

RESUMO

Desde a década de 1930, Jacques Lacan trabalhava com a ideia kojeveana de que o desejo é desejo de desejo: o desejo do homem é desejo do Outro. Porém, quando lemos O seminário, livro 7: a ética da psicanálise, encontramos uma teoria diferente, que dá ao desejo o status de causado – trata-se de das Ding, a Coisa que é Causa. Neste artigo, busco pensar das Ding enquanto precursora do objeto a, como o conceito fundamental que dará a letra da virada lacaniana na teoria do desejo a partir de O Seminário, livro 10: a angústia.

Descritores: *Das Ding; desejo; objeto.*

DAS DING E OS IMPASSES DO OBJETO: DUAS FÓRMULAS DO DESEJO EM O SEMINÁRIO, LIVRO 7¹

Luiz Fernando Botto Garcia

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-1624.v21i3p721-735>.

Apresentação

Diz Lacan, sobre a escolha do tema a ser desenvolvido entre os anos de 1959/1960, a ética da psicanálise: “decidi fazê-lo pois, na verdade, este assunto se encontra na mesma linha de nosso seminário do ano passado” (Lacan, 2008, p. 11). Após trabalhar o desejo e sua interpretação, Lacan agora irá pensar de que maneira a psicanálise pode ser a práxis de uma ética do desejo – eis a continuidade de que nos fala. Mas por que não pensar essa continuidade de maneira mais radical, e colocá-la também na maneira como Lacan trabalhara

sua teoria do objeto? Do objeto a, conforme exposto por Lacan (2002) em *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação, 1958-1959 (SVT)*², relacionado diretamente à forma do objeto se dizer no *SVII, das Ding* (Lacan, 2008). E como consequência dessa passagem, pensar o desejo não mais puramente negativo, mas com algo que o determina a partir do objeto. Eis o tema desse trabalho.

Desejo de desejo: Kojève e Lacan

Antes de entrarmos nos seminários em questão, se faz necessária uma passagem sobre o que nos interessa mostrar quanto à modificação que ambos colocam na maneira como Lacan estrutura um de seus mais importantes conceitos, o desejo, pois é impossível trabalharmos com a noção de desejo conforme exposta nos primeiros seminários lacanianos sem remetê-la à teoria da intersubjetividade hegeliana, a partir da maneira como fora pensada por Alexandre Kojève.

Kojève lera a dialética do senhor e do escravo como chave de compreensão da *Fenomenologia do espírito*. Para o filósofo russo, aquilo que determina a diferença entre homem e animal se daria a partir de algo do caráter negativo do desejo humano, que aponta para alguma coisa que ultrapassa o puro consumo do real dado. Para que o desejo se sustente, só poderemos desejar algo que seja também plenamente

negativo, e esse algo é o próprio desejo. Mas não qualquer forma de desejo: desejamos o desejo do outro: “desejar um desejo é pôr-se no lugar do valor desejado por esse desejo... Desejar o desejo do outro é, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que represento seja o valor desejado por outro” (Kojève, 1947/2002, p. 14). No Hegel de Kojève, esse desejo puramente negativo apenas se satisfaz ao alcançar outro objeto também puramente negativo – como vimos, o próprio desejo. Nesse sentido, uma consciência vai desejar o desejo de outra, mas o fará de modo a desejar ser desejada, ou seja, desejar ser o objeto de desejo de outra – desejo de desejo: eis o sentido da expressão “desejo puro”.

Em Lacan, podemos reconhecer já em “A agressividade em psicanálise” (1966/1998, p. 117), no exemplo retirado de Santo Agostinho, como o psicanalista se apropria do que expussemos acima: nos diz Agostinho que presenciou uma criança, que ainda não falava, tomada de ciúme e raiva de seu irmão menor, de leite, que ocupava o colo da mãe. Para Lacan, a agressividade que se reconhece no olhar da criança diria da consciência da perda do reconhecimento de ser o objeto do desejo do outro. A criança deseja o desejo da mãe, mas vê seu irmão em seu colo e percebe que esse desejo que ela almeja, nesse momento, possui outro endereçamento. Daí sua agressividade para com o outro, que lhe aparece como rival nessa luta pelo reconhecimento de seu lugar de sujeito desejante.

