinuidade e se inscreve na ordem do não-realizado. Na doutrina freudiana, afirma Lacan (1958-1959/2016), o desejo consiste em estar em uma posição enigmática, pois está ligado à existência dos significantes recalcados.

O presente capítulo tem por objetivo discutir alguns traços<sup>132</sup> que, como pretendemos argumentar, evidenciam a dimensão ontológica da teoria psicanalítica do desejo. Nossas análises estarão centradas no seminário VI, que, de acordo com Balmès (2012), tem sua

---

<sup>132</sup> A escolha pela expressão “*alguns*” indica a prudência de que não temos a pretensão de realizar um inventário completo.

estrutura ordenada por coordenadas heideggerianas. A estratégia adotada no capítulo será, a partir da localização dos traços, apresentar nove cortes da teoria do desejo, que fazem pontos de contato com a ontologia: 1) desejo como suporte da existência humana; 2) o estar a certa distância e dependência do significante como posição ontológica; 3) o desejo como metonímia da falta-a-ser; 4) desejo como horizonte de realização do ser; 5) o falo como metonímia do ser no sujeito; 6) a fantasia como modo de estruturação do mundo; 7) confronto com o desejo como intimação do ser-para-a-morte; 8) o corte contendo a dignidade do ser; 9) desejo como constelação que orienta a direção do tratamento. A partir da discussão deste cortes pretendemos apresentar a tese sobre o desejo como modo de ser.

-----

Logo no início do seminário VI, Lacan (1958-1959/2016) marca o tom, poderíamos dizer ontológico em que irá desfiar sua teoria do desejo, quando adere à posição de Espinosa quando este autor afirma que “[...] o desejo é a própria natureza ou essência de cada um [...]” (1677/2007, p. 233). Para Espinosa, o desejo é a essência que diferencia cada um, e o movimento do desejo é definido como o esforço de cada um por perseverar em seu ser. Neste sentido, os afetos de alegria e tristeza são resultados da proximidade ou do extravio deste movimento do desejo de persistir no ser. Ao retomar Espinosa, Lacan o qualifica como precursor do caminho que Freud construiu, que é o da criação de um modo específico de relação do homem consigo mesmo. Ao se colocar nesta tradição, que considera o desejo a essência do homem, Lacan rompe com a ética aristotélica, na qual o desejo (ἐπιθυμία) pertenceria à natureza humana, apenas no caso de estar dentro de certos limites em que a moral do mestre poderia discipliná-lo pela temperança. Para Aristóteles, caso o desejo ultrapasse os limites disciplináveis, comporia uma dimensão que extrapolaria o âmbito das estruturas que definem a humanidade, e se inscreveriam no âmbito da animalidade.

Lacan, na esteira de Freud, alça o desejo a uma instância definidora da existência humana. O desejo não se refere apenas aos fenômenos psicopatológicos que se apreende na clínica, mas é uma estrutura que se relacionada com as construções culturais humanas, como Freud nos demonstra nos atos falhados da vida cotidiana, ou no humor presente nos chistes, na inspiração da literatura universal e no mal-estar no seio da civilização. Lacan (1957-1958/1999)

por exemplo, indica a presença do desejo nos fenômenos etnológicos da possessão onde é possível testemunhar o sujeito desaparecer<sup>133</sup> e mover-se suspenso nas diversas insígnias da entidade que representa seus ideais.

Na abertura do seminário VI, Lacan (1958-1959/2016) nos lembra que o que permitiu a psicanálise abordar cientificamente os fenômenos menores da vida cotidiana, nomeadamente os sonhos, os chistes e os atos falhos, foram as coordenadas conceituais que Freud (1900-1901/1996) estabeleceu na “*Interpretação dos Sonhos*” acerca do desejo. Do mesmo modo, o que permite a psicanálise abordar terapêuticamente os sintomas, as inibições e a angústia, bem como as neuroses e suas defesas foi articulá-las como parte integrante do campo de determinação do desejo. Pois as defesas se dão contra o desamparo gerado pelo desejo. Por último, a libido, que é a figura conceitual central dos textos freudianos, não é outra coisa senão a energia psíquica do desejo. A marca própria da teorização de Lacan é a ênfase no fato de que a “[...] a situação do desejo está profundamente marcada, amarrada, presa a certa função da linguagem, a uma certa relação do sujeito com o significante” (1958-1959/2016, p. 14). Como Assoun (2009) afirma, Lacan construiu uma teoria própria sobre o desejo, num patamar para além do *wunsch* freudiano, ou do *Begierde* hegeliano. E como pretendemos indicar, Lacan construiu sua teoria do desejo em uma estreita relação com temas ontológicos. Como afirma Juranville (1987) o desejo é a consequência ontológica da introdução do significante. Isto se encontra textualmente em Lacan (1958-1959/2016, p. 517), no final do seminário VI: “[...] o desejo é a relação do sujeito com seu ser”. Como pretendemos demonstrar neste capítulo, essa relação se desdobra em temas de importância crucial tanto para a clínica quanto para o estatuto teórico da psicanálise. A seguir, serão discutidas algumas vias pelas quais esta relação é formalizada.

#### **4.1 Desejo como suporte da existência humana e a dor de existir**

No seminário V, Lacan (1957-1958/1999) nos indica que os sintomas, tais como se revelam no caminho de uma análise, nos demonstram que o desejo está conectado a um ato de significação. Como seria possível observar, por exemplo, numa paralisia histérica na qual a conversão é a manifestação somática de um desejo. Isto não quer dizer que este ato de

---

<sup>133</sup> Este é um aspecto essencial introduzido por Lacan neste seminário, de que quando se mergulha no rio do desejo, o sujeito desaparece. Este aspecto é posteriormente tematizado como afãise do sujeito.

significação forneça todo o sentido do desejo, de modo maciço e absoluto. Pelo contrário, e isso é essencial, o que podemos apreender na clínica do desejo é o estilhaçar de um ato de significação produzido pelo desejo, do qual se pode encontrar algumas de suas linhas de produção, mas não o desejo no sentido absoluto. Segundo Lacan (1957-1958/1999), a problemática do desejo demonstra, por um lado, o caráter errante do desejo, por outro, um lugar que nomeia como sendo de excentricidade em relação a qualquer satisfação:

O outro termo a ser inscrito nessa problemática do desejo [...], é a excentricidade do desejo em relação a qualquer satisfação. Ela nos permite compreender o que é, em geral, sua profunda afinidade com a dor. Em última instância, aquilo com que o desejo confina, não mais em suas formas desenvolvidas, mascaradas, porém em sua forma pura e simples, *é a dor de existir*. (Lacan, 1957-1958/1999, p. 350 e 351, [grifo nosso]).

Se no seminário V o desejo aparece como conjugado à dor de existir, no seminário VI há uma mudança de patamar. Neste seminário a dor de existir é situada no momento em que o desejo não está mais presente, quando já se esgotaram todos os caminhos de suas possibilidades e só permanece no horizonte a única que sempre permanece como sendo pura possibilidade, o morrer. Neste momento o desejo é descrito por Lacan (1958-1959/2016) como um anteparo a este ponto de crueza absoluta que é a dor do mero existir, do puro funcionamento dos órgãos. Uma espécie de ausência de movimento ao qual o homem fica entregue quando abandona qualquer resquício do suporte do desejo, como Lacan argumenta em seu comentário do famoso sonho interpretado por Freud, em que um filho após a morte do pai, sonha que o pai estava morto e não sabia disso. Na interpretação realizada por Lacan, o desejo aparece neste sonho como um suporte existencial, como um fluxo significante que engata a existência no movimento de um devir, de algo que não deixa a existência abandonada ao puro funcionamento orgânico do aparato biológico. Assim seria, como no exemplo do sonho mencionado, a situação em que depois dos longos tormentos de uma doença, o pai teria abandonado – tendo o filho como testemunha – o último bastião do desejo, que é desejo de viver, ponto agonizante em que desemboca uma existência que, pelo esgotamento de todas as vias, extinguiu seu desejo<sup>134</sup>.

Pois o desejo é o que permite explicar a situação singular, de que possa acontecer a alguém morrer em vida, ou que se possa morrer estando vivo para alguém, ou ainda, que seja

<sup>134</sup> Fica aberta a questão se ainda não permaneceria um último bastião, o desejo de se extinguir, ou se em determinados casos a extinção do desejo é tão devastadora que a pulsão de morte em seu silêncio absoluto extingue até o desejo de morte.

necessário realizar um pesado luto por alguém que esteja vivo. A passagem do parágrafo anterior demonstra que nesta teorização o desejo não é de modo algum um simples conceito clínico, mas a descrição de algo fundamental do modo de existir humano. Existe uma passagem neste seminário que descreve um estágio bem específico da análise de uma paciente de Lacan, em que um sonho a colocou em conexão com o que o autor denominou um “[...] sentimento puro de existência”, um sentimento de existir de “[...] uma maneira indefinida” (Lacan, 1958-1959/2016, p.105). Este sentimento, produzia na paciente uma dor intolerável de sentir que sua existência só se extingue para ressurgir a cada momento em um ponto mais distante.

De acordo com Lacan (1958-1959/2016), esta situação seria a apreensão, em determinado ponto da análise, de que quando o sujeito é capturado na estrutura significante não pode mais simplesmente se extinguir. Ele entra num encadeamento cuja percepção é intolerável, e onde imaginariamente se concebe como ressurgindo sempre na existência, em um ponto seguinte. Neste sentido, o autor toca no tema da relação do sujeito com seu ser, e o papel da linguagem que captura a existência nesta relação. O que poderia significar isto senão que, diante da subversão da atividade vital pelas estruturas significantes o sujeito perde o domínio de sua própria posição existencial, que passa a ser determinada por um fluxo que o transcende e determina? Sendo considerado a própria dor de existir, ou como o suporte que engata a existência no movimento protegendo o sujeito desta dor, a psicanálise comporta a ideia de que é um suporte que estrutura o modo do existir humano. Na teoria lacaniana este suporte é estruturado pela linguagem.

#### **4.2 O estar a certa distância e dependência do significante como posição ontológica**

O desejo, como mencionamos anteriormente, é a consequência ontológica da entrada do significante no mundo (Juranville, 1987). Lacan (1958-1959/2016) afirma que o desejo com o qual lidamos na análise só pode ser concebido no quadro das coordenadas definidas por Freud, coordenadas estas que situam o sujeito a uma certa distância e dependência do significante. Entender esta topologia e seu campo de tensão próprio é essencial para não obturar os fenômenos que se encontram em uma análise.

A teoria do desejo se situa no quadro de uma dependência fundamental à linguagem como consequência da “[...] captura do homem no constituinte da cadeia significante” (Lacan, 1958-1959/2016, p. 19). Esta espécie de subversão do mundo humano efetuada pelo significante, tem como consequência essencial a existência humana se organizar no entorno de uma falta fundamental. Essa falta estrutural é uma espécie de abertura, uma posição ontológica que impulsiona o movimento metonímico da relação do homem com os objetos do mundo, como é possível observar em todas as manifestações da errância do desejo.

Juranville (1987, p. 76 e 77) argumenta que, ao ler o inconsciente freudiano pela linguística e propor sua doutrina do significante, Lacan determinou o ser do homem como desejo, e o ser deste ente que é o homem é desejar como sujeito castrado, isto é, o sujeito só pode desejar dentro de um quadro de limitações lógicas. Pelo fato de o homem ser um ser falante, suas satisfações necessariamente passam pela estruturação da fala. Como Lacan (1958/1959-2016 p.158) conceitua, “o desejo é esse ‘x’ do sujeito capturado na rede significante, nas malhas do significante, submetido à filtragem, à peneira do significante”. Isso significa que para a psicanálise a necessidade humana como tal, no seu sentido biológico, está irremediavelmente perdida pois é atravessada e subvertida pela linguagem. As necessidades são veiculadas pela demanda porque o homem nasce dependente de um cuidador que é um ser de linguagem. Ao ser transformado em demanda dirigida ao cuidador, ou seja, ao atravessar os desfiladeiros do significante, como afirma Lacan, o desejo é aquilo que não pode ser capturado, o resultado de uma espécie de operação de subtração. Deste modo, o desejo é fruto da virulência do *logos* sobre o homem<sup>135</sup>, pelo efeito alienante de sua implicação na linguagem. Mas esta operação de subtração não cria um simples passivo excluído. Neste nível, se produz o primitivo afastamento do sujeito humano da necessidade:

[...] esse x, que se chama o que o sujeito quer, refere-se ao sujeito na medida em que ele se constitui declarando-se estar, e estando, *em certa relação com o ser*. Entre a linguagem pura e simplesmente inquisitiva da demanda e aquela em que o sujeito responde à pergunta sobre o que quer e se constitui em relação ao que é há um intervalo. *É nesse intervalo que se produz o que se denomina desejo*. Lacan (1958-1959/2016, p. 191 [Grifo nosso]).

Se a subtração efetuada pela captura significante forma uma ordem negativa é de uma natureza análoga ao negativo da física, como aquilo que produz movimento pela diferença de

---

<sup>135</sup> Assoun (2009) afirma que na teoria do desejo, a pergunta pelo ser do desejo, assim como pelo ser do objeto, só pode ser formalizada em termos de significante.



potencial. Esta falta introduzida pela operação significativa, é a causa no homem de sua condição de sujeito desejante. É um vazio ou hiância que tem força de propulsão, como os dutos por onde passa a água de uma usina hidroelétrica, ou como no exemplo dos interstícios das palhetas de um moinho no poema de Lao-Tsé (séc. VI ac./2004, p. 47) que permitem a passagem do vento que coloca a moenda em movimento:

Trinta raios convergentes no centro  
Tem uma roda  
Mas somente os vácuos entre os raios  
É que facultam seu movimento.  
O oleiro faz um vaso, manipulando a argila,  
Mas é o oco do vaso que lhe dá utilidade.  
Paredes são massas com portas e janelas,  
Mas somente o vácuo entre as massas  
Lhes dá utilidade [...].

Lacan (1956-1957/1999, 1958-1959/2016)<sup>136</sup> construiu um grafo (Anexo 1) para articular sua teoria sobre o desejo e apresentar onde se situa o desejo em sua relação com um sujeito definido através de sua articulação pelo significante. A estrutura fundamental deste grafo é dada pela fenda (*splitting*), o desdobramento de suas cadeias significantes, onde se constitui o sujeito<sup>137</sup>. É ao redor desta hiância, deste buraco, que todo o circuito de relações e funções (dada pelas arestas) entre os termos (representado pelos vértices) é construído (Eidelsztein, 1992). Esta hiância é a margem cavada pela demanda ao atravessar a necessidade. Se fossemos usar uma imagem da literatura, o desejo seria a terceira margem do rio<sup>138</sup>, sendo a primeira e a segunda a necessidade e a demanda respectivamente<sup>139</sup>.

Lacan (1958-1959/2016) afirma que o desejo, no tempo que lhe cabe, se situa nesta distância que o sujeito pode manter entre estas duas linhas do grafo. É nesta abertura que o

<sup>136</sup> O grafo do desejo demonstra que o desejo não é um conceito, mas uma teoria. O desejo não configura entre os conceitos fundamentais da psicanálise tal como foram propostos no seminário XI e, no entanto, está profundamente em conexão com estes. Neste sentido o grafo do desejo demonstra a estrutura conceitual que está envolvida nesta teoria. Lacan (1964/2008) afirma que seus termos teóricos só podem ser compreendidos em sua articulação topológica com os outros termos.

<sup>137</sup> De acordo com Eidelsztein (1992), no grafo do desejo foi necessário utilizar ao menos duas cadeias, por uma questão lógica: se a metonímia exige apenas uma cadeia significativa, a metáfora exige no mínimo duas. Pois se a metáfora é a substituição de um significante por outro, este significante substituto deve provir necessariamente de outra cadeia significativa.

<sup>138</sup> Conforme o título do conto de João Guimarães Rosa (2017) publicado em 1962. É nesse sentido que Eidelsztein (2017, p. 63), afirma que a “localização do sujeito é terceira” e ainda, se “o sujeito tem uma localização real, esta será a descontinuidade. Tudo aquilo que do real que seja homologável ao corte, se constituirá como oferta para a localização do sujeito, como por exemplo, os orifícios do corpo.”

<sup>139</sup> Por isso na psicanálise, há um rompimento com qualquer teoria do instinto, por um lado, ou com a ideia de uma possível reconciliação com uma suposta natureza humana, por outro.

desejo respira. O lugar do sujeito, como sujeito do desejo, é intervalar, é a hiância. De acordo com Edelsztein (1992) é este espaço, esta abertura entre duas cadeias significantes, que permite compreender as atuações (*acting-out*) no seio de um tratamento analítico. Cada vez que o analista, por um erro qualquer, produza um fechamento deste espaço vital entre as duas cadeias, produzirá como consequência a expulsão do sujeito para fora da abertura na experiência analítica, como se as duas linhas se fechassem uma sobre a outra. Deste modo, o sujeito tentará recuperar em uma atuação, seu lugar como sujeito desejante, na busca de um ar livre para que o desejo possa respirar. Por isso Lacan (1958/1998) afirma peremptoriamente que o que está excluído, de antemão, ao analista é se permitir satisfazer qualquer demanda.

Esta característica intervalar do desejo é compatível com a definição lacaniana de sujeito, expressa na fórmula de que o significante é o que representa o sujeito para outro significante. Lacan insiste no fato de que no desejo não se trata de uma relação do ser com um objeto, mas do ser com a falta. Se o sujeito está no intervalo entre dois significantes, o desejo está no intervalo entre duas cadeias. É esta estrutura intervalar que está no cerne da existência subvertida pela linguagem. De acordo com Edelsztein (1992), esta condição *inter sum* (do estar entre) Lacan a encontrou em Freud.

Assim, no texto da “Interpretação dos Sonhos<sup>140</sup>” Freud (1900-1901/1996, p. 594) pergunta, “porque o inconsciente nada tem a oferecer durante o sono além da força propulsora para a realização do desejo?”. Para responder, Freud se refere ao seu esquema do pente invertido que tem por modelo de base o arco reflexo e que ao mesmo tempo o subverte. Este pente representa um circuito que vai da percepção à saída motora, passando por diversas marcas mnêmicas, e em sua terceira formulação, (fig. 3 da Interpretação dos Sonhos) percorre o pré-consciente e o aparelho percepção-consciência. Nestas páginas, Freud conceitua o desejo como o movimento produzido pela distância que existe entre a percepção da necessidade e a marca mnêmica deixada por uma experiência originária de satisfação. É neste intervalo que se produz o desejo.

No seminário XI, Lacan (1964/2008, p. 33) irá ressaltar que a descontinuidade é o traço fundamental do inconsciente freudiano, que o diferencia de qualquer abordagem totalizante do psiquismo, fazendo do inconsciente não o “não conceito, mas o conceito da falta”. O esquema freudiano do pente é compatível com a fórmula lacaniana do desejo como o que produz um

---

<sup>140</sup> No capítulo VII da Interpretação dos Sonhos, A psicologia dos processos oníricos, item C, denominado Realização de Desejos, página 594.

movimento metonímico<sup>141</sup>, ou seja, o deslizamento dos significantes em uma cadeia contígua. O sujeito é um intervalo, um elo faltante nesta cadeia e o inconsciente é compreendido como uma série de cadeias articuladas entre si, de modo que o sujeito pode emergir em qualquer plano, como um brinquedo das redes que se entrecruzam (Edelsztein, 1992).

Edelsztein (1992) afirma que o desenho se situa num mais além da cadeia significante, por não ser articulado. Não é articulado porque não pode entrar em nenhuma cadeia. Ele está além ou aquém de cada uma delas (daí a imagem que evocamos da terceira margem do rio). Por este motivo, o desejo é representado no grafo com um “d” minúsculo e a demanda com um “D” maiúsculo. Pois as letras maiúsculas são destinadas a representar o registro simbólico. A demanda, por ser articulada pela palavra, é simbólica, mas o desejo é o mais além, aquilo que fica fora, o resto inassimilável da passagem da necessidade “pelos desfiladeiros do significante” (Lacan, 1958-1959/2016, p. 38).

Neste sentido, no âmbito da valoração ontológica da linguagem efetuada por Heidegger (1946/1991), quando afirma que a linguagem é a casa do ser, a psicanálise justamente mostra que existe uma crise habitacional nesta morada. Como afirma Žižek (2009), a psicanálise demonstra, por meio da análise dos sintomas, a dimensão dilacerante desta morada, como no exemplo das ideias aterradoras que invadem a mente de um sujeito obsessivo ou das vozes que atormentam os ouvidos de um sujeito psicótico. Estes fenômenos atestam o pertencimento do homem a uma ordem simbólica que é fonte para o sujeito de um dilaceramento originário.

Este dilaceramento originário proposto pela teoria psicanalítica, tem consequências ontológicas de importante implicação clínica. Assim, afirma Lacan (1958-1959/2016, p. 239, [Grifo nosso]): “[...] o ser humano não tem nenhuma possibilidade de ter acesso a uma experiência da totalidade, que ele é dividido, partido, que nenhuma análise lhe restitui a totalidade”. A isto se soma a seguinte definição do modo de ser do humano: “[...] o ser humano só pode ser considerado, em última instância, como não sendo nada mais do que um ser em quem falta algo (p. 240)”. E como ser para o sexo, pertencendo ao mundo humano recoberto pela linguagem, antes de ser homem ou mulher, “*o sujeito humano é um ser castrado*” (p. 240).

---

<sup>141</sup> Veremos a seguir, a formulação lacaniana do desejo como metonímia da falta-a-ser.

### 4.3 O desejo como metonímia da falta-a-ser (*manque à être*)

A falta, como efeito da subversão do sujeito pela linguagem, é a leitura ontológica que Lacan fez da castração freudiana, inscrevendo este conceito de aplicação clínica naquilo que Stein (1976) denomina de ontologia da finitude. A falta é um efeito de linguagem e é imanente à estrutura do desejo<sup>142</sup>. A incidência da falta sobre o ser do sujeito se dá na teoria do desejo em diversos níveis. Primeiro, o sujeito não é localizável na cadeia significante. Ele está no intervalo e não tem consistência substancial. Não existe um significante que represente o sujeito na cadeia, assim como não existe um significante que represente o ser do sujeito. Lacan (1958-1959/2016, p. 317) afirma que o sujeito, tal como Freud o propõe, é um sujeito que não pode ser pensado como o suporte universal dos objetos da filosofia, mas, “[...] de certo modo, o negativo deste e de seu onipresente suporte – um sujeito enquanto falante e enquanto estruturado numa relação complexa com o significante”. Isto é, o sujeito na psicanálise não pode ser pensado nos moldes da substância, como substrato, suporte para as modificações acidentais do significante.

Sobre a perda de ser pelo sujeito, Lacan (1958-1959/2016, p. 159), afirma: “Não haveria esse ser do sujeito se não houvesse a demanda, o discurso. É fundamentalmente a linguagem que introduz a dimensão do ser para o sujeito e, ao mesmo tempo, a tira dele”. Esta afirmação se aproxima da afirmação de Heidegger (1946/1991) sobre a linguagem como o que essencialmente produz abertura ao ser. No seminário VII, Lacan (1959-1960/2008, p. 376) conceitua o desejo como algo no plano do litoral entre o ser e o não-ser, e que flui em certa relação com a cadeia significante: “O arroio onde se situa o desejo não é apenas a modulação da cadeia significante, mas o que corre por baixo, que é, propriamente falando, o que somos, e também o que não somos, nosso ser e nosso não-ser (p. 376).” Este litoral é designado na teoria lacaniana com a expressão falta-a-ser (*manque à être*)<sup>143</sup>.

A importância que esta expressão adquire na teoria demonstra a necessidade de problematizar as decisões ontológicas que orientaram as construções dos conceitos

<sup>142</sup> É preciso salientar que esta é a posição que assumimos neste trabalho, ao considerar a não-inscrição do Real como um efeito do cercamento que o campo da linguagem faz. Outra forma de pensar isto, seria considerar o Real como um transcendental que implicaria na criação do próprio campo. Em nosso entender as duas posições acarretam em efeitos políticos e metodológicos diferentes (Ravanello, Dunker & Beividas, 2018).

<sup>143</sup> Ao ler o seminário VI, é possível constatar que a partir da página 548, no lugar do desaparecimento do sujeito surge a expressão falta-a-ser.

psicanalíticos na época da elaboração da teoria do desejo. Esta expressão composta une uma palavra da psicanálise com uma palavra do vocabulário ontológico. A falta é um tema clínico na psicanálise, mas derivado de uma leitura ontológica da castração freudiana. Funciona ao mesmo tempo como um oxímoro: a falta e o ser. Pode ser lido em diversos sentidos, como a falta do ser, a aspiração à realização do ser ou a impossibilidade de realizá-lo. Carrega uma ideia de futuro, de algo que de algum modo é convocado a se projetar para a realização ao mesmo tempo em que mantém um tensionamento com o caráter irremediavelmente estático de uma falta originária. O desejo aparece no corpo da obra de Lacan ora como a metonímia do ser, hora como a metonímia da falta-a-ser. Há uma relação de equivocidade entre o ser e a falta, que torna impossível pensa-los como um par metafísico de oposição, como o nada e o ente. Talvez poderia ser melhor pensado os moldes de uma tensão correlacional. Uma figura gráfica para pensar este caminho seria um diagrama de dispersão, no qual a partir da correlação instaurada entre a falta e o ser, surgiria o desejo como um terceiro.

