

## A EXPERIÊNCIA DO NON-SENS EM ROQUENTIN: A NÁUSEA SOB AS LENTES DA PSICANÁLISE<sup>1</sup>

[THE EXPERIENCE OF NONSENSE IN ROQUENTIN: NÁUSEA UNDER PSYCHOANALYSIS LENSES]

Renato dos Santos \*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Brasil

**RESUMO:** O objetivo deste artigo é pensar o fenômeno da angústia, decorrente do *non-sens* conforme experienciado pelo personagem Roquentin, no livro *A Náusea*, de Sartre, buscando estabelecer uma leitura a partir de alguns conceitos da psicanálise de Freud e Lacan, dentre eles a castração, *das Ding*, real, extimidade, desejo e angústia. Ao final, esperamos traçar alguns paralelos entre a afirmação da finitude em Roquentin e a responsabilização do desejo segundo a psicanálise.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Non-sens*; Real; Angústia; Sartre; Lacan

**ABSTRACT:** The aim of this article is to think about the phenomenon of anguish, resulting from the *non-sens* as experienced by the character Roquentin, in Sartre's book *The Nausea*, seeking to establish a reading from some concepts of Freud and Lacan's psychoanalysis, among them the castration, *das Ding*, real, intimacy, desire and anguish. In the end, we hope to draw some parallels between Roquentin's affirmation of finitude and the accountability of desire according to psychoanalysis.

**KEYWORDS:** *Non-sens*; Real; Anguish; Sartre; Lacan

### INTRODUÇÃO

[...] Ao ver da ave austera e escura a soleníssima figura, / Desperta em mim um leve riso, a distrair-me de meus ais. "Sem crista embora, ó Corvo antigo e singular" – então lhe digo – "Não tens pavor. Fala comigo, alma da noite, espectro torvo!" / Qual é teu nome, ó nobre Corvo, o nome teu no inferno torvo!" / E o Corvo disse: "Nunca mais." [...] E lá ficou! Hirto, sombrio, ainda hoje o vejo, horas a fio, Sobre o alvo busto de Minerva, inerte, sempre em meus umbrais. No seu olhar medonho e enorme o anjo do mal, em sonhos, dorme, / E a luz da lâmpada, disforme, atira ao chão a sua sombra. Nela, que ondula sobre a alfombra, está minha alma; e, presa à sombra, / Não há de erguer-se, ai! nunca mais! (POE, 1999, p. 61).

No conto *O corvo*, de Edgar Allan Poe, o narrador avista uma ave que bate à sua porta tarde da noite. A ave, que é ilustrada como um corvo, quando indagada pelo narrador qual sua identidade, afirma unicamente duas palavras: “nunca mais!”. Ao longo de todo o enredo, as únicas palavras que o corvo diz são “nunca mais”,

\* *Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Brasil, e pela Universidade de Coimbra (UC), Portugal. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7526944411424050>. m@ilto: renatodossantos1@hotmail.com*

a ponto de o próprio narrador também começar a dizê-las, e, por vezes, o leitor já não saber mais quem as diz. Não queremos, aqui, fazer uma mera descrição ou análise literária deste célebre conto, mas, fundamentalmente, mostrar que o corvo representa a própria angústia desvelando ao narrador a finitude de sua existência.

A finitude é, sem dúvida, uma das questões mais caras para o existencialismo sartriano. Isso porque pensar a finitude da existência humana significa, pensar a partir de sua facticidade, ou seja, longe das concepções inatistas ou essencialistas que concebem o homem a partir de uma natureza pré-determinada, como uma essência que o precede, de modo que sua vida nada mais é do que a “atualização” daquilo que ele já é. Assim, só faz sentido falar em finitude quando concebemos a existência sob de sua encarnação no mundo, ou seja, do seu acontecimento.

## FINITUDE E *NON-SENS* EM SARTRE

Na contramão da perspectiva heideggeriana acerca do *findar* humano, Sartre irá dar uma outra conotação para o conceito de finitude, ou seja, a finitude diz respeito não apenas a morte da existência, mas, também, às limitações das possibilidades das escolhas do homem, de modo que pertencente à estrutura do Para-si. No que se refere à morte, esta se mostra, conforme Sartre (2011, p. 654), sob o domínio de um “caráter absurdo”. Para o filósofo francês, a morte possui a característica da absurdidade, pelo fato de ser uma negação da minha existência, é ela quem nega todo o projeto do Para-si.