E mesmo em seminários posteriores, já passada a década de 1950, encontramos em alguns momentos importantes da exposição lacaniana uma retomada da ideia de desejo puro: “o lugar sutil, o lugar que tentamos delimitar e definir, o lugar nunca situado até aqui em tudo o que possamos chamar de sua irradiação ultra-subjetiva, o lugar central da função pura do desejo” (Lacan, 2005, p. 236). Citação de *O seminário, livro 10: a angústia (SX)*, datado de 1963 – o que nos dá o sentido e o tamanho da importância da teoria hegeliana do desejo nas formulações de Lacan.

Porém, já no final da década de 1950, essa apropriação será logicamente abalada pela introdução de uma noção que se manterá como bastante cara à Lacan até o fim de seu ensino: a de objeto a. Pois desde o surgimento do conceito, o objeto a dirá respeito a um desejo não mais puramente negativo, mas, no mínimo, ancorado, determinado em alguma instância pelo objeto.

Objeto a e o resgate do desejo: a fórmula do fantasma

É no *SVI* que Lacan irá trazer, pela primeira vez, o conceito de objeto a. O faz ao resgatar um termo de Ernest Jones, “*apbanisis*”, ou afânesis, enquanto a possibilidade de apagamento do sujeito. Tudo se passa como se, para Lacan, o sujeito fosse algo arrancado das entranhas do Outro (a estrutura transcendental sociolinguística), mas que, ao sê-lo, se apresentasse como que determinado até a última instância

de seu ser pela estrutura. Nesses termos, o sujeito não suportaria o peso da determinação dos significantes e se apagaria. Assim, quando define a singularidade radical do inconsciente freudiano, nos afirma Lacan (2002, p. 119):

Não é que ele se constitui, que ele se institui como inconsciente, simplesmente na dimensão da inocência do sujeito, em relação ao significante que se organiza, que se articula no seu lugar; é que há nessa relação do sujeito com o significante esse impasse essencial..., eu acabo de reformular que não há outro signo do sujeito que o signo de sua abolição de sujeito.

Para o sujeito que vivencia a castração simbólica, o sujeito barrado pelo significante, a afânesis é uma vivência necessária, um signo impossível de ser contornado. E o que é essa afânesis senão o desespero de um sujeito que vê seu desejo perecer diante da determinação total do significante? Eis o momento em que alcançamos algo da necessidade de se pensar o objeto a, enquanto lugar de sobrevivência do sujeito. O parágrafo a seguir mostrará como Lacan (2002, p. 100) toma os termos de maneira precisa:

É porque ela se situa aí, essa articulação do sujeito com o objeto, que o objeto ocorre ser essa alguma coisa que não é o correlativo e o correspondente de uma necessidade do sujeito, mas essa alguma coisa que suporta o sujeito precisamente no momento em que ele tem de fazer face, se podemos dizer, à sua existência, que suporta o sujeito na sua existência, na sua existência no sentido mais radical, ou seja justamente que ele existe na linguagem; quer dizer que ele consiste em qualquer coisa que está fora dele, em algo que ele não pode agarrar na sua natureza própria de linguagem senão no momento preciso em que ele, como sujeito, se deve apagar, se desvanecer, desaparecer atrás de um significante, o que é precisamente o ponto, se pode-se dizer, 'pânico' em torno do qual ele tem de se agarrar a algo – e é justamente ao objeto enquanto objeto do desejo que ele se agarra.

A ideia é explícita: ao correr o risco de se apagar perante o significante, o objeto a será o lugar ao qual o sujeito se agarrará para não desaparecer.