O problema do desejo se inscreve na ontologia da falta-a-ser. Embora esta ontologia não seja evidente, existem pistas ao longo da obra lacaniana. Assim podemos ver em diversas citações que se articulam com a teoria do desejo. Nos textos publicados nos anos imediatamente anteriores ao seminário VI, o seminário dedicado ao desejo, o termo falta-a-ser esteve presente de modo marcante. Vejamos um breve levantamento de passagens significativas nesse sentido: em *“De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”*, Lacan (1955-1956/1998) se refere à falta-a-ser como o ponto no qual o desejo da criança vem a se identificar com a mãe, ponto de falta constituído pela lei simbólica. No texto *“Instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”*, Lacan (1957/1998c) se refere à falta-a-ser como algo da ordem daquilo que o falo seria o significante privilegiado. Posteriormente, em um texto contemporâneo ao seminário VI, texto dedicado à técnica e que, de acordo com Miller (2014), está numa linha de continuidade com o seminário VI, *“A Direção do tratamento e os princípios de seu poder”*, a falta-a-ser é indicada por Lacan (1958/1998d) como o nível em que o analista deve se situar em sua política, de modo a se orientar em sua estratégia (manejo da transferência) e nos passos de sua tática (atividade interpretativa). A seguir, no mesmo texto, a falta-a-ser é apresentada como o cerne da experiência analítica e o campo em que se mostra a paixão do neurótico. Por fim, propõe a expressão como o cerne da concepção do desejo, quando afirma que “[...] o desejo é a metonímia da falta-a-ser” (p. 629). O autor define a metonímia como o fato de que não pode haver significação que não remeta a outra significação e que é denominador comum entre estas significações que pode produzir o “pouco de sentido”. Esta

noção do “pouco de sentido”, correlata à ontologia da falta-a-ser e da fragilidade ôntica do inconsciente, é importante, pois é um marcador textual da presença de uma concepção heideggeriana da verdade como desocultamento. Em psicanálise não se trata de sentido absoluto como não se trata do seu corolário oposto, que seria a ausência de sentido.

Em “*Observações sobre o relatório de Lagache*”, Lacan (1960/1998f) afirma que a experiência do desejo é a da falta-a-ser, na “qual todo ente poderia não ser, ou ser outro” (p. 673). Nesta citação, Lacan indica que suas formulações sobre o desejo se inscrevem no âmbito da diferença ontológica. O desejo é o âmbito no qual o ente que somos, cada um de nós, encontra ou não seu campo de possibilidades para ser. Em “*À memória de Ernest Jones: Sobre sua teoria do simbolismo*”, Lacan (1959/1998) afirma que “a análise revela que o falo tem a função de significante da falta-a-ser que determina no sujeito sua relação com o significante” (p. 717), que é um outro modo de dizer que o falo é o significante do desejo. No seminário VI, Lacan (1958-1959/2016, p. 460 e 461) argumenta que na funcionalização do sujeito como falo, se interpõe o desejo: “no desejo [...] exprime-se o ser do sujeito no ponto de sua perda, na medida em que, como vimos, a partir de certo momento o sujeito já não pode se apreender no desejo, ele já não é, ele falta-a-ser [*manque à être*]”. Lacan sempre insistiu neste ponto, de que no extremo do desejo há afânise do sujeito. Por este motivo, o mergulho na experiência do desejo é um mergulho na falta-a-ser.

De certo modo, estes traços do desaparecimento do sujeito já estão sinalizados em Freud (1900-1901/1996, p. 146 e 556) quando fala do “umbigo do sonho”, o ponto onde todas as associações do sujeito convergem para o desaparecimento no silêncio. Lacan (1958-1959/2016) se refere a isso quando afirma que existe “*uma umbilicação do sujeito no nível*” do desejo ([Grifo do autor], p. 119). O umbigo do sonho é o ponto de convergência de todos os significantes do sonho, no qual o sujeito está altamente implicado e no qual mergulha no desconhecimento mais pleno. Essa é uma zona do desconhecido (*Unbekannt*). Para Lacan esse território é onde se situa o impasse fundamental da relação do sujeito com o significante: o fato de que “não há outro signo para o sujeito além do signo de sua abolição de sujeito (p. 119)”.

Quanto à pergunta “que sou?” Lacan (1960/1998, p. 834) propõe: “Sou no lugar onde se vocifera que ‘o universo é uma falha na pureza do Não-Ser’”<sup>144</sup>. Relaciona esta falha com o

<sup>144</sup> Eidelsztein (2017, p. 288 e 289) interpreta desta forma a passagem: “O universo, aquilo que existe, é o que diz não ao Não-ser. O lugar de onde isso se vocifera – o gozo – é o que dá sentido ao universo (que seria vão sem ele)”. E o autor salienta que é o significante que tem o poder de produzir a dimensão do Não-ser, mas esta dimensão é impura.

gozo, que se não existisse, tornaria vão o universo. Esta é uma afirmação ontológica fundamental, pois ela propõe algo que subverte à lógica do poema de Parmênides, que concebe o ser como um círculo perfeito, sem a contaminação de nada que possa provir do Não-ser. Ao situar o que é da ordem do ser numa relação de perturbação com a pureza do Não-Ser, Lacan está fazendo referência ao poema “*Esboço de uma Serpente*”<sup>145</sup> de Paul Valéry (1921). É curioso que este poema conclui afirmando que até o “Ser exalta a estranha Toda-Potência do Nada!” (Campos, 1984, p. 56).

López (2011) salienta que na teoria psicanalítica a linguagem fere de morte a consistência do ser e que neste contexto a falta fundamental é a incapacidade de estabelecer a causa do sujeito. Mas esta falta opera como campo de determinação e compõe o núcleo do inconsciente do sujeito. É da hiância do inconsciente, como efeito da linguagem, que o ser advém como falta-a-ser<sup>146</sup>. Como afirma Lacan (1960/1998g, p. 816 [Grifo nosso]): “*Ser de não-ente*, é assim que advém o [Eu] como sujeito que se conjuga pela dupla aporia de uma subsistência verdadeira, que se abole por seu saber, e de um discurso em que a morte que sustenta a existência”. Uma dupla aporia do sujeito do inconsciente de um saber que se funda na precariedade de um surgir evanescente e de um tempo que ganha substância pelo confronto com o seu fim.

De acordo com Juranville (1987), a concepção lacaniana de significante é inseparável de uma teoria do sujeito. Como afirma Lacan (1958-1959/2016), o sujeito está em sua relação complexa com o significante em posição de eclipse. A concepção mais corrente de sujeito em Lacan é a de que um sujeito é o que um significante representa para outro significante. Esta é uma teorização que evita cair numa ideia substancial do sujeito, como o suporte do acontecimento significante. O sujeito é um efeito da relação de um significante a outro, por isso a metáfora do eclipse, tal como o jogo de luz criado pelo movimento de dois astros, o sujeito é um efeito de joguete dos significantes. Tem-se notícias do sujeito de modo intermitente, por seus efeitos de irrupção, quando algo atravessa as cadeias significantes e produz uma

---

<sup>145</sup> *Ébauche d'un Serpent* de 1924 :

*Tu gardes le coeur de connaître  
Que l'univers n'est qu'un défaut  
Dans la pureté du Non-être!  
[...]*

*Jusqu'à l'Être exalte l'étrange  
Toute-Puissance du Néant!* (Campos, 1984, p. 28 e 56)

<sup>146</sup> No seminário XI Lacan (1964/2008) afirma haver uma relação de analogia entre a hiância do inconsciente e a falta na teoria do desejo.

perturbação no discurso. Esta é uma teoria do sujeito que se coaduna com o modo temporal das manifestações do inconsciente, tal como Lacan (1964/2008) propõe no seminário XI e tal como os estoicos discorrem sobre os incorporais, que se supõe existir como consequência lógica de suas manifestações, mas sobre o qual não se pode predicar nos moldes de uma existência substancial.

Outra nível em que opera a falta-a-ser, é na relação do sujeito com o Outro. Em sua relação com o Outro, o sujeito só encontra um vazio articulado. Neste sentido, Bass e Zolozzyc (1996, pp. 1-2) afirmam: “Há, porém, na identificação significativa que é feita no lugar do Outro, uma perda de ser, cujo rastro apagado será o sujeito e a partir de onde o desejo constitui-se como desejo de ser, metonímia – uma parte pelo todo – do ser no sujeito, o qual é: falta-a-ser”. Lacan (1958/1998d, p. 633) articula deste modo a estrutura do desejo nesta relação:

O desejo é aquilo que se manifesta no intervalo cavado pela demanda alguém dela mesma, na medida em que o sujeito, articulando a cadeia significativa, traz à luz a falta-a-ser com o apelo de receber seu complemento do Outro, se o Outro, lugar da fala, é também o lugar dessa falta. [...] O que é dado ao outro preencher, e que é propriamente o que ele não tem, pois também nele o ser falta, é aquilo a que se chama amor, mas são também o ódio e a ignorância.

Este paradoxo do sujeito humano de ser habitado pelo Outro da língua e da lei, segundo López (2011), acaba com qualquer ideal dialético de obter a unidade do ser através da superação de sua divisão e coloca no horizonte de fim de análise, justamente a destituição subjetiva. Como afirma Lacan (1958-1959/2016), a teoria do desejo comporta a noção de que o homem é um ser do qual só pode se dizer que é incompleto e nada poderia sanar esta situação, pois o desejo humano está numa posição de excentricidade em relação à satisfação. Essa impossibilidade, determina uma dimensão irrecuperável do ser para o sujeito e, como afirma López (2011), tem função de causa do ser falante no sentido de o determinar como destinado a buscar e a sustentar seu desejo na falta de objeto.

O que preparou o caminho para a concepção lacaniana de falta-a-ser (*manque-à-être*), de acordo com López (2011), foi uma concepção de ser vazio, que Heidegger tomou de Hegel<sup>147</sup>. O autor ressalta que a teoria lacaniana vai ao cerne do ser e encontra não a essência de um sujeito em si, mas um vazio central que identifica com aquilo que há de mais exterior. A

<sup>147</sup> Recordando que as influências de Hegel que Lacan absorveu via Kojève, já foram impregnadas de uma leitura de Heidegger (Roudinesco, 2008).



diferença ontológica heideggeriana ao conceber o ser como encarnado no *Dasein* sem, contudo, propor uma identidade entre ambos, é propor o ser do *Dasein* como uma noção negativa, como um ser sem substância<sup>148</sup>. Mas esta falta não é uma categoria completamente negativa, pois ela carrega um traço, mesmo que ténue de positividade, pois de acordo com o autor, esta falta não é nada menos que uma ausência<sup>149</sup>. Pois o nada que surge da pergunta pela verdade do ser em Heidegger não é o negativo, mas é essencialmente o estremecimento do ser e por este motivo é mais do que todo ente. O mesmo poderíamos dizer sobre as formações do inconsciente: como advento do ser de não-ente, não possuem consistência substancial, contudo são mais que todo ente, porque são pulsações provindas do cerne de nosso ser.

A falta-a-ser se refere a esta dimensão da existência, a este litoral entre o ser e o não-ser que é de algum modo ordenado pelo significante do falo, que indica tudo o que foi perdido de vida na operação de subtração da linguagem: Lacan afirma que “[...] o ser tem de fazer o luto por essa coisa que ele tem de oferecer em sacrifício, em holocausto, para elevá-la à sua função de significante faltante” (1958-1959/2016, p. 373). Por isso o autor sustenta que é “[...] o sujeito humano, vivo, que introduz uma nadificação no real”, de modo muito semelhante à afirmação heideggeriana de que o homem realiza a experiência do ser através do nada. No seminário XI, Lacan (1964/2008) reconhece esta influência ao lembrar que foi Heidegger quem demonstrou o poder de nadificação na experiência do ser.

Alemán e Larriera (2009) apontam a vizinhança que o relato psicanalítico da neurose tem com os temas presentes na analítica existenciária do *Dasein* de “*Ser e Tempo*”. Heidegger (1927/2012) discorre sobre a existência como fundada na negatividade. Pois o *Dasein* de saída, em sua situação de ser-lançado (*Geworfenheit*), apresenta como traço inaugural de sua finitude a marca irremediável de sua ausência de plenitude. O *Dasein* está atravessado por um defeito ontológico que surge do advir do ser no mundo. A existência está em dívida pela sua condição de ser jogada no mundo. É um não-ser em seu próprio surgimento, pois o surgimento é algo que sobreveio sem a participação do *Dasein*: “o *Dasein* é uma existência dejectada, não foi por si mesmo que veio até o seu aí” (p. 779, [Grifo do autor]). Deste modo, a existência está ancorada em circunstâncias que não foram escolhidas e que só pode ultrapassar de modo limitado. Em sua condição, de estar dejetado sem fundamento algum, o *Dasein* é um campo de

<sup>148</sup> López (2011) salienta que no final de sua obra, Heidegger escreve o vocábulo “ser” atravessado por uma cruz para indicar a impossibilidade de dar conteúdo a este vazio de ser do ser.

<sup>149</sup> Como estivemos insistindo ao longo deste estudo, uma célula fundamental para se pensar os problemas ontológicos da psicanálise é o paradoxo da presença de uma ausência instaurado pelo significante. Lacan (1957-1958/1999, p. 355) afirma: “Se o significante, portanto, é um vazio, é por atestar uma presença passada”.

possibilidades, mas estas possibilidades são finitas, pois só se pode realizar algumas, de modo que o homem está sempre aquém de suas possibilidades. Do mesmo modo, não pode retroceder para aquém da própria dejeção e, como projeto lançado (*geworfenen Entwurf*), o *Dasein* corre inexoravelmente em direção à nulidade de toda possibilidade que é a morte. Cabe ao *Dasein* aceitar o fardo de assumir um fundamento do qual jamais poderá se assenhorar, ou seja, assumir o ser abandonado a si mesmo na precariedade da dejeção no seu aí como próprio fundamento. Como afirma Heidegger (1927/2012, p. 777 [Grifo do autor]), isto significa “ser-fundamento de um ser determinado por um não – isto é, *ser-fundamento de uma nulidade*”<sup>150</sup>.

Por isso, o homem permanece em um estado de inautenticidade e refugiado de seu desamparo nas banalidades cotidianas. Neste sentido, este defeito ontológico é uma espécie de dívida originária de cada um, um modo de estar em falta com a própria existência. O ser, por não estar nunca em posse de sua plenitude, não passa de um projeto, um projeto sempre inacabado que se dá na forma de uma insistência, sendo esta um modo de manifestação temporal. Alemán e Larriera (2009) lembram que, para Lacan, o sujeito do inconsciente se traduz justamente como falta. A falta-a-ser como efeito da estrutura de linguagem é um tema ontológico fundamental da teoria do desejo e uma dimensão essencial da falta-a-ser é justamente que o sujeito que surge como brinquedo dos significantes não encontra meios de localizar a consistência de seu ser na segurança de um símbolo em parte alguma. Mas poderíamos argumentar que o falo, como significante do desejo, designa justamente o âmbito da falta de ser.

O tema heideggeriano da abertura, que é pensado em “*Ser e Tempo*” como o modo de ser do *Dasein* que é *aberto* ao ser, vai progressivamente tomando importância na obra de Heidegger e se torna um atributo essencial do ser, marca de sua falta de substancialidade. De acordo com López (2011), foi justamente sobre este pano de fundo ontológico que Lacan resgatou em Freud a divisão irreduzível que afeta o sujeito em seu desejo. Sobre esse defeito existencial do qual discorre na analítica existencial, Heidegger afirma que esta falha consiste na “falta de algo que deve ser e pode ser. Mas *faltar significa não-subsistência*. [...] Neste sentido, nada pode faltar essencialmente à existência não porque esta seria perfeita, mas porque o seu caráter-de-ser permanece distinto de toda subsistência” (1927/2012, p. 777, [Grifo

---

<sup>150</sup> *Grund sein einer Nichtigkeit* (Heidegger, 1927/2012, p. 284/777).

nosso]). Por esta passagem podemos entender que, em sua diferença com o ente, falta e ser possuem uma certa coparticipação, pois são dois modos de negação da subsistência.

Falta é uma das traduções para “*Mangel*” e podemos entender este defeito como uma cicatriz do nada no interior do ser do *Dasein*. No texto “*Que é metafísica?*”, Heidegger (1929/1999a, p. 58) afirma que o nada é aquilo que nos visita quando somos assediados pela angústia e percebemos a fuga do ente em sua totalidade: “somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente – e não nada”. Neste texto o autor afirma que o *Dasein* está suspenso no nada por sua condição de transcendência e por isto está além do ente em sua totalidade. Aqui o nada não significa a apologia de um niilismo, mas de acordo com Stein (1999), cumpre a função de véu do ser, de modo que podemos pensar a falta como uma figura ontológica na psicanálise, que de modo similar à analítica existenciária cumpre a função de véu do ser na teoria do desejo.

Diante desta citação podemos entender que no quadro da diferença ontológica há uma certa equivocidade entre ser e falta na tensão de sua diferença constitutiva com relação à subsistência dos entes. Na ausência da substância aristotélica, o ser de algum modo coabita com a falta, pois sem o anteparo deste princípio radical de individuação e estabilização, o ser é confrontado com a falta e só pode ser abordado no horizonte da temporalidade. Mas mesmo na abordagem deste horizonte, o tempo é uma instância que coloca a falta no coração do ser. Podemos entender uma das faces da falta-a-ser usando o paradoxo do tempo do *Dasein*. Se formos pensar a totalidade do *Dasein* a partir do tempo, observamos que o *Dasein* está sempre em direção as suas possibilidades. Enquanto não chegou ao fim, ele nunca é tudo aquilo que pode ser no sentido de uma totalidade, sempre resta um ainda-não, um puro poder ser que ainda não se realizou. Mas quando chegar ao fim, já deixará de ser, já terá se dissolvido no nada. Ou seja, atingir a totalidade significa a perda do ser. Assim o *Dasein* nunca será em uma plenitude e está sempre marcado pelo defeito da falta.

A morte mesma só existe como possibilidade para o *Dasein* e não é uma experiência que este irá atravessar. Ela consiste no salto de uma incompletude temporal para o cessar das possibilidades e produz um modo finito de temporalidade determinando o fato de que cada *Dasein* carrega consigo mais falta-a-ser do que ser, pois cada possibilidade realizada comporta um campo de possibilidades não-realizadas. Por não estar nunca em posse de sua plenitude, o ser, não passa de um projeto, sempre inacabado, motivo pelo qual o fenômeno fundamental do tempo é o futuro e o *Dasein* se mantém em cada momento em antecipação: “antecipação capta

o trânsito enquanto possibilidade própria de cada instante”<sup>151</sup> (Heidegger, 1924/2003, p. 55). Ser é temporalizar a si mesmo e o futuro é o que permite existir como poder ser, já que antecipar para o *Dasein* é fundamentalmente se arremessar nas possibilidades abertas. A antecipação é o sentido temporal do cuidado, que é uma espécie de superestrutura que organiza o conjunto dos existenciários em “*Ser e Tempo*”. Ao articular as estruturas e por efeito da articulação mesma, o cuidado concede uma certa totalidade estrutural ao *Dasein*, mais uma totalidade que conta com o defeito ontológico da falta no seio de sua estruturação.

Não existe para o *Dasein* um ser substancialmente pronto e nisto reside a centralidade do adiantar-se como sentido existencial da estrutura do cuidado. Adiantar-se em relação ao ser é um modo de projeção temporal no lançar-se em direção às possibilidades. A antecipação fala de uma relação ativa com o tempo, então o *Dasein* não é uma superfície que no movimento linear do tempo o futuro vem se chocar ou, simplesmente, um ente entendido como um projétil que é arremessado em direção ao futuro. O *Dasein* está aberto para o advir do fenômeno do porvir, de um modo ativo, por assim dizer, como um ente que pode temporalizar e responder ativamente à convocação do porvir.

A assunção do ser para a morte é a antecipação fundadora de uma temporalidade autêntica. A morte não é o fim que se espera, mas é o modo de ser do homem que existe na finitude. O corte final da existência permite assumir a temporalidade de modo singularizante abrindo o horizonte para uma existência autêntica, centrada nas possibilidades que são mais próprias a cada um. Isto em psicanálise significa assumir de modo decidido o próprio desejo. Se o ser é projetado no campo de possibilidade, em sua relação com o tempo ele possui mais falta do que ser.

Essas formulações nos ajudam a compreender a dimensão temporal que a falta-a-ser adquire na teoria do desejo e o papel do tempo em uma ontologia que rechaça a substância. A falta-a-ser carrega ao mesmo tempo a ideia da negatividade de uma falha originária e um movimento temporal convocado do futuro. Como demonstra o esquema do pente invertido freudiano da “*Interpretação dos Sonhos*”, o tempo do desejo é o tempo disparado a partir de um porvir, mas em busca do encontro falhado com um traço de satisfação anteriormente perdido. Se o desejo é a própria interpretação, como Lacan (1964/2008) afirma no seminário XI, pois é modelo de inteligibilidade para o sonho, sintoma e ato falho (Fingermann, 2014), o

---

<sup>151</sup> *Das Vorlaufen ergreift das Vorbei als eigentliche Möglichkeit jedes Augenblicks.*

sentido do desejo é temporalidade. Tomando o conceito do desejo como a metonímia da falta-a-ser, lembramos que no seminário XI, Lacan (1964/2008) ressalta que a metonímia é um modo especial de temporalidade. Sobre a temporalidade o autor afirma que o tempo só pode ser capturado pelos artifícios da linguagem:

Numa época em que toda a filosofia se pôs a articular o que liga o tempo ao ser, não nos esqueçamos que passado, presente e futuro, esses tempos constitutivos da relação temporal, são os tempos da gramática. É muito simples perceber que o tempo não se situa em referência a nada que não seja o ato da fala. (Lacan, 1958-1959/2016, p. 317, 318).

Freud afirma que o tempo é fundamental na fantasia como produção desejante já que a fantasia subverte a organização cronológica para os três modos do tempo que conhecemos, já que o desejo produz uma temporalidade própria. Algo no presente, em sua tensão com a lembrança de uma satisfação passada, desencadeia o desejo e cria uma moldura no futuro como um horizonte de realização: “dessa forma o passado, o presente e o futuro são entrelaçados pelo fio do desejo que os une” (Freud, 1908/1996, p. 138). Nas palavras do autor: “o desejo utiliza uma ocasião do presente para construir, segundo moldes do passado, um quadro do futuro” (p.139). Entendemos ser necessário evitar a compreensão desta temporalidade como a ideia de uma sequência cronológica de três pontos: presente, passado e futuro. Quando Freud ressalta o caráter “atemporal” do inconsciente, ele afirma um modo de temporalização livre da cronologia. Como afirma Iscovich (2018), o que o inconsciente não conhece é a medida do tempo. A temporalização do desejo condensa os modos do presente, passado e futuro, pelo fio de amarração do desejo, organizando o tempo como convocado do futuro. Lacan (1964/2008b) diz isto textualmente no seminário XI, quando fala sobre a falta: “é uma falta engendradora há tempos atrás que serve para responder à falta criada pelo tempo que se segue” (Lacan, 1964/2008b, p. 209).

Em sua dimensão temporal, Lacan (1958-1959/2016) indica que há algo de indestrutível no desejo. Sendo indestrutível ele “[...] modela o presente à imagem e semelhança do passado, talvez seja porque, como a cenoura do burro, ele está sempre diante do sujeito, produzindo sempre retroativamente os mesmos efeitos” (p. 102). A imagem da cenoura do burro indica um modo de organização temporal a partir do futuro. O desejo não é apenas um processo metonímico, lembra López (2011), mas se caracteriza primordialmente por um traço de insistência que indica sua conexão com o real, por uma fixação da libido na satisfação pulsional.

Uma espécie de adesão a repetir viscosamente um encontro impossível, como o núcleo do nosso ser que repete e insiste.

De acordo com Juranville, a doutrina do significante, assim como a teoria do desejo, possuem uma evidente dimensão temporal: “a cadeia significante, a articulação temporal de um significante com outro significante, é a própria presença do desejo” (1987, p. 74). Esta temporalidade introduz a ideia do ser como desejo. O significante tem sentido e o sentido aponta para o desejo. Existir subvertido pelo significante é desejar e ser desejado, mas desejar “com a determinação específica de que falta o objeto absoluto” (p. 74), objeto que, se fosse encontrado, extinguiria o desejo. Isto guarda uma proximidade com o ser-para-a-morte da analítica existencial, que define o homem como sempre carregando a falta na forma de um ainda-não. Falta que só se extinguirá no momento em que se mergulha no não-ser, logo, o ser-para-a-morte determina o modo de temporalidade do inacabamento, um tempo, poderíamos dizer, da falta-a-ser.