Em Heidegger, a morte constitui uma possibilidade interna à estrutura do *Dasein*, como projeto do ente humano, de modo que a morte se converteu na mais pura possibilidade da autenticidade existencial, enquanto aceitação por parte do ser-aí de seu próprio *findar*. Assim, a morte se torna uma “morte esperada” pelo *Dasein*, ou seja, uma possibilidade que ele possui como irremissível e intransferível, e que a cada momento pode acontecer. Com isso, retira-se da morte toda sua negatividade, sua negação do projeto existencial do ser aí, precisamente porque ela mesma pertencer a este projeto. O problema desta perspectiva heideggeriana sobre a morte, segundo Sartre (2011, p. 654), é que “são concelhos mais fáceis de dar do que de seguir, não por causa de uma fragilidade natural da realidade-humana ou de um projeto originário de inautenticidade, mas sim por causa da própria morte”.

Na perspectiva sartriana, não há como pensar um “preparar-se” para a morte enquanto uma possibilidade pertencente à existência, tampouco a considerar como aquilo que nos individualiza, isto é, que ninguém pode “morrer a minha morte”. Isso porque, tal afirmação, poderia ser estendida para qualquer outra coisa que a subjetividade possa fazer, tal como a experiência do amor: ninguém pode amar por mim. Sob esse prisma, até o amor mais banal é, assim como a morte, insubstituível e impossível de transferir. Pensar a morte como aquilo que nos individualiza, que personaliza o Para-si, é outorgar à ela um peso que já advém sob a ótica de um sujeito. Conforme esclarece Sartre (2011, p. 655-656):

Não há qualquer virtude personalizadora (*personalisante*) que seja peculiar à *minha* morte. Muito pelo contrário, a morte só se torna *minha* morte caso me coloque já na perspectiva da subjetividade: é a minha subjetividade, definida pelo *cogito* pré-reflexivo, que faz da minha morte algo subjetivo insubstituível. Não é a morte que confere a meu Para-si a insubstituível ipseidade: neste caso, a morte não poderia caracterizar como *minha* morte *pelo fato de ser morte*, e, conseqüentemente, sua estrutura essencial de morte não basta para torna-la este acontecimento personalizado e qualificado que podemos *esperar*.

Deste modo, não podemos falar de “minha morte”, mas de uma morte em geral que pode, inclusive, ser transferível para o outro, uma vez que ela não nos proporciona nenhuma singularização. Isso posto, não podemos falar em “esperar a morte”, tal como falara o filósofo alemão, pois ela não faz parte de nossas possibilidades, justamente por estar fora da projeto do Para-si, com exceção, de quando se está esperando o cumprimento de uma condenação à morte, a qual possui data e horário definidos, ou, quando um paciente está em estado terminal e decidiu-se por desligar os aparelhos. Nesse sentido, há uma “espera pela morte”.

Para tanto, em Sartre, há dois sentidos do termo “esperar”, quando nos referimos à morte; trata-se dos termos “esperar” (*attendre*) e “expectar” (*s’attendre*). Enquanto o primeiro, conforme falamos anteriormente, refere-se a esperar um acontecimento que já está previsto, já o segundo, diz respeito a uma possibilidade que não se tem por definição o momento de sua realização. “Expectar”, noutros termos, é o sujeito saber que irá morrer, mas sem presumir quando e como, afinal, “o próprio da morte é que ela pode sempre surpreender antes do tempo aqueles que a esperam para tal ou qual data” (SARTRE, 2011, p. 657). Ou, ainda, como bem já afirmara Raul Seixas (1976), em sua música *Canto para a Minha Morte*: “a morte, surda, caminha ao meu lado e eu não sei em que esquina ela vai me beijar”.

A grande diferença que podemos notar entre Heidegger e Sartre no tocante a morte é a maneira pela qual ela se dá para o homem. Enquanto que para o filósofo da floresta negra a morte está dentro do projeto ontológico do ser-aí, para Sartre ela está fora, como negatividade. Conforme sintetiza Sartre (2011, p. 658), a morte como fato contingente que se manifesta no interior dos meus projetos “não pode ser captada como *minha* possibilidade, mas sim, ao contrário, como *nadificação* de todas as minhas possibilidades, *nadificação* essa que *já não mais faz parte de minhas possibilidades*”. Deste modo, a morte deixa de ser vista como uma possibilidade de não mais realizar possibilidades, mas como uma “*nadificação sempre possível de meus possíveis e que está fora de meus possíveis*” (SARTRE, 2011, p. 658).

Não é difícil de entendermos o por que a morte se caracteriza como *nadificação* absoluta para Sartre. Se tomarmos a morte sob seu aspecto contingente, como aquilo que surge inesperadamente sem que possamos saber o que e como ela é, veremos que toda sua significância, que acreditamos ter por nós mesmos, se dá necessariamente pela presença do outro, ou, pela morte do outro. Eu só posso saber que a morte existe porque eu “experimento” a morte do meu semelhante. A respeito disso, é interessante notarmos quando tentamos imaginar nossa própria morte. Em tal experiência, sempre nos imaginamos mortos a partir do olhar de um espectador, mas, nunca de nós mesmos. Freud (1996a, p. 306), no texto *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915), já afirmava que é próprio do inconsciente não se reconhecer como mortal, ele “desconhece tudo o que é negativo e toda e qualquer negação”, o que implica no não reconhecimento de “sua própria morte, pois a isso só podemos dar um conteúdo negativo”.