No contexto do *SVI*, enquanto objeto do desejo, o objeto a é o objeto do fantasma: o lugar onde o desejo do

sujeito aprende a se situar. No decorrer de quase todo o seminário, o objeto do fantasma é o objeto imaginário, que vai funcionar como suporte do desejo do sujeito exatamente a partir da relação narcísica eu/outro. Pois, quanto à afânesis, diz o psicanalista que “toda natureza do fantasma é de a transferir para o objeto” (2002, p. 126). Na maior parte do seminário, é desse objeto imaginário que se trata no fantasma. Porém, apesar de não lidar com outra versão do objeto senão a imaginária, Lacan antecipa de um modo impressionante, já em 1959, a maneira como o fantasma pode abrir a experiência do sujeito para uma vivência do real:

Será que o lugar ocupado pelo fantasma não nos requisita ver que há uma outra dimensão em que nós temos de ter em conta isto que se pode chamar as exigências verdadeiras do sujeito? Precisamente esta dimensão nunca da realidade, de uma redução ao mundo comum, mas de uma dimensão de ser (Lacan, 2002, p. 404).

Real que aparece no texto a partir dessa noção de ser, que infelizmente não teremos como desenvolver aqui³. De qualquer forma, o que devemos depreender daqui é que já temos no *SVT* algo de uma relação entre desejo e objeto que não se faz mais nos termos negativos de uma purificação, mas de, no mínimo, uma caução do desejo pelo objeto. Ainda não se trata do objeto a em sua versão real, causando o desejo, mas do objeto a, mesmo em sua versão imaginária, devendo abrir necessariamente, a partir do fantasma, o registro do real. E será a partir dessa relação do objeto a com o real do ser que encontraremos sua correlação com *das Ding*.

Das Ding no projeto freudiano

Buscando sistematizar um aparelho de memória inconsciente, Freud dividiu o aparelho psíquico a partir de três grupos de neurônios, responsáveis pela percepção, memória e consciência. A descrição de Freud se apoia numa ideia quantitativa de excitação neuronal, entendida a partir das noções de atividade e repouso. Visto que o aparelho seria um sistema que buscaria manter inalterada a diferença entre atividade e repouso, de modo que qualquer aumento da excitação produzida por um estímulo externo devesse ser eliminado, sentido

como desprazer. Já em 1895, Freud nos fala em princípio do prazer: princípio de funcionamento do aparelho psíquico que determina sua atividade como tendo por objetivo evitar o desprazer e proporcionar satisfação: o prazer diz da satisfação de uma necessidade através da descarga da tensão interna ao aparelho. Para o bebê, a fome é a vivência mais marcante de desprazer e a amamentação, a via da descarga dessa excitação. Quando do momento da vivência do prazer pela via da satisfação dessa necessidade, o aparelho produz um investimento num núcleo de neurônios correspondentes à percepção do objeto que produziu a satisfação. A partir daí, segue-se uma “facilitação” entre esses investimentos e os neurônios correspondentes:

A satisfação está, a partir de então, ligada tanto à imagem do objeto como à imagem do movimento de descarga. Quando reaparece o estado de necessidade, ambas as imagens são reinvestidas ou reativadas. Aquilo que essa reativação vai produzir é idêntico à percepção original do objeto, sua *imagem*, só que agora o objeto está ausente (Garcia-Roza, 2004, p. 153-154, grifo do autor).

Ou seja, a partir do momento em que há no aparelho uma facilitação para uma imagem do movimento de descarga, imagem da memória de satisfação da excitação, toda excitação seguinte de mesma natureza (a fome, por exemplo) poderá buscar nessa memória uma maneira de descarregá-la (a rememoração da amamentação, pelo exemplo da fome). Assim, o aparelho psíquico construído por Freud fala de uma estrutura de alucinação do objeto desejado, enquanto desejo de descarregar a excitação que se faz presente após a primeira experiência de satisfação, real. Porém, como a alucinação não consegue evitar o desprazer, é preciso que algo intervenha nessa estrutura para que a homeostase do sistema seja novamente alcançada.