Por último, de acordo com Juranville (1987), na teoria lacaniana, a falta se dá nos três registros. No Simbólico o significante funciona como símbolo da plenitude ausente e torna presente a falta. No registro Real, a falta é revelada no corte e, portanto, de modo fundamental no nada que existe entre dois significantes. No plano Imaginário a falta se refere à busca nostálgica de uma plenitude imaginária perdida: o “imaginário é, essencialmente, o confronto entre o pouco ser do desejante e a plenitude imaginária do Outro” (p. 79). Em “*Ser e Tempo*”, a estrutura da existência humana, aquilo que Heidegger (1927/2012) chamou de “ser-no-mundo”, não está dada *a priori*. Só é possível realizar algo dela e esta é sempre uma realização falha. Do mesmo modo, Juranville (1987) afirma que a falta na psicanálise não é absoluta pois pelo significante o desejo atinge uma verdade parcial. Por isto na ontologia da teoria do desejo não se trata nem do absoluto nada, nem do ser em sua plenitude, mas da falta-a-ser. A realização do ser do sujeito como desejante é uma realização parcial.

#### **4.4 Desejo como horizonte possível de realização do ser**

Como vimos, na teoria lacaniana, a falta é a estrutura fundamental da teoria do desejo. No seminário VI, Lacan (1958-1959/2016) formaliza a falta em termos de incidência de perda de ser do sujeito e subordina o sentido de uma interpretação e os fins de uma análise à seguinte

ideia: “Devemos reconquistar o terreno perdido do ser do sujeito” (p. 405). Este é o modo como o autor desenvolve neste momento da obra o “*Wo Es war, sol Ich werden*”<sup>152</sup> freudiano. Assim podemos ver na seguinte citação:

[...] na sua origem, o desejo, *d*, se manifesta no intervalo, na hiância que separa a pura e simples articulação linguageira da fala daquilo que marca que o *sujeito aí* realiza algo dele mesmo, algo que não tem alcance, que só tem sentido em relação a essa emissão da fala, algo que é seu *ser* (Lacan, 1958-1959/2016, p. 26 [Grifo nosso]).

Quanto à perda do terreno do ser, isto é proposto em termos explicativos por Lacan em diversos planos, mas todos estes planos são facetas da operação ontológica de subtração efetuada pela captura do mundo humano pela linguagem. Uma destas facetas é a relação do sujeito com o Outro, este lugar terceiro que é instaurado pela fala. O Outro é uma figura fundamental no edifício teórico de Lacan, que tem sua inspiração na função do gênio enganador de Descartes (Bass & Zolozyc, 1996) e trata em última instância do fato de que o sujeito humano se constitui sempre em relação a uma alteridade. Este modo de relação fundamental da fala é atualizada cada vez que alguém faz uso da palavra. Esta é a consequência do fato de que em sua história o sujeito humano sofre inevitavelmente os efeitos da linguagem através da alteridade fundamental veiculada pelos cuidadores, que encarnam o lugar do Outro. López (2011) afirma que uma dívida importante de Lacan com Heidegger é a concepção da abertura do ser que permite a Lacan conceber a ideia da abertura do sujeito ao campo do Outro da linguagem.

O Outro é para Lacan (1957-1958/1999) ao mesmo tempo o lugar do código de uma língua, ou seja, o conjunto sincrônico de todos os significantes existentes como condição de possibilidade para o campo da linguagem e também instância simbólica por onde deve passar qualquer mensagem para produzir significado. Mesmo que não haja uma sobreposição exata, diversos aspectos do Outro formalizam funções do inconsciente freudiano. O Outro comporta o discurso dos antepassados que falaram e desejaram antes do sujeito. É uma instância em relação à qual cada sujeito fica em posição de dependência total de sua fiança, quando articula

---

<sup>152</sup> “*Wo Es war, sol Ich werden*” foi traduzido para o português nas obras psicológicas completas da Imago como “*Onde estava o Id, ali estará o Ego*”, seguindo a tradução britânica de James Strachey (*Where the Id was, there the Ego shall be*). De acordo com Tavares (2010), estas são algumas possíveis traduções: Onde estava, devo advir; Onde isso estava, devo advir; Onde estava isso, deve advir eu; Onde isso estava, devo tornar-me. A sugestão de Lacan é: “*Là où c’était, il me faut advenir*”. (Lá onde isso estava, devo (-me) advir. A tradução de Garcia-Rosa: “*Ali onde se estava, ali como sujeito devo vir a ser*” (Tavares, 2010). Essas diferenças de interpretação na tradução são fundamentais pois em nosso entender, marcam diferentes perspectivas ontológicas.

a fala, pois ninguém fala sem uma fé absoluta no Outro. Se o outro com inicial minúscula (a' nos esquemas teóricos lacanianos<sup>153</sup>) se refere à relação especular com o semelhante no registro do Imaginário, o Outro se refere a relação do sujeito com o Simbólico enquanto tal.

Kaufmann (1996) afirma que a doutrina do significante de Lacan implica a ideia de uma relação estrutural entre o desejo e o Outro. No grafo do desejo<sup>154</sup>, o Outro aparece no ponto de encontro do código, (vértice C do grafo), que em termos de linguística é o lugar da sincronia, da simultaneidade, da coexistência de toda a bateria significante, de todo o “tesouro significante” à disposição do homem. Como dito anteriormente, as necessidades humanas passam necessariamente pelo desfiladeiro dos significantes. Lacan salienta que é desde muito cedo que a criança tem que aprender que a linguagem é a via pela qual suas necessidades precisam sofrer um processo de rebaixamento para serem satisfeitas: “A criança se dirige a um sujeito que ela sabe ser falante, que ela viu falando, que a penetrou com relatos desde o começo de seu despertar para a luz do dia” (1958-1959/2016, p. 21).

Com o ato de se dirigir a este portador da fala, representante da cultura que é seu cuidador, a criança estabelece, como afirma Lacan uma “relação com o Outro, na medida em que há apelo ao Outro como presença, *presença sobre o fundo de uma ausência*” (1958-1959/2016, p. 23 [Grifos nossos]). É nestes termos, os mesmos que circunscrevem o regime de existência do significante, de acordo com o esquema do *Fort-da* (Freud, 1920/1996), que o autor se refere à apreensão pelo sujeito do Outro. Mas este Outro para o qual a criança dirige o seu apelo, é um Outro portador de um desejo. Nesta relação o sujeito interpela o Outro com uma exigência de reconhecimento, que a experiência psicanalítica descreve como uma exigência de amor. Neste apelo, se abre para “[...] o sujeito *um horizonte de ser*”, algo que o sujeito visa alcançar. Mas aqui, o sujeito está na completa dependência do desejo do Outro, diante do qual o sujeito se coloca no que Lacan afirma ser o “temível ponto de interrogação (p. 43)”, a injunção “o que quer você (p. 43)” que todo ato de fala articula. Trata-se, neste terreno, de que o cuidador primordial está alçado ao poder de responder com este ou aquele significante aos apelos do bebê, pois é inerente à condição humana o fato de que para que um bebê possa sobreviver, faz-se necessário que se ative em algum cuidador o desejo de cuidar. Algo que se torna evidente justamente quando este desejo falha, como nos casos de privação. Diante do

---

<sup>153</sup> Esquema L e esquema R.

<sup>154</sup> Conforme anexo I.



desejo do Outro o sujeito está em desamparo. Neste terreno de dependência total ao desejo do Outro que o sujeito precisa construir precariamente algo que seja o seu desejo.

Em virtude desta relação instaurada, afirma Lacan (1958-1959/2016, p. 32 [Grifos nossos]): “há, com efeito, nesse Outro um algo que sempre põe o sujeito a *certa distância do seu ser* e que faz com que ele nunca se reúna com este ser, com que só possa alcançá-lo nessa *metonímia do ser no sujeito que é o desejo*”. Na articulação significativa da relação do sujeito com o Outro, sempre há um significante que falta, que é o significante que representa a relação do sujeito com todo o aparato significativo que é o falo ( $\phi$ ) como significante da falta e, portanto, também como o significante do desejo. O falo é um elemento subtraído da cadeia da fala, na medida em que no apelo a uma resposta absoluta por parte do Outro sempre falta alguma coisa, sempre fica algo a desejar. Nas palavras de Miller (2014, p. 15), neste ponto “[...] o sujeito encontra no Outro um vazio articulado”. Lacan (1958-1959, p. 322) afirma que não há “[...] Outro do Outro. Não há no Outro nenhum significante que possa, conforme o caso, responder pelo que sou”<sup>155</sup>. O autor inscreve no grafo do desejo<sup>156</sup> do seguinte modo, o “significante do Outro com a barra: S(~~A~~)” (p. 323).

É neste campo da articulação da fala em relação ao desejo do Outro que existe um horizonte de ser para o sujeito, para qual se projetar, um campo de possibilidade que na teoria psicanalítica só pode se realizar como uma experiência de linguagem. Neste âmbito que podemos compreender o conceito freudiano de sublimação, quando um sujeito se lança sobre um artefato cultural – seja nas artes ou na literatura – ao mesmo tempo que inscrito em sua tradição, acaba subvertendo-a, pela transposição dos limites. Neste âmbito também que se inscreve a diferenciação efetuada por Lacan entre fala plena e fala vazia. A fala plena é aquela que realiza de algum modo a experiência do desejo. Em relação ao grafo do desejo mencionado anteriormente, Lacan (1958-1959/2016, p. 43 [Grifo nosso]) afirma que “[...] o que encontramos no segundo andar é um *apelo do ser*<sup>157</sup>, emitido com mais ou menos força”. O que

<sup>155</sup> Realizar a experiência desta falta é fundamental na estruturação do sujeito. A falha na estruturação da falta no sujeito é o âmbito no qual a psicanálise inscreve seu discurso causal e etiológico para o modo de estruturação na psicose.

<sup>156</sup> Conforme anexo I.

<sup>157</sup> Lembramos aqui que *apelo do ser* é uma expressão de estilo heideggeriano. Na noção de revelação ou realização existe um toque místico. López (2011) recorda que Lacan teve uma aproximação com o zen budismo e que este foi um caminho percorrido também por Heidegger. Lacan abandonou esta noção em 1957. Já a manifestação do ser como evento será um eixo central do pensamento de Heidegger.

o autor qualifica como sendo “[...] *o verdadeiro discurso do ser*”, este “para além” que o sujeito pode alcançar partindo de sua demanda.

No seminário I, Lacan (1953-1954/1983), formaliza o fim da análise em termos de realização do ser, e o meio desta realização não é outro senão o exercício da palavra, na medida em que se sustenta como palavra plena. Este modo da palavra é capaz de acarretar a revelação do ser por irrupção ou fulguração, que, de acordo com López (2011) revela o sujeito como Outro. Neste momento da obra, a revelação do ser é uma operação simbólica e na medida em que a palavra progride o ser se realiza. Segundo o autor, na revelação e consequente realização do ser, não se trata do sujeito objetivado na representação, mas do ser que só aparece no relâmpago de um instante vazio do verbo ser, de modo fugaz, tal como os incorporais do estoicismo antigo ou o “*presque rien*” de Jankélévitch<sup>158</sup>. O ser que se realiza na análise não é uma propriedade oculta do ente, mas um vazio que Lacan teoriza como solidariedade entre ser e metáfora. De acordo com López (2011), Lacan aborda a ideia do ser como metáfora e a realização do ser como uma operação que se produz no nível do significante, não do significado. É um significante que por substituição realiza algo no lugar da falta do ser.

Em relação ao modo de intervir numa análise, Lacan (1958-1959/2016, p. 159) afirma que: “interpretar o desejo é restaurar aquilo a que o sujeito não pode ter acesso por si só, a saber, o afeto que designa seu ser e que se situa no nível do desejo que lhe é próprio”. Os termos principais destes afetos são as três grandes paixões do neurótico: o amor, o ódio e a ignorância. Em relação a estes afetos posicionais:

A interpretação trata de recuperar o discurso mascarado implicado neste desejo, de modo que “[...] recupere seu sentido em relação ao ser, confronto o sujeito com o ser. [...] O afeto é, muito precisamente e sempre, algo que se conota numa certa posição do sujeito em relação ao ser. [...] Com relação ao ser na medida em que o que se propõe a ele em sua dimensão fundamental é simbólico (Lacan, 1958-1959/2016, p. 159).

O autor afirma que o sentido verdadeiro de uma interpretação é dado por aquilo que designa como “afetos posicionais em relação ao ser (p. 159)”. Ele lista como afetos essenciais o amor, o ódio e a ignorância, e determina como posicionando o sujeito com relação ao ser, seja na trama simbólica em que está situado, seja na intrusão do real. É na dimensão do ser que se inscrevem as três paixões fundamentais. Balmès (2002) argumenta que não se tratam de

---

<sup>158</sup> Conforme discutido o capítulo terceiro.

fenômenos psicológicos, mas de aberturas em direção ao ser. De acordo com o autor, na junção do Simbólico e do Imaginário, se situa o afeto do amor. Na junção do Imaginário e do Real, o ódio. Finalmente, na junção entre Real e Simbólico, a ignorância. Estas paixões são três dimensões fundamentais da transferência. Uma pessoa que busca uma análise está conectada com a paixão da ignorância, pois sabe que não sabe e na medida em que a palavra progride no processo analítico o ser pode se realizar.

Ao falar dos afetos posicionais o autor joga com uma dupla referência. Primeiro com Spinoza (1677/2007), que afirma que o desejo é a essência de cada um em seu movimento de persistir no ser e que os afetos indicam justamente a posição de cada um em seu perseverar no ser. Uma segunda referência que Balmès (2002) indica estar presente, é a discussão sobre “estado-de-ânimo”, presente no § 29 de “Ser e Tempo”. Heidegger (1927/2012) postula o estado de ânimo (*Stimmung*) como um “existenciário fundamental (p. 383)”, que no vocabulário heideggeriano quer dizer uma estrutura, “[...] um-modo-de-ser originário do *Dasein* (389)”. O autor afirma que uma consequência ontológica, seja de um determinado estado de ânimo ou seu corolário oposto, é situar o *Dasein* em seu modo fundamental do “encontrar-se”. E o encontrar-se para o *Dasein* é haver-se com a precariedade de seu aí, marcado pelo caráter de abertura e do estar lançado no mundo. E afirma Heidegger: “aberto não significa conhecido como tal” (1927/2012, p. 385). Esta citação é importante, pois de acordo com Heidegger “[...] o estado-de-ânimo põe o *Dasein* diante do quê do seu ‘aí’, como algo que se lhe defronta com seu caráter de inexorável enigma” (1927/2012, p. 389).

O conceito de Outro, também comporta uma dimensão temporal. Quando Lacan afirma que o inconsciente é o discurso do Outro, ele está afirmando que, em certo sentido, cada sujeito comporta uma espécie de atualização do discurso dos antepassados, como efeito de historicização no universo simbólico da linguagem no inconsciente. Lacan (1964/2008b) afirma que “o inconsciente [...] é o sujeito, enquanto alienado na sua história, no nível em que a síncope do discurso se conjuga com seu desejo (p. 33)”. Esta dimensão diacrônica do inconsciente compõe além da história singular de cada sujeito, algo da história particular de cada genealogia e do movimento da história universal. Lacan (1953/1998a) diz que o inconsciente é o capítulo suprimido da história, que pode ser resgatado nas inscrições do monumento do corpo, nos documentos de arquivo das lembranças infantis, na evolução semântica do vocabulário particular, nas tradições e nas lendas.

A temporalidade é um fator necessário para se compreender certa dimensão da realização do ser que a teoria do desejo comporta. Em primeiro lugar, a noção de projeto em Heidegger (1927/2012), é uma consequência existencial do fato de que o *Dasein* contém uma estrutura temporal no modo do inacabamento. Em segundo lugar, a noção de antecipação, que é uma noção temporal fundamental do ser-para-a-morte e da estrutura do cuidado, contém a ideia de uma relação antecipada com o ser, que parece acompanhar as formalizações psicanalíticas desde o estágio do espelho, no qual Lacan (1949/1998a) teoriza a gênese ontológica do “eu” em um processo de identificação com uma imagem antecipada de uma unidade que o “eu” ainda não possui. Uma temporalização na qual a quadratura do eu se precipita do futuro para o presentar. A mesma noção de tempo está presente no “*Mito individual do neurótico*” no qual Lacan (1953/2008, p. 41 [Grifos nossos]) afirma: “[...] o sujeito tem sempre uma *relação antecipada com sua própria realização*, que o lança de volta ao plano de uma *profunda insuficiência* e revela nele uma *rachadura*, um dilaceramento original, uma derrelição, para retomar o termo heideggeriano”. Aqui está a concepção heideggeriana do tempo, onde o futuro dispara um movimento que em seu plissamento com o ser-sido funda o horizonte estático do presentar.

Este modo de temporalização que abre o horizonte para a possibilidade de realização do ser para o sujeito, é o modo de temporalização do desejo. Mas as possibilidades de realização se dão no quadro das limitações da condição humana. Nunca será uma realização plena e sempre ocorrerá no modo do inacabamento. No seminário VI, Lacan (1958-1959/2016, p. 159) sustenta a posição de que, numa análise “[...] restaurar o sentido de um desejo é confrontar o sujeito com seu ser.” Deste confronto resulta uma questão ética, que se pode traduzir do seguinte modo: no labirinto dos excessos e promessas sedutoras de novidades da sociedade de consumo, trata-se do sujeito poder sustentar o caminho que lhe é mais próprio<sup>159</sup>, sustentar uma existência autêntica, diria Heidegger (1927/2012). Ou ainda, de modo ameríndio, como diria o Dom Juan de Castaneda (1968), dentre todos os caminhos possíveis, porque existem muitos e todos levam à morte, trata-se de sustentar aquele que tem coração. Porque só o caminho que tem coração, e neste sentido Dom Juan faz ressonância como o pensamento de Spinoza, produz paixões alegres e aumenta o grau de potência:

Este caminho tem coração? Se tiver, o caminho é bom; se não tiver, não presta. Ambos os caminhos não conduzem a parte alguma; mas um tem coração e o outro não. Um

<sup>159</sup> Como será discutido na sequência, o problema desta questão é que o caminho mais próprio de cada um, não é necessariamente o mais conveniente. Nisto reside a dimensão trágica do desejo.

torna a viagem alegre; enquanto você o seguir, será um com ele. O outro o fará maldizer sua vida. Um torna forte; o outro o enfraquece. (Castaneda, 1968, p. 105).

Esta diretriz funciona como uma regra geral para uma orientação clínica. Mas infelizmente, as coisas não são tão simples, pois o desejo é escorregadio e comporta uma dimensão trágica. Existe o desejo suicida, o desejo homicida, o desejo masoquista e o desejo sádico.

Para Lacan (1953-1954/1983), o efeito de simbolização da palavra é o efeito de realização do ser. No seminário I, o autor descreve deste modo ao desejo: “[...] o desejo recalado que se manifesta no sonho se identifica a esse registro no qual estou tentando fazer vocês entrarem – é o ser que espera se revelar. Essa perspectiva dá o pleno valor ao termo desejo em Freud (p. 307 e 308)”. E este modo da espera por se revelar é retomado no seminário XI como a zona larvar do não-realizado. Ainda no seminário I, o autor afirma que: “No início da análise como no início de toda a dialética, esse ser, se ele existe implicitamente, de maneira virtual, não é realizado (Lacan, 1953-1954/1983, p. 309)”. Lacan afirma que, para o ingênuo, aquele mergulhado no realismo acrítico, e que se acredita instalado seguramente na realidade, o ser não tem presença nenhuma. E o que pode pôr em questão a realidade ingênua é o espaço instaurado pela livre associação que coloca em suspensão o princípio ontológico da não contradição. Por fim Lacan (1953-1954/1983p. 309) afirma que “essa revelação da palavra é a realização do ser”. De acordo com Balmès (2002), pensar o ser como o movimento de uma revelação é um marca textual de aporte heideggeriano.

Alemán e Larriera (2009 e 1987) também argumentam que a experiência analítica é uma experiência de realização pela linguagem. Seu fim é colocar o ser falante no caminho da *lalangue*, a língua mais própria de cada um, que faz ressoar as experiências primordiais das realizações de cada sujeito na linguagem. Em relação à realização do ser, a posição destes autores é que a única realização possível é uma realização falida do ser. Isto, de certo modo, está em consonância com que afirma Lacan (1964/2008b) no seminário XI acerca do inconsciente freudiano como âmbito do não realizado, no qual suas manifestações do inconsciente surgem ao modo do tropeço. Algo deste campo larvar quer se realizar e se estatela no caminho.

López (2011) pergunta, mas em que âmbito seria possível pensar a realização do ser? É o sujeito que se realiza em seu ser, assumindo-o? Ou é o ser que se realiza no sujeito, através

da palavra que este diz sem saber? Ou devemos pensar que não existe realização possível para o ser? Este autor propõe dois modos possíveis para pensar a realização: o primeiro é o salto no final da análise que é a travessia do fantasma, a destituição deste falso ser que é a fantasia inconsciente. Deste modo, o sujeito não se encontra nem com a plenitude do ser que é o próprio ente do analisante, nem com o absoluto do nada, pois não é próprio do ser falante ficar capturado no real, já que pode simbolizar os buracos. Isso leva ao segundo modo de realização apontado pelo autor, que é a metáfora como instância criadora.

De acordo com López (2011), as leis do inconsciente são poéticas. A função desta *poiésis* é transpor a carência constitutiva do ser por uma criação que a simbolize. Esta operação criacionista na psicanálise é a metáfora, nome que Lacan toma de empréstimo a Jakobson. A metáfora pode transpor a falta constitutiva do ser por um efeito criador da palavra, ao mesmo tempo aprofundando sua perda ao produzir um novo efeito. Na metonímia, o ser não advém. A falta sendo uma condição de estrutura se mantém como o que insiste e é preenchida pelos diversos mecanismos de deslocamento significante. Por isto, metáfora e metonímia não estão no mesmo plano e lidam com a falta em registros diferentes. A falta-a-ser está no plano do real, como falta de um referente para o ser, e a metonímia a mantém nesse registro como falta constitutiva que não se realiza. Já a metáfora produz o advir da falta-a-ser em um plano de simbolização, que não é de modo algum sanar a carência de referente, mas a criação de algo novo a partir do campo de tensão desta falta.

A metáfora é uma fagulha poética, como instante de criação de uma operação significante que simboliza a falta. López (2011) lembra que em “*A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*”, Lacan (1957/1998c) afirma que a metáfora é uma fagulha que simboliza a falta, por meio de um significante que se sustenta pela semelhança com o que foi substituído, mantendo, contudo, a tensão da diferença. Neste caso, na qualidade de um significante que vem a substituir a falta de referente para o ser, a metáfora é um verdadeiro salto, uma criação *ex-nihilo*, tal como o instante do advir dos “quase-nada” de Jankélévitch, puro ato de criação sobre o chão sem fundamento do campo do sem-sentido.

Em relação à realização do ser, Balmès (2002) identifica uma ambiguidade importante nos textos lacanianos acerca das relações do ser com a linguagem: o ser é instaurado pela linguagem, tal como Lacan elabora no seminário III e desenvolve em sua teoria da metáfora? Ou, a linguagem introduz para o sujeito sua falta de ser na sua relação de objeto, como pressupõe a teoria da metonímia. O autor afirma esta ambiguidade está no centro da função do

desejo inconsciente como balizador das relações entre ser e linguagem. Em nosso entender, a adoção do oximoro falta-a-ser vem justamente como uma tentativa de dar um encaminhamento à esta ambiguidade, mantendo contudo seu campo de tensão.

#### **4.5 O falo como metonímia do sujeito no ser**

O modo lacaniano de formalizar o complexo de castração freudiano é estabelecer o falo como uma função significante. Nesta operação teórica, Lacan inscreve o conceito de aplicação clínica da castração no quadro do que Stein (1976) denomina ontologia da finitude. A função do falo na economia subjetiva, afirma Lacan (1958-1959/2016, p.232) é dada pelo seu “caráter de significante”: um significante destacado, como um efeito de subtração do conjunto significante, que tem a função de representar tudo o que foi sacrificado de vida, de impulso vital, no momento ontológico da subversão do humano pela linguagem. O falo na teoria lacaniana é um símbolo da vida que o sujeito toma em uma função significante. Em relação ao falo, Lacan afirma, que “[...] é sob esse significante, aqui totalmente desvendado em sua natureza de significante, que o sujeito termina se abolindo quando se apreende em seu ser essencial, se nos é lícito afirmar com Espinosa que tal essencial é seu desejo” (1958-1959/2016, p. 143).

Na teoria do desejo, o falo aponta para uma região do ser que é uma espécie de umbigo do sujeito, uma marca, uma cicatriz que faz lembrar que o sujeito nada seria, senão por intermédio do Outro. Lembrando que o Outro é um elemento da relação estrutural do sujeito com o desejo, esta cicatriz umbilical é uma das dimensões da falta-a-ser do sujeito. Pois uma das funções do falo na teoria psicanalítica é a função de formalizar a relação do sujeito com o ser, na medida em que o falo significa por um lado, a perda de ser pelo sujeito, por outro seu drama acerca de sua posição diante do Outro, que comporta uma pergunta sobre a existência do sujeito. Como afirma Lacan, existe de fato uma relação entre o falo e o Outro, mas não no sentido de que o falo seria o ser do Outro: “se o falo tem relação com algo, é muito mais com o ser do sujeito” (1958-1959/2016, p. 234).