Neste sentido, “estar morto é ser presa dos vivos” (SARTRE, 2011, p. 666), pois, como vimos, é somente por intermédio da morte do outro que eu posso significar, assim como outros irão significar suas mortes por meio da minha. Enquanto estamos vivos sempre temos a possibilidade de descentrar o olhar do outro que tende a nos transformar em seu objeto, podemos reagir aos significantes que ele nos lança, colocando-nos encarcerados em sua rede imaginária. Possibilidade que não acontece com o mortos, daí o sentido da passagem anterior de que “estar morto é ser presa dos vivos”. Mas podemos dizer, igualmente, que, assim como a morte, o nascimento também possui esse caráter de ser presa dos vivos. Um bebê, ainda em gestação,

constitui um objeto simbólico e imaginário para os pais. É somente após seu nascimento e desenvolvimento que ele terá, diferente da morte, a possibilidade de romper os significantes que o “objetificaram”.

Com efeito, tanto o nascimento quanto a morte constituem fatos contingentes para o sujeito, na medida em que são acontecimentos que escapam da decisão do Para-si: “a morte é um puro fato, como o nascimento; chega-nos de fora e nos transforma em lado de fora puro” (SARTRE, 2011, p. 668). Para tanto, terá perdido, o sujeito, sua possibilidade de significação da sua própria morte com esta perspectiva que a coloca como fora de seu projeto existencial? Ou, ainda, terá o sujeito perdido sua dimensão de ser finitude?

A fim de solucionar estas questões, Sartre irá propor uma distinção entre a noção de morte e finitude. Não é raro cair no equívoco de compreender ambos os conceitos como sinônimos, ou, que é a morte quem outorga sentido a noção de finitude. Isso implica em conceber que a morte “assume aspecto de necessidade ontológica e que a finitude, ao contrário, toma emprestado da morte seu caráter de contingência” (SARTRE, 2011, p. 669). Em Heidegger, vimos que a morte e a finitude constituem um só sentido da expressão ontológica de ser-para-a-morte. Morte e finitude, para o *Dasein*, se equivalem e já estão precedidas em sua estrutura ontológica. Para Sartre, ao contrário, morte e finitude não são da mesma natureza. Conforme explica o filósofo:

A morte é um fato contingente que pertence à facticidade; a finitude é uma estrutura ontológica do Para-si que determine a liberdade e só existe no e pelo livre projeto do fim que anuncia a mim mesmo aquilo que sou. Dito de outro modo, a realidade humana continuaria sendo finita, ainda que fosse imortal, por que se *faz* finita ao escolher-se humana. Ser finito, com efeito, é escolher-se, ou seja, anunciar a si mesmo aquilo que se é projetando-se rumo a um possível, com exclusão dos outros (SARTRE, 2011, p. 669).

Ser finito é existir, ou seja, é estar no mundo tendo que fazer escolhas e aguentando as consequências. Mesmo se não morrêssemos, seríamos finitos, pois não teríamos uma “segunda chance”. Finitude não tem a ver, necessariamente, com a morte. Mas, pelo modo que a existência do homem é caracterizada pela liberdade de fazer suas escolhas: “portanto, o próprio ato de liberdade é assunção e criação da finitude” (SARTRE, 2011, p. 669). Assim, “se eu me faço, faço-me finito e, por esse fato, minha vida é única” (SARTRE, 2011, p. 669). Quando escolhemos algo, deixamos de escolher outras tantas coisas possíveis de serem escolhidas. Mesmo se não escolhermos o objeto B no momento e deixarmos para escolher amanhã, já não será mais o objeto B. É aí que reside nossa finitude e não, como já afirmamos, o fato de ser mortal ou imortal.

Considerando que a morte não pertence à estrutura do Para-si, ela nunca pode ser apreendida como sendo minha. Como vimos anteriormente, ela é sempre a morte do outro, mas nunca de mim mesmo. Podemos afirmar que, não morremos, precisamente pelo fato de não experimentarmos nossa própria morte. Epicuro (2002) já antecipou esta característica da morte, afirmando que enquanto estamos aqui, a morte não está, mas quando ela estiver, nós é que não estaremos. A morte não nos atinge, pois sua “aparição” nunca ocorre de maneira interna a nossos projetos, mas sempre por sua exterioridade. Assim, “a morte não é, de forma alguma, um obstáculo para meus projetos” (SARTRE, 2011, p. 671). Não há, de fato, lugar para ela na estrutura da subjetividade.