Para Lacan (2008, p. 40), Freud parte de um aparelho que, “por sua própria tendência, se dirige ao engodo e ao erro”, pois essa rememoração que aponta para a alucinação “é rival – é o mínimo que se pode dizer – das satisfações que ela é encarregada de assegurar” (Lacan, 2008, p. 267). É preciso um princípio de correção, um signo de realidade. Surge assim o princípio de realidade, que não dirá, portanto, da realidade do mundo, mas desses signos internos ao sistema, ligados às imagens de percepção do objeto, separando-as das imagens de lembrança. Mas mesmo com a atuação do princípio de realidade, mantém-se que o prazer

se articula sobre os pressupostos de uma satisfação, e é impelido por uma falta (*manqué*), que é da ordem da necessidade, que o sujeito envereda em suas malhas, até fazer com que surja uma percepção idêntica àquela que deu satisfação pela primeira vez (Lacan, 2008, p. 266).

É aqui que Freud aponta para *das Ding*. Pois imagens de lembrança e imagens de percepção (ou representação-lembrança e representação-percepção) não dizem do mesmo investimento nos grupos de neurônios. Diz Freud (1895/1996, p. 380):

suponhamos que, em termos bastante gerais, a catexia de desejo se relaciona com o neurônio *a* + o neurônio *b*, e a catexia perceptiva, com os neurônios *a* + *c*... esta [a linguagem] chamará o neurônio *a* de a coisa, e o neurônio *b*, de sua atividade ou atributo – em suma, de seu predicado.

Das Ding, a Coisa, diria de *a*, o que há em comum entre os dois complexos de representação e que daria a relação entre eles. A Coisa, enquanto parte inalterável, diz do que não pode ser predicável: “os predicados ou propriedades dos complexos de representações dizem respeito à parte variável do complexo (os neurônios *b*, *c*, *d*), e não ao ingrediente que permanece idêntico (*a*)” (Garcia-Roza, 2004, p. 160). Nesse sentido, *das Ding* é a estrutura constante que diz respeito tanto ao desejo, via lembrança, quanto à percepção, sem pertencer diretamente a nenhum dos dois.

Freud nos dá um exemplo: a imagem mnêmica desejada pela criança é a do seio materno com o mamilo visto de frente, e a primeira percepção diria do seio visto lateralmente, sem a presença do mamilo. Há, para a criança, a experiência de sua amamentação de que um movimento da cabeça a levará da imagem frontal à imagem lateral. A percepção da imagem lateral do seio conduziria a essa rotação, para que se alcance a visão frontal (Freud, 1895/1996, p. 381). Ora, o que seria a Coisa nesse exemplo? A visão do mamilo corresponde à memória, ao neurônio *b*, enquanto a percepção lateral, ao neurônio *c*. O elemento *a*, nesse exemplo, segundo Jean Pierre Dreyfus (citado por Garcia-Roza, 2004,

p. 161), é “o que há de comum entre o investimento-desejo e todas as imagens do seio tais que uma experiência de satisfação, único critério admissível, poderá ou terá podido seguir”. Ou seja, não diz respeito a uma percepção qualquer, mas a todas as percepções relativas à presença, no caso, da mãe, a partir do seio.

Das Ding no SVII

Voltemos a Lacan, de modo a apontar sua apropriação do conceito de *das Ding*, essencial ao *SVII*. Sendo esse traço que não diz respeito nem à memória, nem à percepção, mas que se faz presente na relação com o objeto, Lacan dará a *das Ding*, a isso que não é predicável, a qualidade não só de algo perdido, mas algo que se mantém igual, enquanto perdido.

Se vimos com Freud que tanto o princípio do prazer quanto o princípio de realidade buscam, de maneiras diversas, reviver um momento primeiro de satisfação real, Lacan irá reiterar a exclusão do caráter de realidade desse momento primeiro de satisfação: “o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado” (Lacan, 2008, p. 68). E mesmo seu predicado de perdido não aparece como um dado primeiro à experiência, pois, para Lacan, esse é um dado que se apresenta *après-coup*, *a posteriori*:

o objeto é, por sua natureza, um objeto reencontrado. Que ele tenha sido perdido é a consequência disso – mas só depois. E,

portanto, ele é reencontrado, sendo que a única maneira de saber que foi perdido é por meio desses reencontros, desses reachados (Lacan, 2008, p. 145).