Lacan afirma acerca da relação do sujeito com o significante falo, que esse significante organiza a relação do sujeito em uma “[...] distinção fundamental, aquela entre ser o falo e ter o falo” (1958-1959/2016, p. 234). Esta distinção, segundo o autor produz uma linha de demarcação bem clara, pois não se pode ter o falo sem o movimento existencial de renúncia a ser o falo. É neste sentido que Lacan formaliza a realidade da castração, em termos da inflexão do “*não ser sem*”. Lacan expressa assim a relação do estar subjetivamente em posse deste significante para se situar em sua posição existencial.

Há no uso do verbo *être* [ser, estar] em francês, um deslizamento que a própria forma do jogo da negação na língua permite captar numa fórmula que vou destacar, pois ela exprime o que se passa no momento decisivo, aquele em torno do qual se dá a assunção da castração. A fórmula é esta: sim, pode-se dizer que o sujeito é e não é o falo, mas *ele não é sem tê-lo* [*Il n'est pas sans l'avoir*]. (Lacan, 1958-1959/2016, p. 235 [Grifo do autor]).

Esta dialética se funda numa interrogação ao modo do “*To be or not to be*”, que se coloca nas situações nas quais há que se escolher entre ser absorvido no desejo devorador do Outro ou não ser ninguém. Segundo Lacan o que emerge na segunda parte da fórmula de Hamlet, isto é, “*not to be*”, é o “não ser da estrutura primordial do desejo” (1958-1959/2016, p. 461 [Grifo do autor]). Na primeira parte da fórmula (*To be*) trata-se de “ser o que ele pode ser como sujeito, ou seja, *ser o falo*. Mas ser o falo marcado para o Outro o expõe à ameaça do *não tê-lo*” (p. 461). O autor afirma que se impõe uma escolha na forma da disjunção, ou não ser o falo e desaparecer no sentido de “faltar-a-ser” (p. 461), ou, ao ser o falo para o Outro, não tê-lo.

Para entender isto faz-se necessário retomar o modo como Lacan articula no quadro do complexo de Édipo freudiano a relação da criança com a figura que desempenha a função materna, figura esta que encarna primordialmente o lugar do Outro. Em relação a este Outro, a criança como sujeito, foi em algum momento um suporte significante do falo. Ela desempenhou a função de significação do falo para a mãe, ou seja, aquilo que de certo modo a completava. A relação com os cuidadores primordiais marca uma singularidade do que pensamos poder considerar um discurso ontológico na psicanálise, pois tece uma teorização acerca das experiências fundamentais de posicionamento da criança em relação ao ser. Como afirma Lacan, [...] “é na medida em que a criança se identifica com certa posição de seu ser nos poderes da mãe que ela se realiza” (1958-1959/2016, p. 239).



Lacan insere esta discussão no quadro das relações entre o ser e o um. Pois a realização do ser do sujeito só pode se dar no quadro instável desta ferida fundamental, algo que está no âmago do ser do sujeito, que é a marca da separação, do abandono desta posição existencial confortável que é formar um com este Outro primordial. O dilaceramento desta separação forja a falta, instância que é estruturante e fundamental de tal modo que esta posição é a anterioridade ontológica que funciona como campo de determinação para vários fenômenos psicopatológicos que são descritos por Lacan como uma falha na falta, ou seja, quando falha esta estrutura de falta.

O autor usa a expressão *não-um* para designar o sujeito barrado na estrutura fundamental do desejo. Por isto, sempre paira sobre o sujeito essa relação com algo a mais ou algo a menos, que se manifesta clinicamente no homem como ameaça de castração e na mulher como um sentimento de ausência do falo. Neste sentido, a direção clínica em relação ao desejo é tentar libertar o sujeito, dentro do possível, desta dialética infernal do neurótico com o Outro. É contra a espiral desta dialética que os sintomas justamente têm a função de permitir ao sujeito subsistir em seu desejo, ou seja, funcionar de anteparo e guardar uma distância entre o desejo do sujeito e o desejo do Outro. Esta noção de distância é fundamental para sustentar o desejo como tal. De modo que o desejo não se manteria se, hipoteticamente, fosse possível realizar o mito de uma concordância do sujeito com seu objeto, sem a manutenção de distância alguma. Isto equivaleria à aniquilação subjetiva de ser tragado pelo desejo do Outro.

No âmbito desta relação do ser com o um, de acordo com Lacan, o ser humano apenas poder ser considerado como um “[...] ser em que falta algo” (1958-1959/2016, p. 240), falta esta que é formalizada na psicanálise como castração, ou o seu corolário ontológico que é a falta-a-ser. O significado ontológico da castração, segundo Alemán e Larriera (2009), é a impossibilidade do sujeito se unificar no sentido de sua existência. Como conclui Lacan, “[...] no interior da experiência do Um, é à dialética do Ser que o falo remete essencialmente” (1958-1959/2016, p. 240). Lacan utiliza a tragédia de Hamlet para abordar a dialética deste ponto de encruzilhada fundamental, entre o ser e o ter o falo. Pois para o sujeito, é um salto mortal abandonar a posição de ser o falo do Outro ao ser aquilo que o completa. Mas esta é uma renúncia essencial para entrar no circuito das trocas do desejo humano. Pois o falo, como significante da falta produzida por este ato de separação, é intercambiável e circula metonimicamente.

Lacan (1957-1958/1999) lembra no seminário V sobre a importância do falo nos mistérios e como ele sempre surge como velado nos cultos dionisíacos, poderíamos dizer, como a verdade em Heidegger. No seminário VI, Lacan (1958-1959/2016, p. 31) afirma que o que é velado junto ao falo é, em última instância, a morte. Pois há um ponto de contato entre o desejo sexual e a morte: Lacan (1964/2008) nos lembra que a morte é uma prerrogativa dos seres vivos sexuados. Seres que se reproduzem tem a morte programada como horizonte de destino. Em nossa situação fática, do estar ejetado no mundo, provimos do sexo de outros seres e caminhamos para o desfecho da morte. Sexo e morte são marcas indelévels dos limites humanos, de sua finitude, seja ela a de um ponto contingente do início ou um ponto no horizonte certo e indeterminado do final. Deste modo, entendemos que a formalização do falo na teoria do desejo, demarca coordenadas ontológicas.

Lacan (1958-1959/2016) diz textualmente que introduziu a função do falo como significante do desejo no interior de referências ontológicas. O autor afirma, de modo nada evidente: “O desejo é a metonímia do ser no sujeito, o falo é a metonímia do sujeito no ser” (p. 32). Para entender esta afirmação precisamos retomar a topologia do ser em camadas superpostas indicada no seminário VI, em que o autor propõe que o sujeito só se sustenta na cadeia articulada de um discurso e o discurso, por sua vez, só se sustenta no suporte do ser. O falo é um significante, o significante da falta e o desejo é aquilo que escapa da estrutura significante, portanto Lacan parece aqui descrever o deslizamento concomitante de duas superfícies, uma sobre a outra, tendo como motor do movimento metonímico a falta-a-ser, que mantém seu campo constitutivo de tensão nos dois registros. No primeiro deles o desejo, que está ligado ao registro do real por estar além da cadeia significante. No segundo deles o falo, capturado e circulando de acordo com as regras do simbólico na cadeia significante. Nesta afirmação, Lacan mantém um campo de diferença entre o ser e o sujeito. Poderíamos assim, pensar o ser como o plano onde se desenrolam acontecimentos e no qual advém os efeitos de sujeito, que é intermitente, pois tem uma estrutura de manifestação temporal.

Mas seria necessário perguntar de que ser se trata nestas formulações sobre o ser do sujeito. Trata-se do ser do homem especificamente? Ou tratar-se-ia do ser em sentido absoluto, “*el ser a secas*” como afirma Balmès? (2002, p. 33). Se tomarmos em consideração a diferença ontológica de Heidegger (1927/2012), fica aberta a questão de se esta poderia ser uma equivocidade calculada. Pois o ser do homem, o *Dasein*, segundo a linguagem heideggeriana, é o ente que sendo, porta uma relação com o ser. O ser de que se trata na psicanálise é o coração do sujeito, nos afirma Balmès (2002). Aquele que se diferencia do eu e se inscreve na fórmula

freudiana “*kern unseres Wessens*”, o núcleo de nosso ser. O “*kern unseres Wessens*” designa o sujeito ignorado, desconhecido pelo eu, um sujeito que tem um sentido ontológico e que se identifica com o processo primário. Balmès (2002) salienta que Lacan nunca negou o alcance ontológico destas formulações e argumenta que sustentar que tratar-se-ia apenas do ser do homem, e não do ser no sentido absoluto, seria o equivalente a afirmar uma psicologia, o que Lacan sempre tentou evitar. Lacan afirmou no seminário I que o ser do sujeito não se refere às propriedades psicológicas mas aos fenômenos que se localizam na situação analítica.

#### 4.6 A fantasia como modo de estruturação do mundo

O fantasma é um modo de interpretação do desejo pelo sujeito que estrutura desta forma a inexistência de resposta ao apelo que dirige ao Outro<sup>160</sup>. Diante desta ausência, a fantasia advém como uma resposta opaca e ao mesmo tempo prenhe, pois estrutura o modo de desejar de cada um. Como afirma Lacan (1958-1959/2016), a fantasia é ponto de chegada, de amarração, que se instaura a partir da pergunta do sujeito, que é marcado pela falta, diante do objeto que se constitui como objeto de seu desejo. Esta estrutura que é a fantasia, é o suporte imaginário do desejo e dá uma certa moldura ao circuito da cadeia significante. Na articulação da fantasia, o objeto toma lugar daquilo que o sujeito se vê estruturalmente privado, que é o falo<sup>161</sup>. É o falo que determina a função que o objeto passa a adquirir na fantasia e é a partir disto que o desejo se constitui, tendo a fantasia como suporte. O objeto é um semelhante que na estrutura da fantasia evoca uma imagem daquilo que simbolicamente o sujeito está privado. Por isto, de acordo com o autor, este objeto está em condições de condensar “[...] virtudes ou dimensões do ser, até se tornar esse verdadeiro chamariz do ser que é o objeto do desejo humano (p. 336, [Grifo do autor])”

Freud sempre insistiu no fato de que a força do desejo contido em uma fantasia produzia o remodelamento das lembranças e experiências infantis. A fantasia não é somente o efeito do remanejamento desse desejo primordial, mas também exerce a função de matriz dos desejos atuais. Além disto, se o fantasma representa o desejo, do mesmo modo, o próprio sujeito é

<sup>160</sup> Por este motivo a afirmação de que o desejo é a sua interpretação (ASSOUN, 2009).

<sup>161</sup> O falo é o significante que representa o que o sujeito perdeu de ser, de vida, com o seu ingresso na linguagem, “[...] a libra de carne comprometida na sua relação com o significante [...]”, afirma Lacan (1958-1959/2016, p. 351) em referência à obra “*O Mercador de Veneza*”, de Shakespeare.

representado no fantasma. Pelo caráter de transitividade do narcisismo arcaico, o sujeito pode aparecer em qualquer personagem do roteiro da fantasia. De acordo com Chemama (1995), isto demonstra o caráter circular das relações que unem fantasma e desejo e, ao mesmo tempo, demonstra que não há relação imediata do sujeito com o mundo.

Lacan (1958-1959/2016) afirma que a fantasia é o eixo, a “pedra de toque” (p. 266) do desejo, e formaliza esta relação no seminário VI, por meio da fórmula “\$ ◇ a”. Com esta fórmula, ressaltava primeiro que o fantasma possui uma natureza de linguagem, pois descreve o sujeito do inconsciente, em sua condição de barrado, ou seja, dividido pelo efeito de subversão de seu ingresso na ordem significante. Este sujeito barrado está em uma relação de dupla entrada com o “a pequeno”, que é o objeto causa do desejo. O signo do losango indica que a relação de “s” barrado e “a” é regida pelas leis da linguagem. Este seminário é de um período anterior à formulação do conceito de “objeto a”, o objeto causa do desejo, e contém as elaborações preliminares sobre este conceito. O “objeto a” é um conceito sobre o qual Lacan afirmou posteriormente ser sua única contribuição original ao campo da psicanálise, do mesmo modo que afirmou que o “objeto a” é o único *Dasein* da psicanálise. Este objeto do desejo é uma espécie de objeto que tem por função satisfazer a pulsão. Mas é característica da pulsão que no lugar do acoplamento com o objeto existe o corte, o furo. Outra característica deste objeto do desejo é portar um significante do desejo do desejo, que é outra forma de dizer o desejo do Outro: esta é a função que o falo cumpre. No seminário V, Lacan afirma: “o desejo é desejo daquela falta que, no Outro, designa um outro desejo” (1957-1958/1999, p. 340). Neste momento da obra, para o autor, o desejo visa o significante de seu reconhecimento.

Miller (2014) utiliza o termo “fundamental” para designar o fantasma, tal como é articulado neste seminário e justifica o uso do termo pela tentativa de Lacan de formalizá-lo em elementos mínimos. O autor afirma que o conceito de fantasia é o fio condutor do seminário VI, no qual o fantasma seria um recurso que o sujeito utiliza, diante da opacidade do desejo do Outro, que por ser indecifrável produz um efeito de desamparo no sujeito (o *Hilflosigkeit* freudiano). Nesse sentido, o sujeito recorre à fantasia como uma defesa. Esta defesa, por todas as suas características de transitivismo, guarda uma analogia com o eu, tal como descrito no estágio do espelho. Ou seja, o sujeito se defende de seu desejo com o seu “eu” utilizando como instrumento de defesa a sua fantasia.

Mas é possível afirmar que a fantasia é “fundamental” também em sentido ontológico, na delimitação de uma estrutura existencial, pois a fantasia determina o modo de desejar de

cada um ao organizar a moldura em que irá se inscrever o recorrido metonímico do desejo<sup>162</sup>. Deste modo, esta fórmula, que é correlata da falta estrutural de um objeto acoplável ao desejo, além de suas implicações clínicas, possui uma implicação ontológica. Pois a constelação significativa que se cria no entorno desta presença equívoca de uma ausência<sup>163</sup>, sustenta o sujeito como desejante, em uma relação estrutural com a falta. Ao estruturar esta relação com a falta, a fantasia cria um roteiro determinando o modo do sujeito estar no mundo.

Nessa fórmula do desejo, existem vários traços que remetem a uma valência ontológica. Primeiro, o símbolo do sujeito barrado (\$), que representa o sujeito subvertido pela linguagem, modo lacaniano de formalizar a castração, descreve uma existência humana como algo marcado pela falta. Em segundo, o símbolo da punção (◊) nos demonstra que entre o sujeito e (a) existe uma distância, estabelecendo uma distância entre o sujeito e objeto. A consequência ontológica disto é que não há relação imediata do sujeito nem com a realidade, em sentido amplo, nem com aquilo que é designado como objeto (a), em sentido pontual, e que representa tanto o outro imaginário em seu infinito campo de possibilidades como aspectos limitados da relação com o real, como partes do corpo que podem ser destacadas e que desenharam o circuito pulsional do sujeito. Lacan (1958-1959/2016) afirma que este “a” é mais amplo que uma pessoa, pois pode ser incluído aí todo um roteiro, um verdadeiro “bordel difuso” (p. 337) para utilizar uma expressão do autor.

O apego do sujeito desejante a este “a” da fórmula refere-se ao fato de que não há outro signo para o sujeito além do signo de sua abolição de sujeito. Lacan afirma ainda que “a fantasia, onde o sujeito geralmente suspende sua relação com o ser, é sempre enigmática [...]” (1958-1959/2016, p. 159). Deste modo, em seu caráter de transitoriedade, o fantasma é um modo do sujeito se sustentar em sua falta. Sejam lá quais configurações adquira este objeto, afirma o autor, é o fantasma que “[...] retém o sujeito diante de sua síncope, a pura e simples anulação de sua existência (p. 405)”.

Lacan (1958-1959/2016) aborda a estrutura da relação do sujeito barrado com o objeto do desejo por meio do modelo freudiano do *Fort-da*. Este modelo, observado no jogo infantil, se fundamenta na alternância de um par significativo em sua relação com um objeto qualquer do mundo, que possa suportar o jogo de ser rejeitado e trazido de volta. De acordo com o autor,

<sup>162</sup> A estrutura da fantasia estaria no polo do desejo como estrutura excêntrica à satisfação, mencionado no primeiro item deste capítulo e o recorrido metonímico estaria no outro polo, o das manifestações do desejo.

<sup>163</sup> Produzida pela falta de um objeto para a pulsão.

este jogo é promovido à sua função no desejo no momento em que vira fantasia, no momento em que o sujeito se antecipa e mergulha por inteiro na estrutura transitiva da fantasia, “na qual ele apreende a si mesmo em seu desaparecimento” (p. 445).

A estrutura da fantasia demonstra que existe um ponto, que Lacan denomina de ponto pânico, no qual o sujeito se encontra aniquilado. Em sua leitura da fantasia descrita por Freud, em que uma criança pequena vê seu rival sendo espancado, Lacan estabelece uma relação entre o masoquismo primário e um acontecimento fundamental do sujeito:

[...] o sujeito viu o outro ser derrubado de sua dignidade de sujeito erigido, de pequeno rival. A abertura que a isso se seguiu o faz perceber que é nessa possibilidade mesma de *anulação subjetiva que reside todo o seu ser próprio, como ser existente*. É roçando muito de perto essa abolição que ele avalia a dimensão na qual ele subiste como *um ser sujeito a querer, um ser que pode emitir um anseio*. (Lacan, 1958-1959/2016, p. 141, [Grifo nosso]).

Quando vê a aniquilação de seu rival, o sujeito se apreende no outro polo da estrutura da fantasia como sujeito desejante. É preciso lembrar aqui o caráter de transitoriedade que compõe esta estrutura relacional que é o fantasma. Existe uma transitoriedade problemática entre o (\$) e o (a) pois é uma relação de dupla entrada. O autor afirma que a fantasia sádica só pode subsistir na medida em que aquele que sofre a injúria tem relação com o sujeito e que a mesma injúria pode se voltar contra ele. Quando o sujeito se apreende como ser sujeito a querer no momento da aniquilação de seu rival, o desejo imaginariamente adquire um aspecto mortal. Este desaparecimento do sujeito é uma das manifestações fenomenológicas desta dimensão originária do sujeito que é a falta-a-ser.

Lacan (1958-1959/2016, p. 453) afirma que a “a fantasia é o suporte e o índice de certa posição do sujeito no desejo” e o ser do sujeito é indicado na fantasia, onde se revela ser fenda e ter uma estrutura de corte. Assim, a fantasia adquire a função de designar o corte do sujeito, no ponto onde o ser se manifesta como limite do simbólico. Por isto um ponto fundamental da estruturação da fantasia é a fenda, ou buraco, “percebido pelo sujeito como a abertura de uma hiância que, por sua vez, o situa como aberto. Aberto para quê? Para outro desejo que não o seu” (p. 453). A marca singular da fórmula da fantasia não é a relação do sujeito com o objeto, mas a barra sobre o sujeito, que o denota como marcado pela falta e indica que as pulsões são fragmentadas. A barra significa que não se trata de uma simples relação de objeto, mas que na fantasia o sujeito está representado como sujeito do discurso inconsciente pela função do corte.

Outro vetor ontológico na teoria do desejo é que existe uma relação entre a temporalidade do sujeito com o objeto da fantasia. O sujeito, afirma Lacan (1958-1959/2016), está sempre lendo sua hora a partir da relação com seu objeto. É em relação ao objeto que o obsessivo sustenta sua procrastinação e antecipa tarde demais, ou que o histérico se precipita em sua repetição cedo demais, em diferentes modos de temporalização do desencontro com o objeto.

O “a” minúsculo, como objeto do desejo, tem como natureza ser um resto, uma espécie de resíduo produzido pela subtração do ser. O “a” é um espaço branco entre colchetes por onde desfilam os personagens do mundo do sujeito. Mas os colchetes inscrevem os personagens numa relação estrutural que o sujeito desconhece completamente e determinam um roteiro, seja de comédia, drama ou tragédia<sup>164</sup>. Esta estrutura é composta pelo significante, que organiza o mundo dos objetos e o ordena a partir do “ser do sujeito” (p. 476):

a função como tal do significante [...] supõe uma dimensão que não é a da relação do sujeito com seu meio, nem com nenhuma realidade, exceto a realidade e dimensão da linguagem. Tudo parte do fato de que o sujeito tem de se situar como tal no discurso, tem de se manifestar nele como ser (Lacan, 1958-1959/2016, p. 473)

Lacan (1958-1959/2016, p. 333) diz textualmente, em relação ao “a” da fórmula da fantasia, como suporte imaginário do desejo: “o objeto tem sem dúvida um papel decisivo, ele estrutura fundamentalmente *o modo de apreensão do mundo pelo sujeito* [Grifo nosso]”. Isto quer dizer que a fórmula da fantasia afirma que não há realismo imediato e que o desejo participa ativamente da construção da realidade de cada sujeito.

#### **4.7 O confronto com o desejo como intimação do ser-para-a-morte**

Lacan (1958-1959/2016, p. 31) argumenta no seminário VI, que a presença da fala “em seu puro efeito metonímico”, produz uma continuidade que tem a característica de poder ser interrompida a qualquer momento, e essa possibilidade invoca a presença da morte. Nesse sentido, a morte é algo que tem um “[...] enorme parentesco com a vinda ao mundo do próprio

<sup>164</sup> Lacan (1958-1959/2016) utiliza esta fórmula para tecer seu comentário sobre Hamlet. Para o protagonista desta tragédia, a Ofélia representa o objeto do desejo (o “a” da fórmula do fantasma).

significante” p. 31). É a articulação significativa que torna possível que a morte possa ser evocada ou velada, mas encarnada quando se torna imanente a um ato. Neste mesmo sentido, em “*A essência da linguagem*”, Heidegger (1958/2003, pp. 170 – 171, [Grifo nosso]) afirma:

Mortais são aqueles que podem fazer a experiência da morte como morte. O animal não é capaz desta experiência. O animal também não sabe falar. *A relação essencial entre a morte e a linguagem lampeja*, não obstante ainda de maneira impensada. Essa relação pode, contudo, nos dar um aceno para o modo em que a essência da linguagem nos intima e alcança e, com isso nos sustenta, se é que a morte faz parte do que nos intima.

De acordo com Agamben (1979/2006, p. 10 [Grifo do autor]), Heidegger indica aqui que existe uma relação entre a “*faculdade da linguagem*” e a “*faculdade da morte*”, no sentido de que ambas “abrem ao homem sua morada mais própria” e a desvelam como atravessada e fundada por uma negatividade. A morte é uma experiência negativa para o homem na medida em que, como experiência de antecipação, embora atravesse de cabo a rabo a existência humana, nunca é positivamente experimentada enquanto tal, já que ao chegar a morte, o ser se estingue em suas possibilidades. De acordo com Araújo (2010), em “*Ser e Tempo*”, a linguagem, assim como o ser-para-a-morte, são existenciários, ou seja, modos de ser essenciais ao Dasein. Posteriormente, na obra heideggeriana, a linguagem é o que permite o surgimento da clareira do ser. Mas de acordo com a estrutura de desvelamento da verdade, a clareira só ocorre como uma meia luz. A palavra é a instância doadora, mas a palavra, assim como o ser, não é o ente. A palavra tira o ente do silêncio do nada, ela doa o “é” à coisa, ou seja, ela dá ser ao ente e depois deixa de ser, retornando ao silêncio do nada. A palavra em si mesma não é, pois ela só pode doar ser e para fazer isto ela deve se desfazer, mergulhando novamente no silêncio. Aqui o silêncio é uma das figuras do nada. Assim como dá o ser, a palavra custodia em seu dizer aquilo que não é dito, circunscrevendo deste modo o fundamento da palavra e da linguagem no silêncio.

O nada, em sua relação essencial com o ente, é pura diferença e é essa relação com o nada em que consiste a mortalidade do homem. É destino do homem falante retornar ao silêncio. Assim, afirma Araújo (2010), se a linguagem é a morada do ser, a morte é o baú do nada, sendo o nada o que coloca morte e linguagem no mesmo plano. A palavra provém do silêncio para a ele retornar, assim como a vida. Em relação à negatividade que a “*faculdade*” humana da linguagem forja, pensamos que a psicanálise aborda isso contundentemente em sua teoria do desejo, estabelecendo a falta-a-ser como o resultado ontológico da subversão do sujeito pela



linguagem. Lacan (1953/1998b) afirma em “*Função e campo da fala e da linguagem*” que, ao buscar localizar no sujeito, o que haveria antes dos jogos da fala, iríamos encontrá-lo na morte, de onde sua existência retira tudo o que tem de sentido.

O jogo simbólico do *Fort-da* descrito e analisado por Freud (1920/1996) é proposto por Lacan (1953/1998b) como paradigma do momento originário do nascimento da faculdade da fala sobre o plano da falta. Isto é, no momento em que o sujeito realiza a experiência com a ausência do objeto anelado, ele pode instaurar a palavra por um processo de simbolização<sup>165</sup> que destrói a coisa. Se para Heidegger a palavra retorna ao silêncio para que o ente seja, para o estruturalismo de Lacan desta época, a coisa precisa morrer para que a palavra seja. De qualquer modo, a morte como signo de uma temporalidade finita é o horizonte do qual provém palavra e coisa para a ele retornar.