A finitude, ao contrário, está manifestada em nossas vidas. Neste momento, ao escolher certas palavras para expressar isso que quero expressar, deixei de escolher outras que, talvez, pudessem dizer até melhor do que estas. Posto isso, Sartre não

deixará de notar como a finitude nos causa um sentimento de náusea, na medida em que estamos condenados à liberdade e somos responsáveis por aquilo que fazemos de nós, através de nossas escolhas. Em seu romance de 1938, denominado *A náusea*, Sartre busca descrever o caráter angustiante da finitude e de que modo, paradoxalmente, aceitarmos nossa finitude é a única forma que podemos ter de significar nossa existência. Aliás, é por sermos finitos, e nossa existência nada mais é do que uma história de finitudes, finitude dos momentos, que podemos extrair um sentido. Segundo Sartre (2016, p. 58), numa passagem do seu primeiro romance, por meio do personagem Roquentin:

Alguma coisa começa para terminar: a aventura não se deixa prolongar; só tem sentido através de sua morte. Para essa morte, que será talvez também a minha, sou arrastado inexoravelmente. Cada instante só surge para trazer os que lhe seguem. Apego-me a cada instante com todo o meu coração: sei que é único, insubstituível – e no entanto não faria um gesto para impedi-lo de se aniquilar. Esse último minuto que passo – em Berlim, em Londres – nos braços de uma mulher que conheci na antevéspera – minuto que amo apaixonadamente, mulher que estou perto de amar – vai terminar, eu sei. Dentro em pouco partirei para outro país. Não tornarei a encontrar essa mulher, nem essa noite, nunca mais. Debruço-me sobre cada segundo, tento esgotá-lo; nada se passa que eu não capte, que não fixe para sempre em mim, nada, nem a ternura fugaz desses belos olhos, nem os ruídos das ruas, nem a claridade titubeante do amanhecer: e no entanto o minuto se esgota e não retenho, gosto que passe.

Nesta passagem, Roquentin reflete sobre sua experiência de ter encontrado uma mulher com a qual, aparentemente, se apaixonou, mas que por precisar partir terá que deixá-la. Quantos de nós já não estivemos no lugar do personagem, tendo que se despedir de um amor seja pela distância, ou porque a morte a levou. Com isso, diante da presença da finitude vemos ecoar as palavras do corvo: “nunca mais!”. A todo momento estamos diante do “nunca mais!”, a cada escolha que fazemos, a cada minuto que passa, a cada batida do coração, poderá ser o último, e de fato é. Pois é algo que nunca mais voltará. A própria pulsação do coração não é a mesma que a anterior e a que lhe sucederá, isso porque poderá ser mais fraca ou mais forte. Daí o sentido da passagem de que os momentos estão carregados de sua morte.

Apesar de a finitude nos colocar diante desta esgotabilidade dos momentos, e não deixar de nos causar náusea, é por meio dela que temos a possibilidade de extrair o sentido dos instantes, dos acontecimentos de nossa vida. Roquentin é claro em relação a isso, ao afirmar que ele se debruça sobre cada segundo, cada detalhe daquele instante, pois sabe que é finito. Noutras palavras, o ser humano só dá sentido para os momentos de sua existência porque sabe que eles não são eternos. Algo só possui sentido na medida em que a temporalidade de sua existência é finita. Se nossa existência não fosse finita, ela não teria sentido. Por isso Roquentin não deixa de afirmar que, apesar daquele minuto se esgotar, ele prefere que passe, pois somente assim aquele minuto pode figurar-se como sentido para ele.

Sendo assim, poderíamos indagar que se a finitude não concede à vida um caráter de absurdidade, uma vez que os momentos não são duradouros, que não há eternidade dos instantes, mas sempre esgotamento. Nas palavras de Roquentin: “a aventura terminou, o tempo retoma sua languidez cotidiana. Viro-me; atrás de mim aquela forma melódica mergulha inteira no passado. Diminuí, contrai-me ao declinar, agora o fim se confunde com o começo” (SARTRE, 2016, p. 58). Diante deste pêndulo que oscila entre o início e o fim dos momentos, qual, afinal, o sentido geral de ser da existência? É aqui que Sartre (2016, p. 58), nas palavras do personagem, com certa

influência nitschiana da afirmação da vida, conclui:

Acompanhando com o olhar esse ponto dourado, penso que aceitaria – ainda que tivesse estado ameaçado de morte, ou tivesse perdido um amigo, uma fortuna – reviver tudo na mesma circunstância, de cabo a rabo. Mas uma aventura não recomeça, nem se prolonga.