É nesse sentido que podemos entender uma afirmação bastante usada entre os psicanalistas lacanianos: a primeira mamada, para o bebê, é uma experiência mítica – não diz de uma experiência de satisfação real, de simples descarga de uma excitação, mas das coordenadas de uma experiência de prazer que, *après-coup*, aparece como experiência perdida de uma plenitude da realização do desejo. Afinal, com *das Ding*, se trata exatamente disso: de um vazio no simbólico, objetivado enquanto vazio, enquanto algo de uma perda que se faz valer enquanto perda (mesmo que *après-coup*), que dá para o sujeito as coordenadas da relação com seus objetos: *das Ding* “funda a orientação do sujeito humano em direção ao objeto” (Lacan, 2008, p. 74). Mas o funda nesse movimento *a posteriori*: assim como o ser, a Coisa depende do simbólico, pois é vazio no simbólico. Lacan não é Kant, e a Coisa não é pré-linguagem, mas ressignificação – via simbólico – daquilo que se coloca exatamente como ponto de ruptura da linguagem, daquilo que a linguagem não consegue dar conta⁴.

É importante diferenciar *das Ding* de objeto no âmbito do *SVII*: aqui, o termo do objeto, sem mais, diz de qualquer objeto que pode ser investido pelo sujeito, objeto reencontrado, versão fantasmática, imaginária, do objeto do desejo; já *das Ding* diz desse objeto perdido, primordialmente positivado em sua falta, fundamental para a determinação do desejo do sujeito. Desse

modo, finalmente encontramos um bom conceito do objeto perdido, claramente colocado para além (ou, ainda melhor, aquém) do objeto reencontrado⁵. Se a ideia de um objeto relacionado à causa do desejo afasta Lacan da pura negatividade hegeliana, interessadamente o aproxima de uma outra ideia de Hegel, que diz da relação do sujeito com o objeto: “a relação ao objeto é necessária para o sujeito. Este intui no objeto sua própria falha, sua própria unilateralidade; vê no objeto algo pertencente a sua própria essência e, por conseguinte, algo que lhe faz falta” (Hegel, 1830/1995, p. 198). Com *das Ding*, não se trata mais do objeto que oblitera a falta, imaginando-a, mas de uma forma de objeto que coloca essa falta em toda sua radicalidade, mesmo que positivada enquanto momento miticamente fundador, produtor de efeitos, causa do desejo.

Extimidade e o lugar de *das Ding*

Lacan critica a maneira pela qual os pós-freudianos se apropriaram da noção de *das Ding*, relacionando-a diretamente ao corpo materno. Para o psicanalista francês, essa identificação só é possível a partir de uma mediação, que passa pela questão do grande Outro. A mãe só pode aparecer como *das Ding* por ser o primeiro sujeito se a fazer às vezes de suporte do Outro – é porque a mãe, um sujeito que toma o bebê também como sujeito (que aparece, assim, enquanto sujeito, por ser sujeito para outro sujeito), é outro que fala, que ela pode aparecer como Outro, lugar de articulação da fala (Lacan, 2002, p. 398). Mas e quanto à *das Ding*?

Tudo se passa como se a Coisa fosse aquilo que aparecesse ao bebê enquanto o primeiro e absoluto grande Outro: “o mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência, comporta que é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar” (Lacan, 2008, p. 68). Afirmação que não pode passar sem algum tipo de estranhamento, pois em Lacan, como vimos

desde o *SIII*, identifica-se o grande Outro à alteridade da linguagem, da estrutura da rede dos significantes. Porém, se pensarmos em outra definição de *das Ding* dada por Lacan (2008, p. 144) no *SVII*, “o que, do real primordial, diremos, padece do significante”, teremos uma contradição: como pode ser *das Ding* o Outro absoluto do sujeito se, pela segunda afirmação que citamos, só podemos pensar, assim como Darriba e Stenzel, que, se *das Ding* é o que do real padece do significante, “não há nada entre a organização da rede significante e a constituição no real do lugar central que é o campo de *das Ding*, há um vazio, o que indica que este campo é intransponível” (Darriba & Stenzel, 2011, p. 476)? Entendo que a única maneira de conciliar as duas afirmações é tratar o Outro que é *das Ding* enquanto alteridade absoluta, para além da linguagem – sentido de alteridade que Lacan irá progressivamente tomar: a verdadeira alteridade que se encontra no impossível do real. Assim, nos termos de Chaves (2005, p. 70), temos a Coisa como “o Outro originário do ‘desejo’, o Outro absoluto do sujeito, isto é, o Outro real”.