Lacan (1953/1998b) afirma que a instauração da palavra como assassinato da coisa é o que constitui no sujeito a perpetuação de seu desejo. Neste sentido, Sales (2004, pp. 56-57) ressalta a proximidade que há na psicanálise entre finitude, palavra e desejo: “o *Fort-da* é emblemático da interrelação e da concomitância que Lacan vê existirem entre a experiência humana da morte, a fundação do desejo e o nascimento da linguagem”. O autor ressalta que nesta experiência fundamental da finitude realizada no jogo do “*Fort-da*”, a criança deixa de sofrer uma necessidade biológica e passa a sofrer com a falta-a-ser no momento em que acede à condição de derrelição. Derrelição é o modo como Lacan traduz o termo *Geworfensein*<sup>166</sup> de Heidegger. Ou seja, já em “*Função e campo da fala e da linguagem*” existe uma articulação entre o desejo e o ser-para-a-morte de Heidegger.

No seminário VI, Lacan (1958-1959/2016) busca demonstrar o caráter trágico da condição humana, que é um modo de pensar a consequência para a existência desta ontologia da falta-a-ser. Para articular a condição trágica que a teoria do desejo comporta, Lacan recorre a Hamlet neste seminário, do mesmo modo em que no seminário seguinte recorre à tragédia de Antígona para propor uma ética que deriva desta condição ontológica. Essas duas tragédias que colocam seus personagens diante de sua própria morte estão em uma linha de continuidade na obra de Lacan. Tanto a ontologia presente no seminário VI, quanto a ética derivada e que é

<sup>165</sup> Operação simbólica de destruição do objeto consiste na provocação “antecipatória” da ausência e da presença (Lacan, 1953/1998b). Aqui antecipação tem uma conotação claramente heideggeriana.

<sup>166</sup> “Ser-lançado”.

proposta a partir desta no seminário VII, produzem uma zona de avizinhamento com o ser-para-a-morte como o abrir-se para um destino mortal.

Hamlet, coloca este “estigma” do desejo, que designa irredutivelmente o ser, afirma Lacan (1958-1959/2016, p. 434), numa estrutura de problema. O autor denomina esta tragédia como a tragédia do desejo e afirma haver uma analogia estrutural com o Édipo, tal como Freud articula em sua relação com a castração. Hamlet funciona como uma rede conceitual, argumenta, na qual, por seus elementos ressoarem visceralmente com a condição humana, o desejo do homem é capturado numa zona de frequência. De acordo com Lacan, a modificação que Shakespeare introduz na estrutura da antiga saga do herói em luta contra o tirano, é apresentar o caráter essencialmente problemático do desejo:

[...] o problema do desejo, na medida em que o homem não é simplesmente investido, possuído por ele, tendo que se situar, encontrar este desejo – encontrá-lo à sua custa e a duras penas, a ponto de só poder encontra-lo no limite, a saber, numa ação que, para ele, só pode ser executada, realizada, com a condição de que ele seja mortal (Lacan, 1958-1959/2016, p. 280).

A expressão *com a condição de que seja mortal*, significa que não se assume o próprio desejo sem se apropriar do risco que isto comporta. Assumir o desejo como próprio em um ato de separação da alienação ao desejo do Outro implica um salto que, em semelhança ao reino das aves, só pode ser um salto com um risco mortal. Diante do ato, o sujeito está completamente só, em total desamparo, pois não há Outro fiador que lhe dê garantias da justeza da decisão e ou precisão dos resultados. O desejo depende da boa-fé do significante, afirma Lacan (1958-1959/2016), contudo, não existe um significante que dê garantias da verdade e que autentique a cadeia significante com tal<sup>167</sup>.

Esta relação entre o assumir o próprio desejo com a instância da morte não é tão simples como o suicídio, afirma o autor, em referência à proposição de Albert Camus, do suicídio como questão filosófica primeira<sup>168</sup>. Lacan argumenta que a questão do sujeito diante da morte não pode ser tão simplesmente compreendida como algo que o suicídio pudesse resolver: “[...] pôr um ponto final não impede que o ser permaneça idêntico a tudo o que ele articula por meio do discurso de sua vida. Aqui não há *To be or not to be* – o que quer que se faça, o *To be* permanece

<sup>167</sup> Ou como disse Lacan (1958-1959/2016, p. 322) a verdade que porta Hamlet “é uma verdade sem verdade”, pois não tem o Outro como fiador de sua verdade.

<sup>168</sup> Na peça “*Le malentendu*” de 1944, uma personagem de Albert Camus afirma não haver outro problema filosófico verdadeiramente sério além do suicídio.

eterno” (Lacan, 1958-1959/2016, p. 287). Só é possível entender esta passagem pelo apresentado no início do seminário VI, no comentário sobre o sonho da paciente<sup>169</sup> que, como consequência da captura da cadeia significante, não podia se imaginar completamente extinguida, e sempre que se dava como morta era para ressurgir em algum ponto seguinte. Lembramos que Hamlet pai, foi apanhado em sua morte na flor de seus pecados, por isto, para Hamlet filho, o pai vagava como um fantasma, aprisionado pelo efeito da barra que produziu corte na forma de seu assassinato, lhe tornando a soma de seus pecados.

Hamlet passa a tragédia inteira procrastinando. Paralisado diante da suspensão do ato do qual toda a sua posição de protagonista na tragédia depende. De acordo com Lacan (1958-1959/2016), o ato de Hamlet nada tem a ver com o ato edipiano de revolta contra o pai, ato que no psiquismo possui a função propulsora de criação, de superação, em suma de transposição de limites. Em relação ao desejo como desejo do Outro, o drama de Hamlet é encontrar uma posição diante daquilo que o fantasma de seu pai lhe disse, de que havia sido apanhado pela morte na flor de seus pecados. Como filho, trata-se de se situar na dívida do Outro, de encontrar o lugar ocupado pelo pecado do pai. Hamlet se vê preso na suspensão deste impasse, não pode nem pagar no lugar do pai, nem deixar esta dívida em aberto. Se no conteúdo da peça, a dívida manifesta é a dívida de sangue pelo assassinato do pai, a dívida latente e fundamental aqui é a dívida pela falta (*αυαρία*) do pai. Como sabemos, no final da peça, Hamlet só encontra a via para sustentar sua posição de sujeito diante do ato, na lacuna temporal em que a morte já lhe havia alcançado de modo irreversível, sem, contudo, haver chegado a seu termo<sup>170</sup>.

Antes deste desfecho, o problema do desejo se coloca para Hamlet como um problema do ser. O desejo designa o ser, afirma Lacan (1958-1959/2016). Na impossibilidade de se situar diante do desejo do Outro, Hamlet se culpa pelo crime de existir<sup>171</sup>, “[...] é culpado de ser. Para ele é insuportável ser. [...] o problema do existir se coloca nos termos que lhe são próprios, a saber, *To be or not to be*, o que o compromete irremediavelmente com o ser” (Lacan, 1958-1959/2016, p. 268). O solo de onde emerge esta questão, segundo Lacan, é o “não ser da estrutura primordial do desejo” (1958-1959/2016, p. 461).

<sup>169</sup> Que foi abordado na primeira sessão deste capítulo sobre o desejo como suporte da existência.

<sup>170</sup> A tragédia denota a íntima relação entre o assassinato do outro e a própria morte do sujeito, no mesmo caráter de transitoriedade do fantasma demonstrado na estrutura da fantasia bate-se numa criança.

<sup>171</sup> Beato (2016) relata que Levinas, no âmbito da defesa da ética como filosofia primeira, em “*De Dieu qui vient à l'idée*”, afirma que a pergunta primeira não deveria ser “porque existe o ser e não apenas o nada”, mas “tenho eu o direito a ser?”.

Se a questão do sujeito diante da morte não se refere ao ato do suicídio, ela se mantém numa zona de avizinhamento com o tema da finitude, mais especificamente com o ser-para-a-morte de Heidegger. Este existenciário fundamental significa que a angústia coloca o *Dasein* em contato com o nada e lhe permite aceder a algo que é da ordem da autenticidade. Na analítica existenciária, ao abrir a existência ao destino mortal e realizar no modo da antecipação a experiência da finitude, o *Dasein* precisa se situar diante de suas possibilidades, e as que lhe são mais próprias nem sempre lhe são as mais convenientes. Nisto consiste assumir o enraizamento para a facticidade, que é, poder-se-ia dizer, uma espécie de consequência trágica da decisão do projetar-se resoluto, num poder-ser assumido.

Para autores como Alemán e Larriera (2009), Lacan via no ser-para-a-morte, como a possibilidade mais singular que não pode ser representada no campo do ente, um equivalente da castração freudiana. Mais especificamente, na teoria psicanalítica, seria um equivalente da assunção do desejo na castração. Esses autores ressaltam que o ser-para-a-morte heideggeriano não é uma clausura sobre si mesmo, mas uma abertura. E como um posicionamento sobre a possibilidade de uma impossibilidade intransferível, o ser-para-a-morte não trata de um conteúdo a realizar, mas de uma operação de esvaziamento da paixão da ruminação da dívida e da culpa. A palavra assunção, teria ressonâncias com a noção de recalque, de algo que foi impedido de se fazer presente, para que depois pudesse vir a ser assumido pelo sujeito. Esta ruminação indicada pelos autores é encontrada justamente no tempo da procrastinação da tragédia de Hamlet, tempo da suspensão ante do ato de assumir como próprio o destino mortal.

No contexto de sua leitura de Hamlet, Lacan (1958-1959/2016) argumenta que esta tragédia fala do comparecimento do sujeito diante da morte. O tema do ser em sua finitude está ligado ao problema do tempo. A dimensão temporal do desejo, implica a ideia de que há algo de indestrutível no desejo, que modela o destino do sujeito mantendo um traço de insistência temporal, uma adesão a repetir um encontro impossível, que carrega, nas palavras de Lacan, uma cifra mortal<sup>172</sup>. Além disto, o tempo próprio é um fator extremo de singularização de cada um, pois a morte é uma possibilidade intransferível. O resultado existenciário disto é que não há fiador para o modo como cada um “conta” com seu tempo, para usar uma expressão de Heidegger (1927/2012).

---

<sup>172</sup> De acordo com Fingerhann (2014) foram os paradoxos da repetição, demonstrando sempre um encontro falho, que produziram uma virada conceitual tanto em Freud como em Lacan, conduzindo o primeiro ao conceito de pulsão de morte e o segundo ao conceito de real. O real é o que sempre volta ao mesmo lugar.

Esta posição ontológica definidora do modo de ser da humanidade, aponta para a dimensão trágica da existência e é isto que Lacan pretende demonstrar com Hamlet. Esta posição ontológica que cria para o homem a possibilidade intransferível de se lançar no risco ético. Neste sentido, é interessante constatar que, ao construir sua teoria do inconsciente, Freud tenha encontrado mais consistência no solo da tragédia grega do que nas concepções científicas de seu tempo para formalizar sua concepção do inconsciente. Segundo Roudinesco, Freud remeteu os pequenos assuntos da família burguesa ocidental do fim do século XIX aos temas da tragédia grega (Badiou & Rodinesco, 2012). De acordo com Rocha (2008, p. 127), a tragédia ocupa o lugar dentro da literatura universal onde o humano é mostrado com mais força. Se nas epopeias o homem é um herói, definido por grandes feitos, na tragédia ele é um “ser finito e mortal”. Magno (1979) chama atenção para o fato de que Édipo, significa justamente manco, claudicante, aquele que tem um defeito nos pés. Édipo quer dizer um sujeito que claudica<sup>173</sup>.

Beaufret (2008) argumenta que o trágico singular de Sófocles, tal como aparece em Édipo e Antígona, é o retraimento do divino. (p. 16), a falta de Deus. Se em Eurípides a tragédia consiste na desordem produzida pela transposição dos limites pelos homens, em “Sófocles, ao contrário, é o próprio limite que se furta, e o herói se aventura perigosamente no hiato (*béance*) de um entre-dois de onde finalmente advém a sua perda” (p. 17). O que as tragédias de Sófocles nos trazem é “o entendimento do homem, vagando sobre o impensável” (p. 18). Esses elementos da tragédia trazem ressonâncias com o modo como a psicanálise descreve o humano determinado por forças inconscientes que desconhece e que o determinam.

Assim, a teoria do sujeito em Lacan, afirma Badiou, fornece um relato de um sujeito que é sujeitado à cadeia significativa, num total desconhecimento de si mesmo, clivado e exposto a uma alteridade radical que é o discurso do Outro. A psicanálise estabelece o inconsciente como um sistema de determinação subjetiva, pois o inconsciente estruturado como linguagem determina a constituição do sujeito. Porém, existe uma dimensão ética na possibilidade de recuperar a estrutura do próprio desejo pelo sujeito. Esta abertura que abre ao sujeito a possibilidade de se engajar num risco que é de natureza ética (Badiou & Rodinesco, 2012).

É interessante que o ato de se lançar neste risco, Lacan o tenha pensado através do comparecimento de um personagem trágico diante de seu destino mortal<sup>174</sup>. Assumir a

---

<sup>173</sup> Existe uma crítica importante de helenistas que afirmam que houve uma apropriação etnocêntrica dos mitos e da tragédia grega pela psicanálise sem a devida contextualização.

intimação do ser-para-a-morte é uma espécie de *amor fati*, no sentido de aceitar como ato de escolha o horizonte que é mais próprio no campo das possibilidades. Como afirmam Alemán e Larriera (2009), trata-se de assumir para si a nulidade de qualquer escolha que não seja a aceitação da situação fática em que se está. É neste sentido que se pode resgatar a leitura de Stein (1976) da alegoria da pomba de Kant. É só a partir das limitações que a resistência do ar impõe que o pássaro pode alçar seu voo. É nesta relação que se pode pensar a ética na psicanálise, pois o sujeito precisa assumir como sua a condição ontológica fática de sua finitude para poder se alçar neste campo de transcendência que é o risco ético.

Na “*Carta sobre o Humanismo*”, Heidegger (1946/1991) afirma que as tragédias de Sófocles abrigam em seu dizer um *ethos* (ἦθος) mais originário do que os textos aristotélicos sobre a ética. Lacan justamente lança mão da tragédia de Antígona para problematizar conceitualmente sua ética, contra a moral do mestre de Aristóteles. Neste sentido, a ética da psicanálise trata de uma proposta do que fazer com a condição fática de indigência e precariedade do homem. É uma forma de resposta a uma ontologia inscrita no marco da ausência de fundamento. Esta observação implica que, para sustentar um estatuto ético para a psicanálise é necessário levar em conta o chão ontológico em que foi gestada. Ao propor que um sujeito só pode ser culpado de ceder de seu desejo, Lacan (2008a/1959-1960) está afirmando que um sujeito só pode ser culpado de ter cedido da possibilidade que lhe era mais própria em função do cuidado dos bens. Em certo sentido, a oposição proposta pelo autor no seminário VII, entre o que seria uma ética do desejo em diferença à ética aristotélica do cuidado dos bens, pode ser pensada como a proposição de uma ética voltada ao discurso do ser em oposição ao que seria uma ética calcada no plano ôntico.

Outra faceta da dimensão trágica da teoria é que o desejo determina a condição do mal-estar na cultura. Lacan (1958-1959/2016, p. 441) afirma que “não existe outro mal-estar na civilização além do mal-estar do desejo”, que o desejo tem “[...] algo a ver com uma relação que está sempre ligada ao patético, à *dor de existir enquanto tal*, de existir simplesmente ou de existir como termo sexual” (p. 338 [Grifo nosso]). O mal-estar tem como seu fundamento o desejo em dois sentidos: primeiro é a posição de excentricidade do desejo em relação a qualquer possibilidade de satisfação, que determina afirmação lacaniana de que não há acordo acabado entre desejo e mundo. Lacan (1958-1959/2016, p. 385) disse que “o desejo se apresenta como o tormento do homem” e que “contrariamente ao que uma ideia harmônica, otimista, do desenvolvimento humano poderia nos levar a supor, não há acordo pré-formado entre o desejo e o campo do mundo” (p. 385). A consequência clínica disto, segundo o autor, é que “satisfazer-

se com a adaptação ontológica do sujeito à sua experiência de mundo” (p. 387) é abandonar o contato com a prática de analista.

A segunda questão se refere ao desamparo humano. Lacan afirma que o desejo se produz no mesmo lugar onde o sujeito experimenta de modo originário o seu desamparo, pois o homem nasce numa condição de total dependência do desejo do Outro: “ante a presença primitiva do desejo do Outro como obscuro e opaco, o sujeito encontra-se sem recursos, *hilflos*” (1958-1959/2016, p. 26). Lacan lembra que Freud chamava esta posição do estar sem recursos de *Hilflosigkeit*<sup>175</sup> que é uma posição mais primitiva do que a angústia. Na angústia, já há certa estruturação de alguns recursos no psiquismo, que permitem que este se coloque no modo da espera, mesmo sem saber do que seria a espera. O desejo do Outro absorve o desejo do sujeito, lhe deixando sem recursos, de modo que, diante do desejo do Outro, o sujeito percebe que não se trata apenas de uma pessoa que possa atender as suas demandas, mas que esta pessoa é aberta por uma falta. Em sua relação com o desejo do Outro o sujeito está diante da falta-a-ser. Muitos dos sintomas são explicados pela teoria analítica como a tentativa de criar um interposto diante do que o sujeito se situa em dependência absoluta. Isto é, os sintomas são defesas para proteger o sujeito do desejo do Outro, para protegê-lo do gozo que abre diante do sujeito o abismo do desejo. No desejo, a existência se apresenta como tão aberta que pode ser tragada por outra, por isto, para se sustentar como desejante o sujeito precisa de algo terceiro, em relação ao desejo do Outro. Neste sentido, seu próprio desejo é uma defesa. Ao se constituir como desejante o sujeito se defende de algo, já que, diferentemente da demanda – que sempre tem um caráter mais dual – o desejo se insere no mercado de trocas das leis de aliança e parentesco.

#### 4.8 Na teoria do desejo o corte tem a dignidade do ser

Lacan (1958-1959/2016) introduz a noção de corte nas discussões do seminário VI a propósito das propriedades formais do objeto do desejo na fantasia (a). Lembrando que a fantasia é teorizada como o sujeito marcado pelos efeitos da linguagem em sua relação com o objeto do desejo, o autor explica que este objeto, da relação instaurada pelo desejo, tem a forma do corte. As diversas modalidades que podem assumir este objeto possuem a característica

---

<sup>175</sup> A palavra freudiana para o desamparo é *Hilflosigkeit*, que foi traduzida para o português como *insocorribilidade*.

primordial de poderem ser separadas do corpo. Por este motivo, desempenham papel de suporte do significante, onde o sujeito se situa como estruturado pelo corte. Neste momento da obra, Lacan propõe três modalidades de “a”: 1) o objeto pré-genital, ligado às funções de alimentação e excreção, que se referem aos atos de morder e expelir; 2) o falo, na medida em que é o objeto envolvido no complexo de castração; 3) a voz, que é algo que se escande, e que nos sintomas psicóticos demonstram toda a sua força libidinal. Quanto à segunda modalidade, que é envolvida no complexo de castração, Lacan (1958-1959/2016) remonta aos exemplos dos rituais de iniciação, onde a mutilação opera para orientar o desejo e lhe trazer um contorno ao conceder uma função de designação do “ser do sujeito” (p. 413). No ritual, na medida em que a travessia iniciática conduz a uma potência de ser diferente, algo num “para-além” (p. 413) do simbólico é realizado, algo que o autor chama de ser. Lacan afirma: “a mutilação é aqui, o índice de uma realização de ser no sujeito” (p. 413)<sup>176</sup>.

Lacan (1958-1959/2016, p. 408) afirma que o sujeito que desliza sobre o suporte do discurso só pode estar nas rupturas, no intervalo do discurso inconsciente. Por este motivo o sujeito é formalizado como “a metonímia do ser que se exprime na cadeia inconsciente” (p. 416). Segundo o autor:

o sujeito se reconhece no fato de ser sujeito de uma cadeia articulada, que é da ordem de um discurso. Ora, um discurso não se sustenta sem um suporte, e não é abusivo qualificar este suporte em termos de ‘ser’. Afinal, se o termo ‘ser’ quer dizer alguma coisa, se lhe dermos sua definição mínima, essa coisa é o real, na medida em que se escreve no simbólico (p. 408)

O simbólico articula um real, que de acordo com Lacan, é “algo que merece ser nomeado como sendo, no sentido pleno, da ordem do ser” (1958-1959/2016, p. 408)<sup>177</sup>. O real, segundo o autor, não é um contínuo que possui cortes que são posteriormente recobertos pelos cortes da linguagem. O que a física demonstrou, de acordo com o autor, em sua busca pelo entendimento unificado do universo foi a desintegração da matéria. Os cortes em sua incidência sobre o real

<sup>176</sup> Com a fragmentação do objeto do desejo em suas modalidades, o sujeito extrai de sua substância corporal para sustentar diante de si o buraco formado pela ausência de um significante que o defina na cadeia, como nos exemplos do objeto pré-genital, o falo e o delírio. Todos têm como suporte material elementos passíveis de corte. O mamilo do qual o sujeito é separado, o excremento que o sujeito elimina. São suportes do significante para o sujeito estruturado como corte (Lacan, 1958-1959/2016).

<sup>177</sup> Esta afirmação contrasta com a afirmação de Goldemberg (2016), de que o ser teria a consistência do imaginário.



possuem efeito de criação e proliferação. É neste sentido, que o autor afirma que o corte tem a dignidade do ser<sup>178</sup>, dignidade que provém do ato do corte enquanto tal.

O corte é a última característica estrutural do simbólico e de acordo com Lacan (1958-1959/2016) tem a característica daquilo que Freud chamou de instinto de morte, no que ele pode produzir de convergência com o ser. Segundo o autor, o corte permite o advento do “ser puro de sujeito<sup>179</sup>” (p. 426), que se refere ao modo como neste momento o autor designa o real, como algo não passível de simbolização: “[...] o real do sujeito, que é o advento do ser para além de toda realização subjetiva possível (p. 429)”. Lacan afirma, de modo que faz ressonância com a analítica existenciária de Heidegger: “pois existe esse corte essencial de sua existência, a saber, que ele *é aí* e tem de se situar no fato mesmo do advento do corte” (1958-1959/2016, p. 429, [Grifo nosso]). Segundo o autor, essa é a relação mais íntima do homem com o corte, que ultrapassa todos os cortes naturais. Lembramos que nesse sentido, o homem tem uma relação íntima com o corte final de sua existência, que é a sua própria morte.

Desse modo, Lacan (1958-1959/2016, p. 437) afirma que “o ser não está em nenhum outro lugar [...] senão nos intervalos, ali onde ele é o menos significante dos significantes, ou seja, no corte. O ser é a mesma coisa que o corte. O corte o presentifica no simbólico”. Existe um corte entre o sujeito e o objeto (a) na fantasia, assim como existe um corte entre a pulsão e a função orgânica que a pulsão habita (Lacan, 1960/1998g). Por este motivo a noção de corte adquire uma dimensão fundamental na técnica analítica. Esta noção por exemplo é retomada no seminário XI, quando Lacan afirma que “[...] o inconsciente se manifesta sempre como o que vacila num corte no sujeito – donde ressurgem um achado que Freud assimila ao desejo” (1964/2008, p. 34), que o autor conceitua neste momento como “[...] metonímia desnudada do discurso em causa, em que o sujeito se saca em algum ponto inesperado” (p.34).

Em “*Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*”, Lacan (1960/1998g) salienta que o sujeito freudiano é caracterizado pelos seus efeitos de *fading*<sup>180</sup> que são produções do jogo significante. Essas produções escondem tão bem em sua “toca” a

---

<sup>178</sup> É curioso que dignidade do ser é uma expressão utilizada por Heidegger (1946/1991) em “*Carta sobre o Humanismo*”, texto em que articula o ser em termos de plano. Nessa noção de corte, referente à teoria do desejo em sua relação com o ser, podemos encontrar uma das entradas de Lacan no uso da topologia. Basta observar a importância que virá a ter o corte na revelação da estrutura das figuras topológicas. A palavra dignidade, também é utilizada na forma como Lacan (1959-1960/2008) teoriza a sublimação: elevar um objeto à dignidade da coisa.

<sup>179</sup> Mas adiante, Lacan propõe o ser puro com a articulação de sua teoria do sujeito barrado com a doutrina do Um: “todo sujeito *é não um* [*pas un*]” (Lacan, 1958-1959/2016, p. 337).

<sup>180</sup> Efeitos que o diferenciam radicalmente do sujeito clássico.

presença do sujeito que é surpreendente, afirma o autor, que a busca do *Dasein* não tenha tirado partido disto. E ressalta que a caçada dos analistas consiste em reduzir tudo a função do corte, sendo que o corte mais fundamental para o analista é o corte que serve de barra entre o significante e o significado. Nancy e Lacoue-Labarthe (1973/1991) argumentam que a operação de Lacan em cortar com uma barra o signo de Saussure consiste primordialmente em barrar a suposta adequação do significante ao significado.