Afirmar a vida, noutras palavras, é afirmar sua finitude. É compreender que os momentos só possuem sentido por não serem eternos. É assumir, igualmente, a náusea que deriva de nossa liberdade para fazer escolhas. Náusea que “me concede uma trégua curta. Mas sei que voltará: é meu estado normal” (SARTRE, 2016, p. 209), justamente por estarmos sempre condenados a escolher e aguentar as consequências, mesmo sabendo que tais escolhas são finitas. A náusea é próprio da existência humana, não há existência sem náusea. Assim, para fazermos novamente menção ao conto *O corvo*, afirmar a vida seria encarar o corvo de frente – enquanto náusea –, e assumir o sentido das palavras que dele emanam, isto é, “nunca mais!

### O SUJEITO COMO FALTA-A-SER EM LACAN

O que gostaríamos de trazer para discussão nesta segunda parte de nossa reflexão é problematizar, a partir da psicanálise de Freud e Lacan, a gênese da finitude e, por conseguinte, da náusea ou angústia, experienciada por Roquentin e por todo sujeito desejante. Noutros termos, trata-se de tentar entender a questão do “por que”, afinal, somos sujeitos atravessados por uma falta constitutiva, estrutural, e por que temos angústia. Pensamos que uma incursão por alguns conceitos da psicanálise poderá nos ajudar a entender um pouco melhor nossa própria constituição como sujeitos.

Heidegger já afirmou que o ente humano é o único que existe, não pelo fato de ele ser capaz de pensar, de ter racionalidade, mas por conseguir ter consciência de sua própria falta, de sua própria condição de ser finito. Na introdução da preleção *O que é metafísica?* (1929), o filósofo nos esclarece de que modo se configura a existência do homem. Para o autor (1979, p. 59), a palavra “existência” designa exclusivamente o modo de ser “daquele ente que está aberto para a abertura do ser, na qual se situa, enquanto a sustenta”. Esta abertura ontológica é o que nos permite afirmar que somente o homem é dotado de existência. Ademais, conforme acrescenta Heidegger (1979, p. 59):

Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: “o homem existe” de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irrealis e apenas uma aparência ou a representação do homem. A frase o “homem existe” significa: o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser.

Existir é defrontar-se com a insistência da pergunta pelo sentido do ser, o qual se desvela ao ente humano por sua estrutura de abertura ontológica. É isso que nos caracteriza enquanto entes dotados de existência. Esta estrutura ontológica que é a abertura, nos parece cumprir a função de sustentação do sujeito humano como ser-aí no mundo como sujeito de desejo. Lacan nesta via cunhou a ideia de sujeito-falta-a-ser, para denotar precisamente a ideia de que o sujeito é aquele que somente pode desejar, criar, elaborar, questionar sua própria existência porque é incompleto, faltoso. Mas de onde vem esta falta? É hora de falarmos sobre como se constitui o sujeito segundo a

psicanálise.

Para Lacan, o sujeito se constitui por meio da entrada no campo do simbólico, isto é, pela alienação da linguagem do Outro: “o sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante. Mas por este fato mesmo, isto – que antes não era nada senão sujeito por vir – se coagula em significante” (LACAN, 2008a, p. 194). A criança não consegue discernir, por exemplo, o que é a fome. Somente com a concessão de significantes por parte do Outro é que ela poderá compreender o que é a fome. O Outro, assim, é o tesouro do significante, é “o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito” (LACAN, 2008a, p. 200). Disso decorre a alienação do sujeito ao Outro, por uma forma de “assujeitamento sincrônico a esse campo do Outro” (LACAN, 2008a, p. 184).

Entretanto, ao mesmo tempo que o sujeito encontra no Outro um lugar necessário para constituir-se enquanto tal, para poder significar, o que prefigura de início a alienação, também ele descobre que esse Outro não dá conta de tamponar algo que ficou de fora do simbólico quando de sua entrada na cadeia significante. Segundo Dor (1990, p. 107), “a relação do sujeito com seu próprio discurso sustenta-se, portanto, em um efeito singular: o sujeito só está ali *presentificado* ao preço de mostrar-se *ausente em seu ser*”. É como se o Outro não conseguisse ser para o sujeito algo que pudesse figurar-se como uma completude, precisamente porque, conforme Lacan (2008a, p. 209):

Uma falta é, pelo sujeito, encontrada no Outro, na intimação mesma que faz o Outro por seu discurso. Nos intervalos do discurso do Outro, surge na experiência da criança o seguinte, que é radicalmente destacável – ele *me diz isso, mas o que é que ele quer?* Nesse intervalo cortando os significantes, que faz parte da estrutura mesma do significante, está a morada do que, em outros registros de meu desenvolvimento, chamei de metonímia. É de lá que se inclina, é lá que desliza, é lá que foge como o furão, o que chamamos desejo. O desejo do Outro é apreendido pelo sujeito naquilo que não cola, nas faltas do discurso do Outro, e todos os *por-quês?* da criança testemunham menos de uma avidez da razão das coisas do que constituem uma colocação em prova do adulto, um *por que será que você me diz isso?* será sempre re-suscitado de seu fundo, que é o enigma do desejo do adulto.