Mas o que significa pensar *das Ding* enquanto Outro absoluto do sujeito, quando vimos que essa Coisa é exatamente aquilo que dá ao sujeito o sentido de seu desejo? Para resolver essa questão, Lacan (2008, p. 89) dá a *das Ding* uma imagem topológica interessante: “esse *das Ding* está justamente no centro, no sentido de estar excluído”. Ou ainda: “trata-se desse interior excluído que, para retomarmos os próprios termos do *Entwurf* [*Projeto*], é, deste modo, excluído no interior” (Lacan, 2008, p. 125). A Coisa é, para o sujeito, a posição primeira de algo que se coloca como o que está fora dele, mesmo dizendo respeito ao mais íntimo de seu desejo.

Eis o sentido do neologismo “extimidade”, criado por Lacan (2008, p. 169): “essa exterioridade íntima, essa extimidade, que é a Coisa”. *Das Ding*, portanto, dá ao sujeito esse oxímoro: aquilo que lhe aparece como estranho, hostil, primeiro exterior (Lacan, 1959-1960/2008, p. 67), é também aquilo que diz respeito ao mais íntimo do ser do sujeito: “esse campo que chamo da Coisa, onde se projeta algo para além, na origem da cadeia significante, lugar onde tudo o que é lugar do ser é posto em causa” (Lacan, 2008, p. 257). Eis o vocabulário do ser, que mostramos tão importante no *SVI*, voltando a aparecer e mantendo o mesmo sentido que encontramos anteriormente, dizendo do que há de mais íntimo no sujeito. O mais íntimo, o mais estranho: eis, portanto, o paradoxo que *das Ding* coloca, e que o termo “extimidade” aponta de maneira exata.

É a partir da figura da mãe ocupando o lugar de *das Ding* que poderemos entender algo que afirmamos anteriormente: que o objeto só é perdido porque reencontrado, sendo seu caráter de perdido dado *après-coup, a posteriori*. Lacan (2008, p. 213) articula a mãe como *das Ding* e o desejo do incesto a partir da instância da Lei: “vemos aqui o nó estreito do desejo com a lei”, pois é somente a interdição que dá ao sujeito o sentido de seu desejo: é porque há a Lei que o desejo sabe de seu objeto. É a lei primordial da cultura que Lévi-Strauss apontara, a lei do incesto, que põe a mãe como objeto fundamental do desejo: “a Lei tem como consequência excluir o incesto fundamental, o incesto filho-mãe, que é o que Freud salienta” (Lacan, 2008, p. 85). É essa exclusão que irá determinar as coordenadas do desejo do sujeito, a partir desse objeto proibido (questão que dá ao *SVII* a reputação de ser o mais freudiano dos seminários).

Duas fórmulas do desejo e a ética da psicanálise

No final da penúltima aula do seminário, uma aula antes de apresentar a ética da psicanálise enquanto uma prática do desejo, Lacan (2008, p. 362) retomou a fórmula hegeliana do desejo puro: “quando lhes digo que o desejo do homem é o desejo do Outro, algo me vem à mente que soa em Paul Eluard como o duro desejo de durar. Isso nada mais é do que o desejo de desejar”.

O psicanalista é explícito quanto à manutenção de sua apropriação da dialética do desejo conforme exposta em Hegel. Respondendo a uma acusação de ter sucumbido sem resistências às seduções da dialética hegeliana, afirma que “essa crítica foi formulada no momento em que comecei a articular aqui para vocês a dialética do desejo nos termos em que desde então continuo utilizando-a” (Lacan, 2008, p. 296).