Lacan chega a afirmar que o valor que se localiza numa sessão de psicanálise está em que nela haja algum tipo de tropeço, algum tipo de interrupção, pois deste modo, se pode produzir ruptura naquilo que chama de discurso falso. Segundo o autor:

Esse corte da cadeia significante é único para verificar a estrutura do sujeito como *descontinuidade no real*. Se a linguística nos promove o significante, ao ver nele o determinante do significado, a análise revela a verdade dessa relação, ao fazer dos furos do sentido os determinantes de seu discurso (Lacan, 1960/1998, p. 815 [Grifo nosso]).

Como é possível depreender destas passagens acima, o ato analítico do corte, tão essencial à prática analítica, está baseado nesta proposição ontológica não substancialista de pensar o sujeito como uma descontinuidade no real. Ao propor esta equação entre o real e o ser, e formalizá-los como estruturalmente vinculados aos limites do simbólico, sendo o corte o que permite o seu advento, que natureza teria esta proposição senão uma natureza ontológica? De que outro modo, poderíamos entender a teoria dos três registros senão um discurso ontológico sobre a experiência de mundo do ser falante?

Neste momento da obra, o conceito de real que Lacan propõe parece criar uma certa equivocidade entre real, ser e falta. Assim, por exemplo, o autor afirma: “o desejo do sujeito, como desejo do desejo, abre para o corte, para o ser puro, manifestado em A sobre a forma de falta” (1958-1959/2016, p. 518). O desejo em si no seminário VI é um desejo não localizável na cadeia significante. Eidelsztein (1992) salienta que no grafo<sup>181</sup> do desejo, este é designado por um “*d*” minúsculo e a demanda por um “*D*” maiúsculo. Nos esquemas lacanianos, as letras maiúsculas são destinadas ao registro simbólico. O desejo está além do que pode ser capturado pela cadeia significante, ele está nesta hiância entre as duas linhas do grafo. Cardoso (2012, p. 39) afirma que o “objeto metonímico correlato da ‘falta-à-ser’ do sujeito não passa de um limite interno à ordem simbólica ela mesma”. É na ordem do intervalar que é proposta a estrutura do

---

<sup>181</sup> Conforme anexo I.

desejo. Se o sujeito está no intervalo entre dois significantes, o desejo está no intervalo de duas cadeias significantes. Lacan afirma: “o desejo está estreitamente ligado ao que acontece na medida em que o ser humano tem de se articular no significante, e que, enquanto ser, é nos intervalos da cadeia significante que ele aparece, como sujeito barrado” (1958-1959/2016, p. 438).

Juranville (1984, p. 77) afirma que “o real é o entre-os-dois, o corte que separa os dois significantes, o nada em que eles se anulam por serem apenas logros”. No seminário VI, Lacan (1958-1959/2016, p. 512) chama o real de “o inexorável”, aquilo que resiste ao apelo da demanda. Há um caráter temporal no real, pois o real é um modo de temporalidade do entre dois da repetição, daquilo que sempre volta ao mesmo lugar. Na teoria do desejo ele configura o traço de insistência, de repetição. Desde o modelo gráfico do pente freudiano a teoria do desejo pressupõe a estrutura temporal de um encontro impossível do movimento gerado pela falta em busca da marca mnêmica de uma satisfação perdida. Lacan usa a fixidez da repetição das estrelas como exemplo do que há de real e, também, o caráter de fenda na solidão do pastor debaixo do céu estrelado. A fenda é o que permite localizar o real como o que volta sempre ao mesmo lugar<sup>182</sup>.

É interessante observar que Heidegger diz algo semelhante quando fala que o tempo é anterior a qualquer delimitação de objetividade ou subjetividade, consistindo na condição de possibilidade para qualquer anterioridade que se possa localizar: “de imediato, ‘o tempo’ se mostra precisamente no céu, isto é, onde alguém o encontra se dirigindo naturalmente *por ele*, ao ponto de ‘o tempo’ ser até identificado com o céu” (1927/2012, p. 1133, [Grifo do autor]). Aqui, como Lacan, o autor se refere aos astros que, por seu movimento de sempre retornar ao mesmo lugar, produzem as diferenças qualitativas de luz e calor que organizam a experiência temporal dos homens, muito anterior ao contar mecânico dos relógios. Kaufman (1996) ressalta que o real assume um valor positivo no registro da negação, mas só encontra sua expressão teórica na psicanálise quando esta negação se funda em uma determinação temporal. O real não é o que é encontrado, mas o que, de modo semelhante aos astros, é reencontrado.

Juranville (1987, p. 78) afirma que o real “está ligado à temporalidade intrínseca da cadeia significante”, e a cadeia significante é a presença do desejo. O real é essencialmente o

---

<sup>182</sup> Dunker (2016) relata que Lacan retirou a tese do real como o que volta sempre ao mesmo lugar do conceito de natureza de Emilè Meyerson, que afirmava que a natureza é o que sempre volta ao mesmo lugar. Nisto reside a temporalidade do real.

tempo em que o desejo não surge e a forma de negatividade que assume é a do encontro faltoso. Em sua dimensão temporal, o real é o modo da suspensão em uma temporalidade pura. Podemos entender aqui que este tempo puro é o tempo que escapa da corrente metonímica do desejo, uma temporalidade produzida entre os dois instantes localizados no movimento do remeter de um significante a outro. O real temporaliza como ato de aparecimento e desaparecimento e nunca como aquilo que possa aparecer e desaparecer. Como tal, o real como tempo puro é o “inanteipável” (p. 78). Por ser inanteipável, não pode ser integrado na experiência do sujeito, por isto se constitui como uma exterioridade essencial, como aquilo que não cessa de não se inscrever.

Segundo Dunker (2016), diferentemente do imaginário e do simbólico, que são registros que circunscrevem um campo de experiência, que possuem um conceito freudiano antecedente (narcisismo e inconsciente) e que possuem um suporte epistemológico de abordagem (etologia e linguística), o conceito de real não encontra ponto semelhante de ancoragem. Talvez por este motivo, a dimensão da temporalidade seja um caminho essencial para compreender a concepção de real em Lacan. O autor argumenta que se tomarmos o sentido mais comum da palavra “registro”, que costuma anteceder e de certo modo predicar a noção de real, esta palavra significa justamente “reter no tempo”. Diferentemente do simbólico, que apresenta dimensões e pode ser abordado por suas propriedades topológicas, ou do imaginário, que se confunde com o espaço euclidiano, o real não pode ser abordado puramente em sua dimensão espacial, pois inclui de modo fundamental o tempo. Isto significa que o real possui uma gravidade ontológica e que se a teoria psicanalítica se contentar apenas com a topologia, inevitavelmente irá espacializar o conceito do real, deixando de fora seu principal atributo que é o tempo.

Dunker (2016) afirma ainda que é esse real que encontramos na estrutura do desejo. Ao operar sobre a coisa, o significante deixa um resto, que é o que retorna. Mas este é um retorno que produz a anulação da identidade entre o que foi perdido e que retorna. Por isso, o real é dito como impossível. O real, de acordo com o autor, não é uma suposição metodológica ou um predicativo conexo a outros conceitos, mas uma proposição essencialmente ontológica.

Podemos depreender disto que há uma espécie de coparticipação entre o real, o tempo e a falta na teoria do desejo, coparticipação esta que nos esforçamos por cercar uma aproximação neste trabalho. São três modos de abordagem que situam os efeitos dos buracos e vazios na estrutura. É no contexto do tempo que o corte pode ser pensado, pois, quando falamos do corte como o que revela o sujeito como descontinuidade no real, no que consistiria esta

descontinuidade? Qual seria sua natureza? Seria a interrupção que separa duas superfícies? Ou interrupção no sentido temporal? Já na “Interpretação do Sonhos” Freud (1900-1901/1996) afirma que seria mais consequente pensar os acontecimentos psíquicos em sua sucessão temporal. O real é a própria descontinuidade sobre a qual o sujeito em eclipse se articula na relação entre os significantes. Neste sentido, o real é um modo de temporalização delimitado pela teoria analítica e em sua abordagem, ontologias que propõe uma leitura do tempo, como a analítica existenciária, podem vir somar esforços. Exatamente isto que buscamos ao ler o hiato existente entre a aspiração de um porvir em direção a um traço mnêmico de satisfação de um ser-sido do pente invertido freudiano, a produção de um desencontro essencialmente temporal. Este é o modo de temporalização do impossível, a temporalidade do que não cessa de não se inscrever.

#### **4.9 Desejo como constelação que orienta a direção do tratamento**

No capítulo terceiro deste estudo, propomos pensar a ontologia em sua dupla função. Como exercício de crítica aos fundamentos e como resultado do trabalho de crítica que serve de fundamento para decisões de ordem clínica. A teoria do desejo compõe um conjunto de decisões que cumprem a função de norte para a direção de um tratamento e nesse sentido ela possui um caráter ontológico. No seminário VI, Lacan (1958-1959/2016) coloca a questão acerca do que consistiria, afinal, conduzir uma psicanálise. Seria restituir ao sujeito um parâmetro de realidade que a humanidade conseguiu estabelecer pelo acúmulo do conhecimento científico? O autor é categórico ao responder que não. Qualquer realidade em que o analista busque se situar será a realidade do eu do analista. Um analista, em sua existência, é sempre alguém que têm uma adesão implícita a um sistema de valores, adesão que, “por ser implícita não está menos presente” em sua prática clínica (Lacan, 1958-1959/2016, p. 505). Deste modo, sem uma diretriz ontológica, como a da teoria do desejo, as coisas tendem a tomar um caminho arriscado que é o de o analista sustentar uma normatividade ideal e conduzir a direção do tratamento a uma conclusão identificatória.

A teoria do desejo implica na ideia de que não é possível promover uma adaptação ontológica do sujeito à realidade. Deste modo, o problema se desloca no sentido de situar qual a importância atribuída à experiência do desejo na clínica psicanalítica. É no âmbito do desejo, circunscreve Lacan (1958-1959/2016, p. 190), que um analista pode entender o sentido de sua

missão e se situar em algumas coordenadas fixas: “Há interesse em reconhecê-las, pois, caso contrário, o pensamento escorrega sempre um pouco mais para a direita, um pouco mais para a esquerda, aferra-se a relações mal definidas, e isso nem sempre deixa de gerar inconvenientes à condução da interpretação” .

Lacan (1958-1959/2016, p. 513) afirma: “Esse desejo é o ponto central, o pivô de toda a economia com que lidamos na análise”. Pois não é possível usar critério de realidade para a direção de uma análise, pois qualquer critério de realidade sempre tem como origem a estrutura egóica do analista. Um analista orientado pelas referências da teoria do desejo, pelo contrário, está em condições de aceder à realidade de seu paciente em si mesma. Seja lá qual for a posição subjetiva do seu paciente, o analista pode manter laços de um genuíno respeito, pois a matéria com que vai lidar é apenas uma variação dos mesmos elementos da constelação que posiciona qualquer sujeito no mundo, como sujeito subvertido pelos efeitos da fala. Em relação ao desejo do sujeito, a função do analista não é guiar este desejo até o seu próprio desejo, mas amadurecer o desejo do sujeito para outro, que não o analista. Deste modo, os analistas estão na posição de “casamenteiros do desejo, seus parteiros, aqueles que presidem seu advento”, afirma Lacan (1958-1959/2016, p. 518).

Por isso o analista se coloca como suporte das demandas e não atende a nenhuma, o que é mais uma forma de incidência do corte na prática analítica. Em um texto contemporâneo ao seminário VI, “*A Direção do tratamento e os princípios de seu poder*”, Lacan (1958/1998d) afirma que um analista estaria muito mal situado ao se posicionar em seu próprio ser para conduzir uma análise. Ao contrário, o autor propõe que o analista deve se situar em sua falta-a-ser, esta instância ontológica do homem da qual a metonímia consiste no desejo. A falta-a-ser é proposta como a política da psicanálise, política que deve orientar os passos da estratégia e da tática, ou seja, o manejo da transferência e o uso da interpretação. Viemos insistindo ao longo deste trabalho sobre o lugar fundamental da falta-a-ser, como posição ontológica da psicanálise. A falta a ser, adquire muitos sentidos mas, para a condução do tratamento, significa de modo principal que o analista, pela experiência de finitude que realizou em sua própria análise, sabe confiar no seu desejo e aprendeu a dissolver as certezas de seu ego. Em “*Variante do Tratamento Padrão*”, texto de um período anterior ao estabelecimento do termo falta-a-ser, Lacan recomenda aos analistas não terem uma ideia muito elevada de sua prática e muito menos “fazer-se de profeta de alguma verdade estabelecida” (1955/1998i, p. 332). O autor argumenta que, para um analista sustentar a transferência, deve despojar a imagem narcísica do seu eu e

reduzi-la ao que sustenta todas as suas máscaras: a morte. O autor designa isto como atingir a “subjetivação de sua morte” (Lacan, 1955/1998i, p. 350).

Lacan (1955/1998i) afirma neste momento que a morte é o único critério absoluto que o analista deve conhecer para que a vida de seu paciente lhe seja amigável. Reconhecer o senhorio da morte é realizar uma ascese do ser que coloca os saberes objetivos em estado de suspensão. Para poder realizar esta ascese, o analista deve se saber como um “ser prometido a morte” (p. 351). Nenhum saber construído pode ter preferência à experiência do analista de haver reduzido todos os poderes de seu eu para assumir o seu ser-para-a-morte, afirma o autor. O resultado disto é uma certa relação com o saber: “o fruto positivo da revelação da ignorância é o não-saber, que não é uma negação do saber, porém sua forma mais elaborada” (Lacan, 1955/1998i, p. 360). O autor evoca a figura da douta ignorância para indicar esta forma elaborada de não-saber. Nestas passagens temos indicações das inquietações de Lacan que culminaram na proposição da posição ontológica da falta-a-ser, como política que orienta a direção da cura.

Estabelecer a falta-a-ser como determinação ontológica orientando a estratégia do manejo da transferência e do uso tático da interpretação, coloca a direção do tratamento em uma metáfora militar de conquista de território: “devemos reconquistar o terreno perdido do ser do sujeito” (Lacan, 1958-1959/2016, p. 405). Freud utiliza uma linguagem militar similar no capítulo VII da *“Interpretação dos Sonhos”*, quando fala sobre “a disputa por um pedaço de terra” (1900-1901/1996, p. 638) para se referir ao avanço em território do inconsciente. Essas metáforas da teoria da guerra referem-se ao fato de que, enquanto uma análise progride, o sujeito ganha terreno em seu ser. Lacan (1958/1998d) afirma em *“A Direção do tratamento e os princípios de seu poder”* que o analista tem de pagar com suas palavras e com o seu ser para que algo do ser do paciente possa avançar. Segundo López (2011), dizer que o analista paga com suas palavras significa que ele aceita ser despossuído do domínio do sentido e se converte em um ser indigente que aceita ceder suas palavras ao efeito da interpretação que se constitui no outro através dele. Ele paga com seu ser, pois aceita ocupar o lugar do morto e se converter como suporte da transferência em um semblante do ser. No final das contas, o desejo do analista é desejo de diferença absoluta com seu próprio ser.

No seminário VI, Lacan (1958-1959/2016, p. 224) retoma a metáfora freudiana do jogo de xadrez, que consiste em uma série de movimentos em réplica, que tem por objetivo eliminar as peças do campo adversário. Do mesmo modo, uma análise tem como seu proceder o eliminar pelo “corte” uma quantidade suficiente de significantes, para entrever onde está, no interior da

estrutura, a posição do sujeito. Como vimos anteriormente, Lacan afirma que o corte presentifica o ser no simbólico e pode revelar a estrutura do sujeito como uma descontinuidade no real, ou seja, sua falta-a-ser. Esta discussão ontológica sobre o corte fornece as coordenadas para se pensar a função do corte na direção de um tratamento, no qual ele possui uma importância capital.

De acordo com Triska e D'Agord (2012), o corte concede as propriedades formais para pensar tanto a interpretação como o ato analítico. Poderíamos acrescentar ainda o tempo lógico nas sessões analíticas, já que o corte nas sessões é uma forma de intervenção que impõe uma modalidade temporal própria, que é a surpresa (Garcez & Cohen, 2011). Assim como o corte interpretativo está baseado numa concepção ontológica não substancialista do sujeito, como uma descontinuidade no real, o corte do ato de interromper a sessão tem seu fundamento em uma concepção do tempo não como um *continuum* linear do qual se participa, mas como uma produção singularizante do sujeito. O corte na forma do tempo lógico além de carregar a modalidade temporal da surpresa, introduz a função da pressa e induz a lógica da antecipação. Deste modo, produz uma temporalidade própria que rompe com o tempo impróprio da aceleração cotidiana e coloca em xeque o tempo da procrastinação da neurose.

O corte demonstra uma relação direta entre uma delimitação ontológica e seu resultado político. Ao propor a equação entre o real e o ser e formalizá-los como estruturalmente vinculados ao simbólico, sendo o corte o que permite o seu advento, o corte interpretativo se coloca como uma consequência política da falta-a-ser. Podemos pensar o corte como um modo de operacionalização da política da psicanálise em sua estratégia e em sua tática. Contudo, se o corte remete o sujeito à sua falta-a-ser, isso não deve significar apologia à resignação. Entendemos que, neste sentido, a crítica de Deleuze (Deleuze & Parnet, 1998) acerta em indicar a falta como uma posição ontológica da psicanálise, mas erra a depreender as consequências éticas necessárias desta posição. Se tomarmos os personagens escolhidos por Lacan, não há nada de resignação em seus atos. Antígona se lança sozinha contra o poder do estado. Em Hamlet, a resignação dura justamente o tempo em que seu ato está suspenso na dúvida ante o caminho que aponta seu desejo. A ética do desejo é justamente contrária à conveniência, ao conforto e à segurança do cuidado dos bens<sup>183</sup>.

---

<sup>183</sup> Talvez seja possível pensar que agenciamento e interpretação não são, no fundo, posições epistemológicas incompatíveis, mas respondem a problemas clínicos situados em cenários diferentes. Um analista está em posição muito diferente de um Acompanhante Terapêutico em um Residencial Terapêutico, por exemplo, acompanhando



De acordo com Dunker (2011) existem três formas de ler a ética em *Antígona*. A primeira é entender a tragédia como uma *catharsis* conciliatória, pois Creonte se torna um soberano mais moderado no final, assim como Ismena se torna uma súdita mais empoderada de suas funções. A segunda forma de entender a tragédia, é como uma ética do real, pois com a posição que assume, *Antígona* luta contra leis que são no fundo inconsistentes, apontando para uma falta no interior de cada sistema simbólico. O lugar que marca *Antígona*, indica que os diversos sistemas simbólicos não compõem uma totalidade harmônica, mas um sistema de contradições. Em contraste com Ulisses, que é aquele que, em suas odisséias está sempre no mesmo lugar, *Antígona* é “aquela sem-lugar” (p. 125). Por isto, o afeto que *Antígona* carrega é o afeto do real que é a angústia. Neste sentido, a protagonista realiza uma *catharsis* negativa, transformando um determinismo numa experiência de liberdade. A terceira leitura possível da tragédia é a de uma “ética da eficácia” que consiste em apontar que o que falta à *Antígona* é engenhosidade, pois poderia ter realizado um funeral oculto ou ter usado a persuasão para convencer Creonte.

Dunker (2011) indica que essas três leituras da tragédia apontam para três maneiras distintas da relação do sujeito com a lei, o que implica entendimentos diferentes acerca do desejo. A primeira leitura enfatiza a dialética entre sujeito e Outro; a segunda, os limites inerentes desta dialética; e a terceira, enfatiza a busca de um equilíbrio no cálculo do gozo. Cada leitura implica uma política de tratamento diferente: a primeira é a empatia, centrada na noção de sofrimento; a segunda, é a dimensão da cura, centrada na noção de verdade; e a terceira é a política de um olhar clínico para a trama na busca da resolução dos sintomas que ela coloca. No contexto deste trabalho, ao analisar a dimensão trágica do desejo, estivemos ressaltando a segunda leitura desta tragédia e a política que pode derivar dela. No entanto, as três políticas apontadas pelo autor estão de certo modo inclusas na política da falta-a-ser, no sentido em que as três operam cortes que desbastam os excessos imaginários da relação do sujeito com o Outro.

A política da falta-a-ser é uma proposição contrária à de uma vontade de potência de Nietzsche. A interpretação de Heidegger da vontade de potência como último capítulo da metafísica pode ajudar a entender o lugar da falta-a-ser como fundamento ontológico de uma política. Na leitura heideggeriana, a vontade de potência teria apenas realizado uma grande inversão, substituindo os valores transcendentais pelos valores terrenos, mas mantendo-se, no

---

um sujeito egresso de um hospital psiquiátrico. O conceito de agenciamento carrega muitas possibilidades clínicas para a ampliação dos territórios existenciais.

mesmo solo metafísico que criou o espírito técnico de nossa era, o mesmo que guiou as grandes mudanças bélicas e industriais. A leitura heideggeriana aponta a vontade de potência como a responsável pela extrema subjetividade de nosso tempo que, como corolário oposto do extremo objetivismo, colocou o homem como um “eu” soberano no governo absoluto dos entes (Stein, 2011).

Conforme o uso proposto por Stein (1976) da metáfora kantiana da pomba, na qual a pomba pensa que voaria mais livremente no vácuo sem a resistência do ar, quando na verdade nem voaria sem o suporte do ar, a falta-a-ser trata dos limites lógicos sobre os quais uma existência pode realizar suas possibilidades, a partir do enraizamento na facticidade da finitude. Pois se a existência pode realizar apenas algumas entre tantas possibilidades, importa que sejam realizadas as mais próprias, aquelas das quais o sujeito não se perdoaria ao declinar. A psicanálise chama isso de assumir de modo decidido o próprio desejo.

Existe um interesse clínico na posição ontológica da falta-a-ser em uma realidade social de imperativo do gozo na qual vigora a negação dos signos da falta (Wendling & Coelho, 2016) no quadro de uma cultura em que se estabelece o que Ehrenberg (2010) denominou de culto à performance e que Han (2017, p. 11) denominou de “sujeito narcisista do desempenho”. Nesta cultura, o sujeito se torna um gestor de si mesmo carregando a obrigação de manter um bom desempenho em todas as esferas da vida. Como afirma Han (2017), a forma que toma o narcisismo em nossa sociedade é a impossibilidade de reconhecer a alteridade em sua radicalidade, de modo que um sujeito só pode encontrar significação onde consegue reconhecer de algum modo a si mesmo. A alteridade do outro é abolida em sua negatividade no momento em que se convertem em positivities passíveis de consumo.

Em linguagem psicanalítica, a negação dos signos da falta é o rechaço da castração, que é o que constitui o discurso capitalista. Alemán (2014) afirma que a psicanálise tem uma contribuição importante, ao mostrar que as consequências do inconsciente estruturado como linguagem, que definem a existência, como falante, mortal e sexuada, enfim, uma existência marcada pela falta, funcionam como resistência à absorção do movimento circular e ilimitado do Capital. E esta resistência se dá por motivos que são estritamente ontológicos. Neste sentido, podemos ver claramente as implicações da política da psicanálise para além da política de direção de um tratamento. Ao invés de colocar a fragilidade ôntica para baixo do tapete, negando a importância das discussões ontológicas, a política da psicanálise indica um caminho

para assumir o peso das decisões ontológicas da psicanálise e buscar o que há de poder-ser na falta-a-ser<sup>184</sup>.

#### 4.10 Para concluir: o desejo como modo de ser

No seminário XI, Lacan (1964/2008b) afirma que desejar não desejar é o mesmo que desejar. Essa colocação geral é consoante com um princípio ontológico fundamental da psicanálise que em um momento adiantado da obra freudiana foi formalizado como pulsão de morte e que, passando pelo princípio do prazer, em movimento retrospectivo, já estava presente nas primeiras teorizações homeostáticas acerca do psiquismo humano no “*Projeto para uma psicologia científica*” (Freud, 1985/1996). Este princípio é o de que a vida busca o silêncio, que a perturbação da existência anela pelo retorno à pureza do nada. Mas este retorno é um retorno postergado e é justamente nisto que consiste a vida psíquica na doutrina freudiana: algo no psiquismo faz barreira ao escoamento e dissolução absolutos e mantém ativo o ruído da existência, no exercício de manter ligados os elementos que constituem a batalha da vida.

Por isso, o sujeito como situado no campo da existência se deseja desejando. De certo modo, isto consiste em desejar existir, desejar manter a existência aberta ao que vem ao encontro. Deste modo, o sujeito busca um modo de sustentar em sua precariedade o desejo humano enquanto tal. O seu fantasma é construído para este propósito, assim como os seus sintomas que no fundo são tão insatisfatórios, mas são o lugar onde o sujeito encontra o seu gozo. Lacan (1958-1959/2016, p. 466 [Grifo do autor]), afirma acerca do desejo, que “o sujeito não se apresenta aqui como um *ser puro* [*être pur*], aquilo de que parti para lhes indicar o que queria dizer a relação do sujeito com o real, mas um *ser para* [*être pour*]”. O autor por fim diz que toda a ambiguidade da posição do neurótico está nesta metonímia que faz com que no “*ser para* que resida todo *para ser*”. Esta metonímia, do “ser para” ao “para ser”, indica que Lacan confere ao desejo o caráter de uma estrutura vinculatória.