Tem-se, aqui, a experiência de uma cisão da alienação do sujeito ao Outro, pois se o Outro também é atravessado por uma falta, ele não pode ser para o sujeito uma plenitude de sentido: “o sujeito traz a resposta da falta antecedente de seu próprio desaparecimento, que ele vem aqui situar no ponto da falta percebida no Outro” (LACAN, 2008a, p. 210). O sujeito percebe que o Outro não consegue dar uma resposta que seja de uma ordem de coincidência plena com o seu ser. Por isso, segundo Lacan (2008a, p. 201):

Duas faltas aqui se recobrem. Uma é da alçada do defeito central em torno do qual gira a dialética do advento do sujeito a seu próprio ser em relação ao Outro – pelo fato de que o sujeito depende do significante e de que o significante está primeiro no campo do Outro. Esta falta vem retomar a outra, que é a falta real, anterior, a situar no advento do vivo, quer dizer, na reprodução sexuada. A falta real é o que o vivo perde, de sua parte de vivo, ao se reproduzir pela via sexuada. Esta falta é real, porque ela se reporta a algo de real que é o que o vivo, por ser sujeito ao sexo, caiu sob o golpe da morte individual.

A falta real refere-se ao ser do indivíduo humano que se perdeu quando ele se tornou sujeito, ou seja, quando adentrou à linguagem, à cadeia significante. Isso que se

perde fica fora da possibilidade de apreensão do sujeito, não há um significante que consiga dar conta dessa Coisa. Muitas vezes compreende-se ilusoriamente que a parte para sempre perdida é passível de ser encontrada no outro, como se o outro fosse o correspondente disso que me falta. É aí onde nasce a possibilidade de *separação* do sujeito em relação ao grande Outro, pois se na alienação ele buscava uma sorte de significação plena de sua existência, agora ele percebe que o Outro é também faltoso e o sujeito passa estabelecer com o Outro uma relação de “falta-a-ser”. Segundo Colette Soler (1997, p. 63), “o Outro implicado na separação não é o Outro implicado na alienação. É um outro aspecto do Outro, não o Outro cheio de significantes, mas ao contrário, um Outro a que falta alguma coisa”.

A falta que o sujeito experimenta no Outro é, na verdade, a falta dele mesmo, a falta de seu próprio ser, que ele perdeu para entrar no campo da linguagem, quer dizer, para ser sujeito. Ele precisou perder seu ser para poder fazer parte da dimensão da cultura, para compartilhar de uma comunidade intersubjetiva. Ocorre que esta falta de ser faz com que o sujeito passe sua vida procurando algum significante que consiga lhe proporcionar esse gozo pleno. Lacan denominou a falta pelo termo *objeto a*.

O objeto *a* é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão. Isso vale como símbolo da falta, quer dizer, do falo, não como tal, mas como fazendo falta. É então preciso que isso seja um objeto - primeiramente, separável - e depois, tendo alguma relação com a falta (LACAN, 2008a, p. 104-105).

Este objeto que foi perdido pelo sujeito é o que institui a falta e, concomitantemente, o desejo na dimensão simbólica. O indivíduo humano somente se constituiu como sujeito com o preço de ter perdido seu ser. Condição esta que o fez ser sujeito de desejo, de um movimento incessante de algo que ele perdeu e que jamais encontrará. Mas é justamente isso que o torna e o caracteriza como sujeito, não está em jogo aqui o fato de algum dia reencontrar este objeto perdido – uma vez que seria a morte do sujeito –, mas esta busca infinita. Para Lacan (2008a, p. 176), objeto pequeno *a* é apenas “a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo”.

No *Seminário VII*, que versa sobre a ética da psicanálise, Lacan utiliza-se da noção de *extimidade* para se referir aquilo que retorna para o sujeito como algo estranho, revelando sua inessencialidade, mais exatamente a sua perda primitiva, ou seja, seu ser: “pode ser que aquilo que descrevemos como sendo esse lugar central, essa exterioridade íntima, essa extimidade, que é a Coisa, esclareça para nós o que resta ainda como questão, ou até mesmo como mistério” (LACAN, 1991, p. 173). Trata-se, noutros termos, daquilo que proporcionaria para o sujeito um gozo absoluto e que ficou de fora da possibilidade de ter acesso pelo simbólico e pelo imaginário.