Mas como sustentar a ideia de que o desejo do homem é o desejo do Outro, como recolocar a questão de um desejo de desejo, desejo puro, quando o *SVI* apontava para o papel fundamental que o objeto do fantasma abria junto ao desejo? E, ainda pior, quando o *SVII* explicitou *das Ding* como objeto causa do desejo, em sua versão real de furo, de vazio – “esse *Ding*, essa causa” (Lacan, 2008, p. 120)? Quando Lacan usa uma fórmula de São Paulo e afirma que “não teria a ideia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não

cobiçarás” (Lacan, 2008, p. 103), ele o faz imediatamente concluindo que “a relação entre a Coisa e a Lei não poderia ser mais bem definida do que nesses termos... A relação dialética do desejo com a Lei faz nosso desejo não arder senão numa relação com a Lei” (Lacan, 2008, p. 104). Não haveria, aqui, um curto-circuito entre as formas lacanianas de pensar o desejo, de um lado desejo puro, via dialética do sujeito com a Lei e, de outro, como causado pelo objeto perdido? Parece-nos que se trata, novamente, de duas definições que concorrem seu lugar junto ao corpo teórico da psicanálise laciana e disputam a primazia da fórmula do desejo, correndo em paralelo, sem conseguirem dialogar a não ser como incoerência.

Tendo em vista essa dificuldade quanto às diferentes versões do desejo, combinadas, perpassadas e confundidas em todo o *SVII*, é que poderemos entender a afirmação de Safatle (2007, p. 63), segundo a qual, ao colocar como meta de análise o “processo de subjetivação da falta” e o “reconhecimento intersubjetivo de um desejo pensado como desejo puro, Lacan perdia as condições para estabelecer distinções claras entre final de análise e perversão” (Safatle, 2006, p.172). Se pensarmos a pergunta que Lacan irá colocar como sendo a questão ética que deve permear toda a análise – “agiste conforme o desejo que te habita?” (Lacan, 2008, p. 367) – a partir da dialética do desejo como desejo puro, de fato cairíamos no risco de que a análise encaminhe o sujeito ao cinismo perverso⁶. Afinal, se o desejo não diz de nenhum objeto, mas do próprio desejo em si, não importa o que se faça com o objeto, desde que o sujeito sustente seu desejo. O objeto seria, assim, um simples suporte do desejo do sujeito, que teria a benção de sua análise para trocar de objeto conforme seu bel-prazer.

Mas não podemos deixar de pensar no que vimos nos seminários *SVI* e *SVII*: que o desejo diz de um objeto, e não de qualquer objeto, mas de um que diz respeito ao mais íntimo de seu ser. Do que não só suporta o desejo do sujeito, mas, em última instância, causa-o. Não é qualquer desejo ao qual o sujeito não deve ceder.

Porém, o que encontraremos nos seminários posteriores não dirá de uma continuidade dessa ideia do objeto em sua versão real, de causa do desejo. Ao contrário, na diferenciação entre *das Ding* e objeto, o que veremos é um retorno à versão imaginária do objeto a e um quase total apagamento do nome da Coisa nas aulas de Lacan, como se faltasse à teoria algo que pudesse dar sustentação conceitual à ideia da causa real, e que precisasse passar pelos conceitos de falo,

traço e pela topologia do objeto para ser definitivamente alcançado. Será somente no *SX* que veremos o objeto a alcançar, pela primeira vez, seu estatuto real, enquanto objeto causa. Definição, porém, que precisou passar pela genial confusão criativa que é o *SVII* para alcançar sua maturidade.

DAS DING AND IMPASSES OF THE OBJECT: TWO FORMULAS OF DESIRE IN SEMINAR VII

ABSTRACT

Since the 30s, Jacques Lacan worked with kojevean idea that desire is desire of desire: the desire of man is the desire of the Other. But when we read the Seminar VII, The ethics of psychoanalysis, we find a different theory, which gives the desire status of caused – it is das Ding, the Thing that is Cause. This paper attempts to think das Ding, as a precursor of the object a, such as the fundamental concept that will give the letter of lacanian turn in the theory of desire from the Seminar X.