O “ser para” possui uma importância na analítica existencial, no sentido de marcar o caráter vinculatório dos chamados existenciais, que são as estruturas fundamentais da

---

<sup>184</sup> “Toda a potência do vazio!” diz o final do poema “*A serpente*”, de onde Lacan extrai a citação de que a existência é uma perturbação na pureza do nada.

existência e delimitam os diversos modos de ser do *Dasein*. Com isso, pretendemos argumentar que, para Lacan, o desejo tem o caráter de uma estrutura vinculatória similar a função que os existenciários possuem na analítica existenciária de Heidegger (1927/2012). O desejo é um todo articulado que descreve a vinculação de diversos conceitos como a relação do sujeito com o significante, com o Outro, com a pulsão e com o fantasma. Neste sentido ele cumpre uma função similar à estrutura do cuidado que na analítica existenciária tem a função de produzir *existenziariedade*, ou seja, uma amarração estrutural para os diversos existenciários. O “para” também denota uma ideia temporal que indica um modo de temporalização a partir do futuro.

Com isso, não pretendemos sustentar algum tipo de analogia entre as duas estruturas teóricas, mas usar a função ontológica que o cuidado cumpre na analítica existenciária para colocar em evidência a função ontológica que a teoria do desejo cumpre na psicanálise. Se o desejo é um “*ser para*” ele aponta para a existência como campo de possibilidades, ele concerne ao campo de tensão entre a falta e o ser designando um modo de existir no poder ser, no projetar. Além do mais, esta metonímia do “*ser para*” ao “*para ser*”, entendendo o “*para ser*” como o projetar-se nas possibilidades, indica que no desejo, o modo de realização possível do ser é por intermédio da parcialidade de um “*ser para*”. Como Juranville (1987) argumenta, a verdade do desejo é uma verdade parcial, assim como sua realização na palavra.

O caráter vinculatório do desejo (o “*ser para*”) na teoria psicanalítica se refere à relação do sujeito com o outro, com a realidade e com a cultura. Lacan (1958-1959/2016) salienta que Freud reintegrou o desejo à experiência do homem como algo essencial desta, e que o desejo é o fundamento de toda relação humana de interação e de troca, de tudo o que se cristaliza na estrutura social como cultura. Contudo, entre a estrutura do cuidado e o desejo existe uma diferença fundamental na medida em que, como estrutura vinculatória, o desejo é uma estrutura paradoxal, pois não há acordo acabado entre sujeito e o mundo. Lacan (1958-1959/2016, p. 517) afirma que “o desejo é a relação do sujeito com seu ser”, e aqui está outra característica que o desejo tem em comum com as estruturas existenciárias: além de serem estruturas vinculantes elas também tratam da relação do homem com o ser. As estruturas existenciárias como determinações de modos de ser<sup>185</sup> do *Dasein*, colocam este em relação com o ser, no sentido absoluto do termo.

---

<sup>185</sup> Na analítica existenciária a noção de modos de ser aparece repetidamente para descrever as estruturas existenciárias (“*Seinsstrukturen des Daseins*”) que colocam o homem em relação com o ser. A palavra alemã mais comum é “*Seinsart*”. Mas também são utilizadas: “*Seinsmodi*”, “*Weisen seines Seins*”, “*Weise des Seins*”, “*Modus Seins*”, “*Weise zu existieren*”, “*Weise Zu sein*” e “*Weise seines eigenen Existierens*” [modo do seu próprio existir].

Seguindo a indicação de Lacan (1973-1974), que no seminário XXI afirma que não há ser senão os modos de ser, propomos que, para circunscrever o caráter ontológico do desejo na psicanálise, é necessário entender o desejo como a delimitação de um modo de ser. Por isso, considerando os cortes ontológicos da teoria do desejo apresentados anteriormente, bem como a argumentação apresentada ao longo deste estudo, gostaríamos de reafirmar a tese que estivemos esboçando desde o princípio: *A teoria lacaniana do desejo comporta determinações sobre o modo de ser do falante*. Esta teoria funciona como uma ontologia mínima, que proporciona referências fundamentais para a condução de uma clínica que se inscreve em um estatuto ético. Em nosso entender, esta ontologia guarda a característica de ser modal e assentada no pensamento da finitude.

Lacan (1958-1959/2016, p. 384) afirma que a “coisa freudiana é o desejo” e adverte: “Será preciso lembrar aos analistas que não há nada que constitua mais a última instância da *presença* do sujeito do que o desejo?” (p. 438 e 439 [Grifo nosso]). A palavra presença<sup>186</sup> indica claramente um valor ontológico. O desejo é uma descrição psicanalítica do “*como da existência*”<sup>187</sup> deste ente falante que é o homem: o modo de ser da existência humana subvertida pela linguagem. Como afirma Juranville (1987, p. 109), o desejo é a “tradução ontológica do fenômeno do significante”.

Como é possível afirmar que há uma ontologia desde o empreendimento realizado em “*Ser e Tempo*”? Em primeiro lugar, quando se faz presente delimitações sobre estruturas de modos de ser que requerem uma análise. Segundo, quando há proposição de critérios para plano de diferenciação entre o “que é” e o que “não é”. Em terceiro lugar, quando há afirmações sobre um campo de determinação ou sobre aquilo que se sustenta em uma função de fundamento. Uma interpretação ontológica para Heidegger (1927/2012) não é uma descrição das propriedades ônticas, mas determinação das estruturas do ser. O autor utiliza o exemplo do vento sul na Europa como sinal de chuva. Este vento não pode ser descrito como um subsistente qualquer, mas pode ser interpretado em seu modo de ser pelos efeitos da repetição.

Mas para responder esta pergunta sobre quando é possível afirmar que há uma ontologia, tragamos agora em auxílio as quatro perguntas orientadoras propostas por Dunker (2017a) para uma abordagem ontológica da psicanálise. Recordando, trata-se das questões sobre: 1) tipo de

<sup>186</sup> Assim, por exemplo, Márcia de Sá Cavalcante traduziu *Dasein* por “pre-sença”.

<sup>187</sup> “*Wie der Existenz*”, por exemplo quando Heidegger (1927/2012, p. 371), descreve a cotidianidade (*Alltäglichkeit*) como um modo de existência.

fundamentação empregado; 2) como é estabelecido a relação entre ser e linguagem; 3) qual a formalização lógica do sujeito; 3) que concepção de tempo está implícita na teoria. Levando em consideração estas diretrizes, buscamos demonstrar que a teoria do desejo toca de algum modo nestes quatro temas.

1) Quanto às questões de fundamentação, a teoria do desejo comporta a delimitação da estrutura de um modo de ser e produz um plano de subversão entre o ser e o não ser, na medida em que, borra o princípio da não-contradição com o conceito da falta-a-ser. Constitui um campo de determinação na medida em que a falta, ou seu corolário, a fenda do inconsciente tem a função de causa, tal como Lacan (1964/2008b) afirma no seminário XI, do mesmo modo em que afirma que o desejo é a interpretação, no sentido de que é o modelo de inteligibilidade causal das formações do inconsciente. No entanto, ela é uma ontologia, como salienta Alemán e Larriera (2009), que é construída sobre a falta de fundamento. Por este motivo, embora comporte uma dimensão claramente ontológica, esta ontologia é uma ontologia frágil. Neste sentido propomos pensá-la como mínima e por dois motivos: primeiro para reconhecer a fragilidade ôntica da coisa freudiana; segundo porque pensamos que por ser mínima pode manter um espaço de respiração que permita uma maior robustez à ética. Uma ontologia que fuja da tentação metafísica de tapar os buracos do mundo e que possa se situar nas zonas de precária estabilidade que são as bordas. Uma ontologia frágil para a manutenção de um estatuto ético forte.

2) Quanto à relação entre ser e linguagem, a teoria do desejo comporta a noção de que o mundo humano é estruturado pela linguagem e que algo do ser pode se realizar na estrutura do desejo como uma realização de linguagem. A coparticipação do ser e da linguagem é um eixo condutor da teoria do desejo e isto, por si só, justifica o uso de Heidegger neste estudo. Pretendemos ter indicado a) nos recortes do desejo como suporte da existência, b) como posição existencial de dependência do significante, c) como metonímia da falta-a-ser, d) como modo de relação com os objetos na fantasia, que a teoria do desejo descreve o modo de ser no mundo estruturado pelo significante. No recorte do falo como significante do desejo, que indica tudo aquilo que foi subtraído de ser pela subversão da linguagem é indicado como que, na teoria do desejo a falta compõe um trinômio com o significante e o ser e funciona como o véu do ser na linguagem.

3) Terceiro, a teoria do desejo propõe uma formalização do sujeito como situado nos intervalos da cadeia significante, como pretendemos ter indicado no corte como contendo a

dignidade do ser. O sujeito é formalizado de modo não substancial, como uma descontinuidade no real e suposto pela insistência de suas manifestações.

4) A teoria do desejo contém uma concepção não linear do tempo, na medida em que o desejo é sempre um projetar-se em direção a um futuro, sustentado no voto de anseio de retorno a um ponto de satisfação perdido no passado, tal como indica a concepção da falta-a-ser. O tempo do desejo é o tempo do avançar para um porvir em busca de um ponto no ser-sido. A temporalidade deste desencontro é formalizada na teoria do desejo como o real. O sentido da presença do tema do ser-para-a-morte na teoria do desejo é o efeito de consistência temporal produzido pelo assumir como próprio o corte final da existência.

Se o desejo descreve o “*como*” do existir humano, não há como negar o caráter ontológico desta descrição. No seminário XI Lacan (1964/2008b) afirma que o inconsciente tem um caráter pré-ontológico. Isto não quer dizer, de acordo com Alemán e Larriera (2009), que não haveria no inconsciente condições para a construção de uma ontologia. Mas esta afirmação de Lacan se refere ao fato de que no âmbito do inconsciente se expressa uma realidade sem fundamento. Se em Lacan até se pode encontrar algumas fundamentações contingentes, elas não se condensam na formação de uma totalidade. Mesmo quando Lacan propõe seu nó do RSI, como uma sistematização sobre a realidade do ser falante, nó que chegou a chamar de filosofia primeira<sup>188</sup>, trata-se sempre de uma ontologia furada, uma pré-ontologia radical da ruptura da totalidade, estabelecida contingentemente no confronto com um real impossível de capturar. Esta forma de ontologia se ocupa de mostrar o modo como a instituição do mundo humano é atravessado por fraturas e vazios irreduzíveis que tornam impossível a determinação de um núcleo último de sentido ou fundamento. É um discurso ontológico assentado sobre a ausência de fundamento. Além do mais, podemos argumentar que se tomarmos o sentido que pré-ontológico adquire na analítica existencial de Heidegger (1927/2012), veremos que indica o que é constitutivo do homem, sem que haja ainda uma organização temática sistematizada. Desta forma, o enunciado de Lacan poderia expressar não um repúdio à ontologia, mas o despontar de uma tarefa.

O estatuto ético da psicanálise se refere ao fato de que a psicanálise é uma experiência que indaga a decisão ética a se tomar diante de uma ontologia assentada na ausência de fundamento. Nisto reside o caráter trágico do desejo, pois trata-se de suportar a realidade que

---

<sup>188</sup> Ou seja, um projeto de ontologia.

se oferece sem fundamento e a posição de contingência do ser falante, em sua condição sexuada e mortal. Para assumir em sua radicalidade as consequências do desejo para a ética, é necessário primeiro levar em conta este conjunto de decisões, que apontam uma dimensão trágica, mas no fundo tem uma natureza ontológica, pois Lacan em reiterados momentos atrelou esta posição da existência ao ser-para-a-morte. Com isto queremos argumentar que a ética do desejo não é uma solução definitiva para as questões ontológicas na psicanálise. Nem mesmo é uma solução definitiva para o problema de ética. Pois, como afirma Stein (2009), existe um abismo entre a ética da psicanálise e o discurso ético universal. A ética da psicanálise, entendida como a ética do desejo, não pode ser considerada toda a ética do psicanalista, pois existem muitas questões que envolvem sua função que não estão cobertas pela ética do desejo. Poderíamos argumentar que faz parte da tarefa da ética a crítica aos fundamentos, pois é preciso discutir ontologia para sustentar uma ética que não porte um tipo irrefletido de ordem ao ser. Por fim, a ética da psicanálise entendida como sustentar o desejo é uma ética conexa a uma ontologia, pois é uma ética do persistir no ser.



## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

---

Este estudo teve por objetivo realizar uma abordagem ontológica da teoria do desejo em Lacan, utilizando elementos extraídos da analítica existencial de Heidegger. A partir de cortes extraídos desta abordagem, pretendemos ter indicado que a teoria do desejo desempenha um papel ontológico na psicanálise, na medida em que funciona como um conjunto de decisões que orientam a direção de um tratamento e na medida em que articula a relação do ser do sujeito com a linguagem. Ao defender a tese de que a teoria do desejo é um modo de ser, ou seja, uma delimitação do “como” da existência humana, falante, mortal e sexuada, que funciona como conjunto de referências fundamentais para a condução de uma clínica que se inscreve em um estatuto ético, pretendemos ter demonstrado que não é possível sustentar uma ética sem se referir ao solo ontológico no qual a ética foi erigida. O uso de coordenadas da analítica existencial teve o objetivo metodológico de fornecer instrumentos para destacar as facetas ontológicas da teoria do desejo. Mas o uso destes instrumentos demonstrou, de modo secundário, a presença de temas heideggerianos nos textos lacanianos. Como toda uma geração de autores franceses, Lacan incorporou às suas formulações, e para seus propósitos, temas abordados na filosofia de Heidegger. Isso se deu dentro do que Lacan denominou fraternidade do dizer, que no âmbito da relação destes autores, consiste essencialmente na busca de um dizer que possa tocar as bordas do ser.

Retornar à teoria do desejo nos coloca em uma posição de prudência a uma universalização acrítica do conceito de real. Na teoria do desejo o real é efeito de proliferação produzido pelo corte, um real produzido em tensionamento com ser, como o efeito singular de um corte no simbólico. As teorizações sobre o real têm em sua origem, a intenção crítica de indicar os âmbitos intocáveis da experiência do sujeito que a clínica demonstra. No entanto, na ausência de uma expressa crítica ontológica que possa destacar o caráter temporal do conceito, o real parece assumir um valor absoluto.

Durante a argumentação deste trabalho, alguns temas foram tocados, que, em nosso entender, apontam perspectivas interessantes para futuros estudos. Em primeiro lugar, se apresenta como um caminho possível a realização de uma abordagem ontológica do significante por meio de um cotejamento das propriedades do significante com os tipos de incorporais do estoicismo antigo, tais como são descritos no livro de Émile Bréhier. Em segundo lugar, no âmbito da fraternidade do dizer que Lacan atribui à relação dele com Heidegger, investigar que significado ontológico assume o enunciado “que se diga fica esquecido por traz do que se diz

no que se ouve” na transição da ontologia da falta para a topologia dos buracos proposta no *Aturdito*. Talvez aí resida uma possível direção de estudo, de mergulhar na topologia lacaniana com este fio condutor. Em terceiro lugar, a leitura heideggeriana da vontade de poder como último capítulo da metafísica nos parece indicar um caminho importante para pensar a política da psicanálise. O que pode significar na era da técnica, do domínio absoluto do homem sobre o ente, sustentar uma política da falta-a-ser? É uma política que propõe se situar na própria falta-a-ser para permitir a realização de algo do ser do sujeito, e que afirma que se agarrar às certezas ônticas mantém o tratamento afastado do ser.

A fragilidade ôntica é o encaminhamento ontológico possível para a falta-a-ser e, de certo modo, é uma crítica ontológica da psicanálise à doutrina aristotélica da substância. Se a experiência freudiana nos ensinou algo, desde os seus primórdios, é que a prática analítica se sustenta no preceito ético de não evitar temas que, por qualquer motivo, sejam inconiventes. A ética do desejo propõe não negar a dimensão trágica da existência e ao mesmo tempo não escorregar para uma posição política de resignação. Implica essencialmente na premência da pergunta sobre o “*como*” devemos agir diante do escasso tempo que nos cabe em nossa situação fática. Tomando o poema de Paul Valéry, a ética da psicanálise comporta a pergunta: como podemos tirar potência do vazio que nos constitui? De modo similar, a falta-a-ser comporta a pergunta: como extrair força política desta precária posição ontológica? Quanto às críticas a um suposto niilismo da psicanálise, Heidegger pode nos ajudar nesta discussão na medida em que a partir de seu pensamento é possível afirmar que o elogio da falta é essencialmente uma inversão, e tão metafísico em sua natureza quanto a negação da falta. A falta nunca é absoluta, pois sempre está banhada por esta margem do pouco de sentido que indica aquilo que pode se realizar no plano do ser.

## **REFERÊNCIAS**

---

- Abbnano, Nicola. (2007). *Dicionário de filosofia*. (Trad. 1ª edição brasileira: Alfredo Bosi. Rev. e trad. dos novos textos: Ivone Castilho Benedetti). São Paulo: Martins Fontes.
- Abraham, Karl. (1970). *Teoria Psicanalítica da Libido: sobre o caráter e o desenvolvimento da libido*. Rio de Janeiro: Imago.
- Agamben, Giorgio. (2006). *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Ed. Humanitas. (Trad. Henrique Burigo). Belo Horizonte. Editora UFMG. Seminário proferido em 1979-1980.
- Agostinho, Santo. (2012). *Confissões*. (Santo Agostinho, Bispo de Hipona, 354-430). (Trad. de Frederico Ozanam Pessoa de Barros. Edição especial). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Alemán, Jorge & Larriera, Sérgio. (2009). *Desde Lacan: Heidegger – Textos reunidos. (Spanish Edition)* (Edição do Kindle. ISBN: 978-84-88326-99-7). Miguel Gomes Ediciones, Málaga.
- Alemán, Jorge. (2014). *En la frontera: Sujeto y capitalismo. Conversaciones con María Victoria Gimbel. (360° / Claves Contemporáneas) (Spanish Edition)*. (Edição do Kindle. eISBN: 978-84-9784-825-1). Gedisa Editorial. Barcelona.
- Altoé, Sônia, & Martinho, Maria Helena. (2012). A noção de estrutura em psicanálise. *Estilos da Clínica*, 17(1), 14-25. Recuperado em 28 de agosto de 2018, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-71282012000100002&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282012000100002&lng=pt&tlng=pt). Acesso em 31/01/2018.
- Aquino, Tomás de. (2016). *Comentário à Metafísica de Aristóteles I-IV. (1269-1272)*. Vol. 1. (Trad. De Paulo Faitanin e Bernardo Veiga). Campinas, SP: Vide Editorial.
- Aquino, Tomás de. (2017). *Comentário à Metafísica de Aristóteles V-VIII. (1269-1272)*. Vol. 2. (Trad. De Paulo Faitanin e Bernardo Veiga). Campinas: Vide Editorial.
- Andrade, Luis Francisco Gonçalves. (2016). *Lacan: um novo Freud? O Paradigma lacaniano e seu alcance clínico*. São Paulo: Annablume.
- Araújo, Paulo Afonso. (2010) A relação entre morte e linguagem no pensamento de Heidegger. *Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP*. Disponível em: <http://dlev.fflch.usp.br/node/35> Acesso em 03/11/2018.
- Aristóteles. (2001). *Metafísica*. (Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. português Marcelo Perine): São Paulo: Edições Loyola.
- Arrivé, Michel. (1999). *Linguagem e Psicanálise, Linguística e Inconsciente: Freud, Saussure, Pichon, Lacan*. (Trad. Lucy Magalhães. Revisão Técnica: Waldir Beividas, Ivã Lopes). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Arrivé, Michel. (2001). *Linguística e Psicanálise: Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan e os outros*. (Prefácio de Jean-Claud Coquet; Trad. Mário Laranjeira e Alain Mouzart, 2ª ed). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

- Assoun, Paul-Laurent. (2009). *Dictionnaire thématique, historique et critique des œuvres psychanalytiques*. Paris, Presses universitaires de France.
- Badiou, Alain & Roudinesco, Elisabeth. (2012). *Jaques Lacan: passado e presente*. Rio de Janeiro: Editora DIFEL.
- Badiou, Alain. (2002). *Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Balmès, François. (2002). *Lo que Lacan dice del ser (1953-1960)*. (Traducción de Horacio Pons. 1ª ed. Buenos Aires: Amorrortu).
- Bass, Bernard & Zaloszc, Armand. (1996). *Descartes e os fundamentos da psicanálise*. Editora Revinter Ltda: Rio de Janeiro.
- Beato, José Manuel. *Philosophie Première -1954*. (2016): Considerações Liminares sobre a Metafísica de Vladimir Jankélévitch. *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 33, p. 65-81. Recuperado em 10 de abril de 2018 de: <http://dx.doi.org/10.21747/filosofia.v33i0.3356>
- Beaufret, Jean. (2008). Hölderlin e Sófocles. In: Hölderlin, Friedrich. Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona. [Precedido de Hölderlin e Sófocles de Jean Beaufret. Trad. e notas à edição brasileira: Anna Luiza Andrade Coli, Maíra Nassif Passos. Trad. e notas sobre Observações sobre Édipo e Observações sobre Antígona: Pedro Sússekind, Roberto Machado. Rev. Técnica: Guido Antônio de Almeida, Virgínia Figueiredo]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Beividas, Waldir & Ravanello, Tiago. (2009) *A linguagem como alternativa ao aspecto quantitativo em psicanálise*. Psicologia e Sociedade. [online]. 2009, vol.21, n.spe, pp. 82-88. ISSN 0102-7182. doi: 10.1590/S0102-71822009000400013
- Beividas, Waldir. (2000). *Inconsciente et verbum: psicanálise, semiótica, ciência, estrutura*. São Paulo: Humanitas / FFLCH / USP.
- Bréhier, Émile. (2012) *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. (Trad. Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Transliteração e trad. do grego: Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli). Belo Horizonte: Autêntica Editora. Originalmente publicado em 1908.
- Campos, Augusto. 1984. *Paul Valéry: a serpente e o pensar*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Cassin, Barbara. (2013). O Ab-senso de Lacan de A a D. In: Badiou, Alain. *Não há relação sexual: duas lições sobre “O aturdido” de Lacan*. (Alain Badiou e Barbara Cassin. Trad. Claudia Berliner) Rio de Janeiro: Zahar.
- Castañeda, Carlos. (1968). *As experiências indígenas com plantas alucinógenas reveladas por Dom Juan*. (13ª ed. Trad. Luiza Machado da Costa). Rio de Janeiro: Editora Recorde.
- Castro, Julio Cesar Lemes de. (2011). A palavra é a morte da coisa: simbólico, gozo e pulsão de morte. *Revista Mal Estar e Subjetividade*, 11(4), 1405-1428. Recuperado em 11 de dezembro de 2018, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482011000400005&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482011000400005&lng=pt&tlng=pt).