Com efeito, o que nos interessa destacar, neste ponto, é que essa Coisa, o *das Ding*, tem a característica de ser algo estranho para o sujeito, algo que na verdade prefigura sua essencialidade perdida para sempre quando adentrou à cultura. Conforme comenta Marcos Müller (2012, p. 23-24), é como se “quanto mais o sujeito tenta resgatar a ‘si-mesmo’, buscando a verdade de sua conduta, mais se depara com o fato de que o ‘si-mesmo’ é algo outro”. Daí a proposição de Rimbaud (2006, p. 155), segundo a qual o “Eu é um outro”, o que significa dizer que quanto mais o sujeito busca a verdade de si mesmo, percebe que ele é um outro. Isso que escapa da apreensão de um significante que o sujeito pudesse encontrar no grande Outro, retorna para ele do exterior como um mal-estar, causando-lhe angústia. Mas o que é que retorna? Isso mesmo que ele perdeu, algo de si mesmo que ficou de fora e que volta para si

quebrando a consistência simbólico-imaginária de sua identidade. É neste ponto onde vemos o sujeito destituir-se de sua centralidade e emergir o real de seu ser.

Ocorre lembrarmos que o contexto em que o psicanalista desenvolve seu *Seminário XI* é, justamente, após sua desvinculação da SFP (*Sociedade Francesa de Psicanálise*), dentre os motivos, conforme bem comenta Marcos Müller (2015), estava o fato de os psicanalistas membros da associação não fazerem jus ao método psicanalítico no que diz respeito ao tratamento clínico, ficando presos numa espécie de psicologismo egóico. Na verdade, o que interessava a Lacan, neste momento, era pensar a possibilidade de uma destituição subjetiva do sujeito, favorecendo uma práxis clínica que colocasse em xeque as fantasias e as amarras repressoras da cultura. Se Freud encontrava na sublimação para o trabalho e produção cultural a via para se lidar com as pulsões sexuais, Lacan abria espaço para um sujeito que fosse capaz de conviver com a angústia provocada pela pulsão de morte.

Para Lacan (2008a, p. 76), o “olhar só se nos apresenta na forma de uma estranha contingência, simbólica do que encontramos no horizonte e como ponto de chegada de nossa experiência, isto é, a falta constitutiva da angústia da castração”. O olhar enquanto contingente não está submetido a dependência do olhar do sujeito para o seu aparecimento. É por esta razão, aliás, que a manifestação do olhar estrangeiro causa, para os sujeitos neuróticos, angústia, uma vez que “o olhar pode conter em si mesmo o objeto *a*” (LACAN, 2008a, p. 80), isto é, o objeto causa de desejo, ou se preferir o objeto que representa a falta-a-ser do sujeito. Segundo Quinet (1997, p. 159), “o sujeito de Lacan é definido como falta-a-ser; o olhar-como-objeto *a* é o seu ser. Assim, determinamos o sujeito como falta-a-ser. O objeto *a* é um ser a que falta consistência, um ser que não podemos capturar ou ver, mas que é, ainda assim, um ser”.

Como sabemos, para ingressar no campo do simbólico, o indivíduo necessariamente precisa passar pelo que a psicanálise denominou de complexo de castração. A grosso modo, trata-se da privação do sujeito de ter acesso ao gozo absoluto. A pulsão escópica, enquanto representante da falta deflagrada pelo complexo de castração, é o signo que exprime ao sujeito a angústia diante desta recordação primitiva, isto é, que ele é castrado.

Na medida em que o olhar, enquanto objeto *a*, pode vir a simbolizar a falta central expressa no fenômeno da castração, e que ele é objeto *a* reduzido, por sua natureza, a uma função punctiforme, evanescente – ele deixa o sujeito na ignorância do que há para além da aparência – essa ignorância tão característica de todo o progresso do pensamento nessa via constituída pela pesquisa filosófica (LACAN, 2008a, p. 80).

Segundo Lacan, o sujeito jamais consegue encontrar uma plenitude de sua identidade<sup>2</sup>. No texto *Kant com Sade*, o psicanalista nos diz que a identidade do sujeito se funda numa “não-reciprocidade absoluta” (LACAN, 1998a, p. 785). O que torna compreensível que o sujeito reencontre no olhar isto que para ele se apresenta como sendo da ordem do impossível, ou do real, que resiste a apreensão significante: “uma vez que o sujeito tenta acomodar-se a esse olhar, ele se torna, esse olhar, esse objeto punctiforme, esse ponto de ser evanescente, com o qual o sujeito confunde seu próprio desfalecimento” (LACAN, 2008a, p. 86). Isto que permanece do lado de fora da cadeia significante, qual o olhar, prefigura-se como “inapreensível” (LACAN, 2008a, p. 86).