Index terms: Das Ding; desire; object.

DAS DING Y LOS IMPASES DEL OBJETO: DOS FÓRMULAS DE LO DESEO EN SEMINARIO VII

RESUMEN

Desde los años 1930, Jacques Lacan trabajó con la idea kojeveana de que el deseo es el deseo del deseo: el deseo del hombre es el deseo del Otro. Pero cuando leemos el Seminario VII: la ética del psicoanálisis, nos encontramos con una teoría diferente, que da al deseo el estado de causado –es Das Ding, la Cosa que es Causa. Este trabajo intenta pensar Das Ding, como precursora del objeto a, concepto fundamental que dará el cambio en la teoría lacaniana del deseo desde el Seminario 10.

PALABRAS CLAVE: Das Ding; deseo; objeto.

REFERÊNCIAS

- Chaves, W. C. (2005). *A determinação do sujeito em Lacan: da reintrodução na psiquiatria à subversão do sujeito*. São Carlos, SP: UFSCar.
- Darriba, V. A. & Stenzel, M. (2011). O ato na adolescência como resposta à inconsistência do Outro. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 14(3), 472-484.
- Freud, S. (1996). Projeto para uma psicologia científica. In S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad. Vol. 1, pp. 335-454). Rio de Janeiro, RJ: Imago. (Trabalho original publicado em 1895)
- Garcia, L. F. B. (2013). Hipóteses sobre o ser no seminário sobre o desejo. *A peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*, 5(1), 179-186. doi: <http://dx.doi.org/10.5546/peste.v5i1.27914>
- Garcia-Roza, L. A. (2004). *Introdução à metapsicologia freudiana – volume 1: sobre as afasias e o Projeto de 1895*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Hegel, F. W. G. (1995). *Enciclopédia das ciências filosóficas (em compêndio): parte III – A filosofia do espírito*. São Paulo, SP: Loyola. (Trabalho original publicado em 1830)

Kojève, A. (2002). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro, RJ: UERJ. (Trabalho original publicado em 1947)

Lacan, J. (2002). *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação, 1958-1959*. Porto Alegre, RS: Associação Psicanalítica de Porto Alegre (circulação interna).

Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia, 1962-1963*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise, 1959-1960*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1998). A agressividade em psicanálise. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 104-126). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1966)

Le Gaufey, G. (2012). *L'objet a: approches de l'invention de Lacan*. Paris, France: Epel.

Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo*. São Paulo, SP: Ed. Unesp.

Safatle, V. (2007). *Lacan*. São Paulo, SP: Publifolha.

NOTAS

1. Texto produzido a partir de um capítulo de minha dissertação, intitulada *Despertar do real: a invenção do objeto a* (2015), defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP).
2. Trataremos os seminários de Lacan utilizando a letra S seguida do número do seminário, em algarismo romano.
3. Ver Garcia (2013).
4. Le Gaufey (2012, p. 44) parece cair nessa tentação kantiana de pensar a Coisa, ao falar em *noumenon*. Sem dúvida que se trata da mesma questão e com os mesmos

termos, mas a resposta lacaniana é, nesse ponto, inversa a kantiana.

5. É nesse sentido que podemos entender a fórmula geral da sublimação: elevar um objeto à dignidade de Coisa, ou seja, dar a um objeto qualquer do mundo do sujeito a dignidade de ser esse objeto fundamental de sua experiência, objeto causa de seu desejo.
6. Não se trata da impossível possibilidade fazer um sujeito trocar de estrutura, mas do risco de que um neurótico (afinal, a ética do “não ceder” é uma ética voltada à neurose) se permitisse perversamente fazer do outro um puro instrumento de seu desejo.

lfbotto@gmail.com
 Rua dos Miosótis, 409
 04047-030 – São Paulo – SP – Brasil.

*Recebido em maio/2015.
 Aceito em outubro/2016.*