- Cavalcante, Márcia de Sá. (1997). *Notas explicativas*. In: Heidegger, Martin. Ser e Tempo - Parte I. 6ª Edição. Petrópolis, Vozes Editora.
- Cetran, Héctor Pelegrina (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Ediciones Polifemo, Madrid.
- Chemama, Roland. (1995). *Dicionário de Psicanálise*. (Trad. Francisco Franke Settineri). Porto Alegre: Artes Médicas Sul.
- Costa, Márcio Luis. (2009). *Lévinas: Subjetividade, intersubjetividade y ética*. 1ª Ed. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Couto, Luis Flávio Silva, & Souza, Marcelo Fonseca Gomes de. (2013). O estruturalismo em Jacques Lacan: da apropriação à subversão da corrente estruturalista no estabelecimento de uma teoria do sujeito do inconsciente. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 16(2), 185-200. <https://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982013000200001>
- Couto, Rogélio Fernandez. (2013). Referências a Heidegger em Lacan. In: Dossier Psicanálise e Filosofia. *Nombres Revista de Filosofía*. (Córdoba). Año XXI, nº 27. Recuperado em 17 de dezembro de 2018 de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/7654/8638>
- David-Ménard, Monique. (2001). La négation comme sortie de l'ontologie. *Revue de métaphysique et de morale*. II (nº 30), pp. 59-67. DOI 10.3917/rmm.012.0059
- David-Ménard, Monique. (2014). Deleuze e a psicanálise. (Org. Joel Birman. Trad. Marcelo Jacques de Moraes). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. (1997b) Tratado de Nomadologia: A Máquina de Guerra. (1980). In: *Mil Platôs, Capitalismo e Esquizofrenia*. (Trad. Peter Pál Pelbart, v. 5, pp. 11-110). Rio de Janeiro: ed. 34.
- Deleuze, Gilles. (1974). *A lógica do sentido*. (Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes). São Paulo: Perspectiva.
- Deleuze, Gilles & Parnet, Claire (1998). *Diálogos*. (Trad. Eloísa Araújo Ribeiro). São Paulo: Escuta.
- d'Escragnolle Cardoso & Maurício José. (2012). Retorno sobre a influência de Saussure sobre Lacan. *Analytica: Revista de Psicanálise*, 1(1), 28-44. Recuperado em 28 de agosto de 2018, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2316-51972012000100003&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-51972012000100003&lng=pt&tlng=pt).
- Diniz, Giselle César Vieira, & Rocha, Zeferino. (2006). As metamorfoses do espelho do rosto materno na constituição do self da criança. *Revista Mal Estar e Subjetividade*, 6(1), 125-142. Recuperado em 29 de agosto de 2018, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482006000100008&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482006000100008&lng=pt&tlng=pt).
- Dunker, Christian Ingo Lenz. (2007). Ontologia negativa em psicanálise: entre ética e epistemologia. *Discurso*, (36), 217-242. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2007.38078>

- Dunker, Christian Ingo Lenz. (2010). Arqueologia da psicanálise: o problema da cura. In: *Filosofia da Psicanálise: autores, diálogos, problemas*. Organizadores: Richard Theisen Simanke ... [et al.]. São Carlos: EdUFSCar.
- Dunker, Christian Ingo Lenz. (2011). Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento. São Paulo: Annablume.
- Dunker, Christian Ingo Lenz. (2016). *Por que Lacan?* São Paulo: Zagodoni.
- Dunker, Christian Ingo Lenz (2017a). A psicanálise como crítica da metafísica em Lacan. In: *Analytica*. São João del-Rei. V. 6 n. 10, São Paulo. Recuperado em 29 de agosto de 2018 de: <http://www.seer.ufsj.edu.br/index.php/analytica/article/view/2513>
- Dunker, Christian Ingo Lenz. (2017b). *O Esquecimento da Ontologia e as Tendências Metafísicas do Lacanismo Contemporâneo*. Texto ainda não publicado.
- Ehrenberg, Alain. (2010). *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*. (Trad. Pedro F. Bendassolli). Aparecida, SP: Ideias & Letras.
- Eidelsztein, Alfredo. (1992). *Modelos, esquemas y grafos em La enseñanza de Lacan*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Eidelsztein, Alfredo. (2017). *O grafo do desejo*. São Paulo: Toro Editora.
- Faig, Carlos. (2013). Referências a Heidegger em el conjunto de la obra de Lacan. *AK Lecturas Clínicas*. Buenos Aires. Recuperado em 17 de dezembro de 2017 de: <http://www.lecturasclinicas.com.ar/escritos.html>
- Figueiredo, Fernando Padrão de & Pimentel, José Eduardo (2012). Apresentação da tradução. In: Bréhier, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. (1908). (Trad. Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Transliteração e trad. do grego: Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Fingermann, Dominique. (2014). Desejo e Repetição. In: *Os paradoxos da repetição*. (Org. Dominique Fingermann. São Paulo: Annablume.
- Freud, Sigmund. (1986). Carta de 21 de setembro de 1897. In: *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess. (1887-1904)*. (pp. 255-257). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, Sigmund. (1996). Carta 52. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas Vol. I, pp. 281-287). Rio de Janeiro: Imago. Texto original publicado originalmente 1886.
- Freud, Sigmund. (1996). *Projeto para uma psicologia científica*. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas Vol. I, pp. 335-454). Rio de Janeiro: Imago. Texto original publicado originalmente 1885.
- Freud, Sigmund. (1996). *Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas*. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas Vol. I, pp. 203-216). Rio de Janeiro: Imago. Texto publicado originalmente em 1888.



- Freud, Sigmund. (1996). *A interpretação dos sonhos*. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas Vol. IV e V). Rio de Janeiro, Imago. Texto publicado originalmente em 1900-1901.
- Freud, Sigmund. (1996). *Escritores criativos e devaneio*. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas Vol. IX). Rio de Janeiro, Imago. Texto publicado originalmente em 1908.
- Freud, Sigmund. (1996). *Instinto e suas vicissitudes*. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas. Vol. XIV, pp. 123-144). Rio de Janeiro, Imago, 1996. Texto publicado originalmente em 1915a.
- Freud, Sigmund. (1996). *O inconsciente*. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas. Vol. XIV, pp. 165-222). Rio de Janeiro, Imago, 1996. Texto publicado originalmente em 1915b.
- Freud, Sigmund. (1996). *Sobre a transitoriedade*. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas. Vol. XIV, pp. 317-319). Rio de Janeiro, Imago, 1996. Texto publicado originalmente em 1915c.
- Freud, Sigmund. (1996). *Reflexões para os tempos de guerra e morte*. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas Vol. XIV). Rio de Janeiro, Imago. Texto publicado originalmente em 1915d.
- Freud, Sigmund. (1996). *Além do princípio do prazer*. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas. Vol. XVIII pp. 12-75). Rio de Janeiro, Imago, 1996. Texto publicado originalmente em 1920.
- Freud, Sigmund. (1996). *Neurose e psicose*. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas. Vol. XIX, pp. 165-171). Rio de Janeiro, Imago, 1996. Texto publicado originalmente em 1924a.
- Freud, Sigmund. (1996). *A perda da realidade na Neurose e psicose*. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas. Vol. XIX, pp. 203-209). Rio de Janeiro, Imago, 1996. Texto publicado originalmente em 1924b.
- Freud, Sigmund. (1996). *Uma nota sobre o 'Bloco Mágico'*. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas. Vol. XIX). (pp. 253-259). Rio de Janeiro: Imago. Texto publicado originalmente em 1925a.
- Freud, Sigmund. (1996). *A Negativa*. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas. Vol. XIX). (pp. 263-269). Rio de Janeiro: Imago. Texto publicado originalmente em 1925b.
- Freud, Sigmund. (1996). *O Mal-estar na civilização*. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas. Vol. XXI, pp. 67-153). Rio de Janeiro: Imago. Texto publicado originalmente em 1930.
- Freud, Sigmund. (1996). *Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica*. ESB (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas. Vol. XXII, pp. 63-84). Rio de Janeiro: Imago. Texto publicado originalmente em 1933.

- Gardeil, Henri-Dominique. (2013). *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica*. (Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. 2ª ed). São Paulo: Editora Paulus.
- Goldenberg, Ricardo. (2016). *Qual metafísica para a psicanálise?* Aula Magna proferida na Universidade de Londrina em 4 de março de 2016. Recuperado em 13 de outubro de 2017 de: <https://ricardogoldenberg.files.wordpress.com/2017/02/qual-metaficc81sica-para-a-psicanacc81lise.pdf>
- Granel, Gérard. (1991). Lacan et Heidegger, réflexions à partir des Zollikoner Seminare. Lacan Avec Heidegger. In: *Lacan Avec les philosophes*. (Bibliothèque du Collège International de Philosophie, p. 207-223). Paris: Édition Albin Michel S. A.
- Greimas, Algirdas Julius. (2008). *Dicionário de semiótica / Algirdas Julius Greimas e Joseph Courtés*. (Trad. Vários tradutores). São Paulo: Contexto. Texto originalmente publicado em 1986.
- Guimarães, B. (2007). *O estatuto do inconsciente é ético*. *Discurso*, (36), 257-272. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2007.38080>.
- Han, Byung-Chul. (2017). *Agonia do Eros*. (Trad.: Enio Paulo Giachini). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Heidegger, Martin. (2003). *O Conceito de tempo*. (Trad., prólogo e notas: Irene Borges Duarte, 2ª ed.). Lisboa: Editora Fim de Século. Conferência proferida em 1924.
- Heidegger, Martin. (1956). *Logos*. (Trad. Jaques Lacan. Traduction d'un texte de Martin Heidegger- *Logos* - paru dans La psychanalyse, n° 1, pp. 59-79. Recuperado em 29 de janeiro de 2018 de: <http://parolesdesjours.free.fr/heideggerlacan.pdf> . Versão em espanhol: [http://www.ub.edu/las\\_nubes/archivo/uno/wunderkammer/Texto/Filosofia/Logos.pdf](http://www.ub.edu/las_nubes/archivo/uno/wunderkammer/Texto/Filosofia/Logos.pdf)
- Heidegger, Martin. (1999a). Que é metafísica? In: *Conferências e escritos filosóficos*. Martin Heidegger. (Trad. e notas Ernildo Stein). São Paulo: Editora Nova Cultural. Publicado originalmente em 1929.
- Heidegger, Martin. (1999b). *Qu'est—cela philosophie?* In: *Conferências e escritos filosóficos*. Martin Heidegger. (Trad. e notas Ernildo Stein). São Paulo: Editora Nova Cultural. Publicado originalmente em 1956.
- Heidegger, Martin. (1999c). Identidade e diferença. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Martin Heidegger. (Trad. e notas Ernildo Stein). São Paulo: Editora Nova Cultural. Publicado originalmente em 1957.
- Heidegger, Martin. (1991). *Carta sobre o humanismo*. (Trad. Rubens Eduardo Frias, 1ª ed.). São Paulo: Editora Moraes. Publicado originalmente em 1946.
- Heidegger, Martin. (2012). *Ser e tempo*. (Trad., org., nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho). Campinas-SP: Editora da Unicamp / Petrópolis, RJ: Editora Vozes. Publicado originalmente em 1927.
- Heidegger, Martin. (2003). A essência da linguagem. In: Heidegger, Martin. *A caminho da linguagem*. (Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback). Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança

Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco. Conferências realizadas originalmente em 4 e 18 de dezembro de 1957 e 7 de fevereiro de 1958.

Heidegger, Martin. (2017). *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. (Editado por Medard Boss. Trad. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. Rev. de trad: Maria de Fátima de Almeida Prado e Renato Kirchner. 3ª ed. Ver). São Paulo: Escuta. Seminário pronunciados entre os anos de 1959 e 1969.

Inwood, Michael. (2002). *Dicionário Heidegger*. (Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rev. Márcia Sá Cavalcante Schuback). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Izovich, Luis. (2018). *As marcas de uma psicanálise*. (Trad. Elisabeth Saporiri, Inesita Machado. 1º ed). São Paulo: Aller Editora.

Izquierdo, Ivan. (2016). *Estudos de neurociência superaram a psicanálise, diz pesquisador brasileiro*. Entrevista realizada por Juliana Cunha em Buenos Aires no dia 18/06/2016. Publicado na Folha de São Paulo. Recuperado em 25 de junho de 2016, de: <http://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2016/06/1783036-estudos-de-neurociencia-superaram-a-psicanalise-diz-pesquisador-brasileiro.shtml>.

Jakobson, Roman. (2010) *Linguística e Comunicação*. (Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. 22ª ed.). São Paulo: Cultrix, Publicado originalmente em 1967.

Jung, Carl Gustav. (1996) *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Juranville, Alain. (1987). *Lacan e a filosofia*. (Trad. Vera Ribeiro. Revisão Técnica: Luiz Alfredo Garcia-Rosa). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Kaufmann, Pierre. (1996). *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. (Trad. Vera Ribeiro, Maria Luiza X. de A. Borges. Consultoria: Marco Antônio Coutinho Jorge). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Kirchner, Renato. (2016). A analítica existencial heideggeriana: um modo original de compreender o ser humano. *Revista do NUFEN*, 8(2), 112-128. Recuperado em 30 de agosto de 2018, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912016000200009&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912016000200009&lng=pt&tlng=pt).

Kirchner, Renato. (2016). A analítica existencial heideggeriana: um modo original de compreender o ser humano. *Revista do NUFEN*, 8(2), 112-128. Recuperado em 30 de agosto de 2018, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912016000200009&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912016000200009&lng=pt&tlng=pt).

Lacan, Jacques. (1978). *Le rêve d'Aristote*. Conférence à l'Unesco. Colloque pour le 23e centenaire d'Aristote. Publication par Unesco. *Sycomore*, pp. 23-24. Recuperado em 20 de março de 2018 de: <http://www.praxislacaniana.it/wordpress/Praxis/Recensioni-Stampa/Lacan-Aristote.pdf>

Lacan, Jacques. (2003a). *Pequeno discurso no ORTF*. In: Outros escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. Publicado originalmente em 1966.

Lacan, Jacques. (2003b) *O aturdido*. In: Outros escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Publicado originalmente em 1966.

- Lacan, Jaques. (1973). *Congres de L'Ecole Frudienne de Paris La Grande Motte*. Intervention de Jaques Lacan em 11/02/1973. Recuperado em 17 de novembro de 2017 de: <http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/>
- Lacan, Jaques. (1973-1974). *Les non-dupes errent*. Séminaire 21. Texto estabelecido por Staferla. Recuperado em 12 de abril de 2018 de <http://staferla.free.fr/S6/S6.htm>
- Lacan, Jaques. (1983). *O seminário. Livro 1: os escritos técnicos de Freud*. (Texto estabelecido por Jacques Alain Miller. Trad. de Betty Milan). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. Seminário ocorreu em 1953-1954.
- Lacan, Jaques. (1998a). O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelado na experiência psicanalítica. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. Publicado originalmente em 1949.
- Lacan, Jaques. (1998b) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Publicado originalmente em 1953.
- Lacan, Jaques. (1998c). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Publicado originalmente em 1957.
- Lacan, Jaques. (1998d). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Publicado originalmente em 1958.
- Lacan, Jaques. (1998d). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Publicado originalmente em 1956.
- Lacan, Jaques. (1998e). À memória de Ernest Jones: Sobre sua teoria do simbolismo. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Publicado originalmente em 1959.
- Lacan, Jaques. (1998f). Observações sobre o relatório de Lagache. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Publicado originalmente em 1960.
- Lacan, Jaques. (1998g). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Publicado originalmente em 1960.
- Lacan, Jaques. (1998h). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. Publicado originalmente em 1945.
- Lacan, Jaques. (1998i). Variantes do tratamento-padrão. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. Publicado originalmente em 1955.
- Lacan, Jaques. (2008c). *O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose*. (Trad. Claudia Berliner, revisão técnica: Ram Mandil). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Publicado originalmente em 1953.
- Lacan, Jaques. (1999) *O seminário. Livro 5: as formações do inconsciente*. (Texto estabelecido por Jacques Alain Miller. Trad. de Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. Seminário ocorreu em 1957-1958.

- Lacan, Jaques. (2016). *O Seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. (Texto estabelecido por Jacques Alain Miller. Trad. de Cláudia Berliner). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. Seminário ocorreu em 1958-1959.
- Lacan, Jaques. (2008a). *O seminário. Livro 7: A ética da psicanálise*. (Texto estabelecido por Jacques Alain Miller. Trad. de Antônio Quinet). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. Seminário ocorreu em 1959-1960.
- Lacan, Jaques. (2008b). *O seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. (Texto estabelecido por Jacques Alain Miller. Trad. de M.D. Magno). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Seminário ocorreu em 1964.
- Lao-Tsé. (2004). *Tao Te Ching. O livro que revela Deus*. (Trad. e notas: Huberto Rohden). São Paulo: Ed. Martin Claret. Publicado originalmente por volta do séc. VI a.c.
- Laplanche, Jean. (1998). *Vocabulário da psicanálise: Laplanche e Pontalis* (3ª ed.). São Paulo: Martins Fontes.
- Leguil, Clotilde. (2013). Usos lacanianos de la ontología. *Virtuália*. Revista Digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana. n. 27. Recuperado em 30/08/2018 de: <http://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/HahEF6nSp2qxB6I8gtb5gP6mORzHzOy7hugLnB0D.pdf>
- Levinas, Emmanuel. (1980). *Totalidade e Infinito*. (Trad. José Pinto Ribeiro. 3ª ed.). Lisboa: Ed. 70.
- Lopes, Anchyses Jobim. (2013). Dos gritinhos da bebê ao canto do fort-da: (psicanálise e música 2). *Estudos de Psicanálise*, (39), 15-28. Recuperado em 23 de outubro de 2018, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-34372013000100002&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372013000100002&lng=pt&tlng=pt).
- López, Héctor. (2011). *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*. (2ª ed.). Buenos Aires: Letra Viva.
- Lutereau, Luciano. (2011). El descubrimiento de la verdad. In: LópezZ, Héctor. *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*. (2ª ed). Buenos Aires: Letra Viva.
- Magno, MD. (1979). *O Pato Lógico*. (Texto estabelecido por Potiguara Mendes da Silveira Jr. 2ª edição). Rio de Janeiro: Aoutra Ed.
- Martínez, Horácio G. (2011). El fin de la filosofía, el fin del análisis: La temática del “fin” en Heidegger y Lacan. In: López, Héctor. *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*. (2ª ed). Buenos Aires: Letra Viva.
- Mello, Maria Helena Ricardo Libório Barbosa. (2013). Apontamentos de leituras: O encantamento do jogo (Entre Fort e Da). *Reverso*, 35(65), 73-76. Recuperado em 23 de outubro de 2018, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-73952013000100009&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952013000100009&lng=pt&tlng=pt)
- Miller, Jacques-Alain. (2011). *O Ser e o Um*. (Trad. Vera Avellar Ribeiro. Revisão: Carlos Augusto Nicéas. Versão final e subtítulos: Marcus André Vieira). Seminário de Orientação Lacaniana. De 19 de janeiro de 2011 à 15 de junho de 2011.

- Miller, Jacques-Alain. (2014). Apresentação do seminário 6: o desejo e sua interpretação, de Jacques Lacan, por Jacques-Alain Miller. *Opção Lacaniana online*. Nova série. Ano 5, número 14, ISSN 2177 – 2673. Recuperado em 20 de março de 2018 de: [http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_14/Apresentacao\\_do\\_seminario\\_6.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_14/Apresentacao_do_seminario_6.pdf)
- Moura, José Ferrater. (1978). **Dicionário de Filosofia Abreviado**. Tradução de António José Massano e Manuel Palmeirim. Lisboa: Edições Dom Quixote.
- Moura, Patricia de Campos. (2017). Notas sobre uma ontologia em Lacan: um diálogo com Heidegger. *Psicologia USP*, 28(3), 451-456. <https://dx.doi.org/10.1590/0103-656420160077>
- Garcez, Marcia Müller, & Cohen, Ruth Helena Pinto. (2011). Ponderações sobre o tempo em psicanálise e suas relações com a atualidade. *Psicologia em Revista*, 17(3), 348-362. Recuperado em 19 de outubro de 2018, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1677-11682011000300002&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-11682011000300002&lng=pt&tlng=pt).
- Nancy, Jean-Luc & Lacoue-Labarthe, Philippe. (1991). *O título da letra: uma leitura de Lacan*. (Trad. Sérgio Joaquim de Almeida. Revisão Técnica: Durval Checchinato). São Paulo: Escuta. Texto originalmente publicado em 1973.
- Nancy, Jean-Luc. (1991). Manque de rien. Table ronde. Lacan Avec Heidegger. In: *Lacan Avec les philosophes*. Bibliothèque du Collège International de Philosophie. Paris, Édition Albin (pp. 201-206). Michel S. A.
- Nathan, Tobie. (1996a). Entrevista com Thobie Nathan. *Cadernos de Subjetividade*. n. 4, pp. 9-19.
- Nathan, Tobie. (1996b). Psicoterapia ou psicoterapias. *Cadernos de Subjetividade*. n. 4, pp. 20-46.
- Parmênides. (2002). *Da Natureza*. (Trad. José Gabriel Trindade Santos). Ed. Loyola. São Paulo. Recuperado em 12 de janeiro de 2018 em: <https://jadirantunes.files.wordpress.com/2014/12/parmc3aanides-de-elc3a9ia-da-natureza.pdf>
- Perez, Daniel Omar. (2009). A psicanálise como experiência ética e o problema da cientificidade. *Revista Mal Estar e Subjetividade*, 9(4), 1203-1232. Recuperado em 29 de agosto de 2018, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482009000400007&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482009000400007&lng=pt&tlng=pt).
- Platón (1998). Diálogos, *La República*. (Tomo IV. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- Quinet, Antônio. (2011). *A descoberta do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Ravanello, Tiago, Dunker, Christian Ingo Lenz, & Beividas, Waldir. (2018). Para uma Concepção Discursiva dos Afetos: Lacan e a Semiótica Tensiva. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 38(1), 172-185. <https://dx.doi.org/10.1590/1982-37030004312016>

- Reale, Giovanni & Antiseri, Dario. (1990). *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. v.I. São Paulo: Paulos.
- Richardson, J. William. (1991). La vérité dans la psychanalyse. Lacan Avec Heidegger. In : *Lacan Avec les philosophes*. Bibliothèque du Collège International de Philosophie. (p. 191-199) Paris: Édition Albin Michel S. A.
- Rocha, Zeferino. (2008). *Freud: Novas aproximações*. Recife: Ed Universitária UFPE.
- Rosa, João Guimarães (2017). *Ficção completa*. (notas de Paulo Rónai, 2 volumes). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Roudinesco, Élisabeth & Plon, Michel. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Roudinesco, Élisabeth. (1991). Vibrant hommage de Jacques Lacan à Martin Heidegger. Table ronde. Lacan Avec Heidegger. In: *Lacan Avec les philosophes*. Bibliothèque du Collège International de Philosophie. (p. 225-236). Paris, Édition Albin Michel S. A.
- Roudinesco, Élisabeth. (2008). *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. (Trad. Paulo Neves). São Paulo: Companhia das Letras.
- Safatle, Vladimir. (2006). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP.
- Safatle, Vladimir. (2007). A teoria das pulsões como ontologia negativa. *Discurso*, (36), 151-192. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2007.38076>
- Safatle, Vladimir. (2018). *Introdução a Jaques Lacan*. (4ª ed.) Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Safouan, Moustapha. (2006). *Lacaniana I: Os seminários de Jacques Lacan: 1953-1963*. (Trad. Procópio de Abreu). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Sales, Léa Silveira. (2004). Linguagem no Discurso de Roma: programa de leitura da psicanálise. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 20(1), 49-58. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722004000100007>
- Santos, Ívena Pérola do Amaral. (2009). Heidegger e Lacan: a linguagem do ponto de vista ontológico e da prática analítica. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 15(1), 73-74. Recuperado em 29 de agosto de 2018, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672009000100012&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672009000100012&lng=pt&tlng=pt).
- Santos, Vinícios do. (2012). O desejo-de-ser e os impasses da ontologia de Sartre. *Pensando – Revista de Filosofia*. Vol. 3, nº 5. 187-205. <https://doi.org/10.26694/2178843X.v13iss5pp187-205>
- Sartre, Jean-Paul. (2015). *O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. (Trad. e notas: Paulo Perdigão). Petrópolis: Vozes.

- Simonelli, Thierry. (2014). De Heidegger a Lacan. (Trad. Agustín Kripper). *Verba Volant. Revista de Filosofia y Psicoanálisis*. Año 4, No. 1, Buenos Aires. Recuperado em 28 de março de 2018 de: <http://publicacionescientificas.uces.edu.ar/index.php/FiliyPsi/article/view/83/87>
- Spinosa, Benedictus de. *Ética*. (Trad. Tomas Tadeu Ed. Bilíngue). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Stein, Ernildo. (1976). *Melancolia: Ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental*. Porto Alegre: Editora movimento.
- Stein, Ernildo. (2011). *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Editora EDIPUCRS.
- Stein, Ernildo. (1999). Notas do Tradutor. In: Martin Heidegger. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Editora Nova Cultural.
- Stein, Ernildo. (2009). O abismo entre a ética da psicanálise e o discurso ético universal. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. (Ed. 303. 10 de agosto de 2009). Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2718&secao=303](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2718&secao=303) Acesso em: 03/11/2018
- Schüller, Donaldo. (2001). *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre: L&PM.
- Tavares, Pedro Heliodoro de Moraes Branco (2010). A língua alemã em Freud - E *Eu* com *Isso?* *Mal-estar na Cultura*. Departamento de Difusão Cultural - PROEXT-UFRGS. Pós-Graduação em Filosofia - IFCH - UFRGS. Recuperado em 11 de março de 2013 de: <http://www.ufrgs.br/difusaocultural/adminmalestar/documentos/arquivo/00%20-%20Tavares%20a%20lingua%20alema%20em%20freud.pdf>
- Triska, Vitor Hugo Couto, & D'Agord, Marta Regina de Leão. (2013). O corte interpretativo em psicanálise. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 29(4), 361-367. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722013000400002>
- Valéry, Paul. (1984). *Esboço de Uma Serpente*. Ébauche d'un Serpent (1921). Trad. de Augusto de Campos. Pp. 27-57. In: Campos, Augusto. Paul Valéry: a serpente e o pensar. São Paulo: Ed. Brasiliense. Texto originalmente publicado em 1921.
- Vattimo, Gianni. (1996). *Introdução a Heidegger*. (Trad. João Gama. 10ª ed.). Lisboa, Instituto Piaget.
- Wendling, Michelle Menezes, & Coelho, Daniel Menezes. (2016). Do “não ceder de seu desejo” ao “bem-dizer o desejo”: considerações acerca da ética em Lacan. *Fractal: Revista de Psicologia*, 28(1), 139-145. <https://dx.doi.org/10.1590/1984-0292/1045>
- Zbrun, Mirta (org). (2016). *Bibliô Referências: Lacan: O seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Coleção Bibliô Especial da Escola Brasileira de Psicanálise. Edição do Kindle. eISBN 978-1-944608-40-8. Editoração KBR: São Paulo.
- Zillig, Raphael. (2009). A ciência do ser enquanto ser e o estudo da substância (Metafísica G e Z). *Journal of Ancient Philosophy*, 3(1), 1-19. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v3i1p1-19>



Žižek, Slavoj. (2009). *Por que Lacan não é heideggeriano*. (Trad. Lucas Mello Carvalho Ribeiro). Recuperado em 17 de dezembro de 2017 de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v2n3/v2n3a02.pdf>