Numa outra passagem do *Seminário XI*, Lacan (2008a, p. 181) define o sujeito como um aparelho que é atravessado por uma lacuna: “e é na lacuna que o sujeito instaura a função de um certo objeto, enquanto objeto perdido. É o estatuto do objeto *a* enquanto presente na pulsão”. O sujeito assim tomado como cindido, é atravessado por

um real pulsional, que na via escópica se mostra pelo olhar. Conforme adiantamos anteriormente, o sujeito em Lacan pode ser compreendido como descentrado, destituído de uma completude fantasmática. O que vemos desenhar-se nessas linhas é a imagem de um sujeito que, desde seu surgimento, é atingido por uma queda, uma perda de seu ser. Tendo definido o olhar como objeto *a* que representa a falta, a falta-a-ser do sujeito, a Coisa perdida, importa descrevermos mais detalhadamente a experiência do sujeito em relação a este olhar que se apresenta a ele causando-lhe angústia. Mas por que, afinal, o olhar nos causa angústia? O que, de fato, ele nos representa que pode ser assim tão aterrorizante?

No *Seminário X*, que versa sobre a angústia, Lacan (2005, p. 98) afirma que na base de toda manifestação da angústia encontra-se a presença do olhar e, uma vez que o olhar representa no nível escópico o objeto *a*, a manifestação mais flagrante deste objeto é “a angústia”. A angústia, continua Lacan, é o sinal “de certos momentos dessa relação” do sujeito com o objeto *a*, ou, noutros termos, com o olhar, o real pulsional que o atinge. É interessante lembrarmos que, no *Seminário X*, o psicanalista descreve a manifestação da angústia no sujeito, quando do contato com o objeto perdido, retomando o conceito de *Unheimlich*<sup>3</sup> de Freud, presente no texto de 1919, sob o título de *Das Unheimliche*.

Neste texto, o pai da psicanálise traz à tona a experiência do sujeito frente a algo que lhe é, a um só tempo, familiar e estranho. O estranho diz respeito “aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar” (FREUD, 1996b, p. 238). Ou seja:

Esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo da repressão. Essa referência ao fator da repressão permite-nos, ademais, compreender a definição de Schelling do estranho como algo que deveria ter permanecido oculto mas veio à luz (FREUD, 1996b, p. 258).

É interessante lembrar que Freud utiliza-se do conto *O homem da areia*, de Hoffmann, o qual retrata a experiência de Natanael sobre ter o olhos roubados. Não é nossa intenção aqui detalhar tal conto, tampouco o referido texto de Freud. Interessamos pontuar que em tal texto e com referência ao conto de Hoffmann, Freud alia a experiência do infamilar ao complexo de castração. Ter “os olhos roubados” (FREUD, 1996b, p. 248) remete ao fato do sujeito ter sido castrado, ou seja, “a ansiedade em relação aos próprios olhos, o medo de ficar cego, é muitas vezes um substituto do temor de ser castrado” (FREUD, 1996b, p. 248).

Segundo Quinet (2004, p. 91), “a angústia ocular aí se manifesta pelo aparecimento do homem da areia como um substituto paterno por quem o sujeito teme ser castrado a cada vez que se encontra em uma situação erótica”. Temos agora a possibilidade de responder as questões que nosso escrito nos impôs anteriormente, quais sejam, o por que o olhar nos causa angústia, bem como o que ele nos representa enquanto sujeitos. A partir das considerações do texto de Freud – e retomado por Lacan –, podemos afirmar que a experiência de estranhamento (*Unheimlichkeit*) desencadeada por algo exterior faz o sujeito recordar do momento em que foi castrado, causando-lhe, inevitavelmente, angústia. França (1997, p. 77) afirma que este momento corresponde a “uma experiência de indeterminação que representa, no campo do Outro, o traumático da constituição do sujeito”.

Convém destacarmos o termo “traumático” neste contexto, pois ele descreve bem a entrada do ser vivo<sup>4</sup> na cadeia significante, (de)limitando, assim, o campo em que o sujeito virá se constituir, isto é, a partir da alienação ao Outro. É neste momento

em que o ser vivo tem seus olhos arrancados, condição necessária para ele ser sujeito. O *Unheimlich*, nesse sentido, são os olhos desse animal, desse ser vivo, que foram esfacelados para que ele pudesse participar da comunidade humana; é o seu ser que foi perdido, aquela Coisa (*das Ding*), que ficou fora de sua estrutura. A questão é que, não obstante tenha ficado de fora, ele retorna<sup>5</sup> para o sujeito como uma “assombração”, os olhos que um dia foram deste sujeito – quando ele era apenas um ser vivo – retornam para ele de forma ativa, os olhos que outrora ele se utilizava para olhar enquanto algo que fazia parte de seu ser, agora olham para ele. Fato que pode ser ilustrado nas belas palavras poéticas de Kolody (1997, p. 74), a saber: “quem é essa que me olha de tão longe, com olhos que foram meus?”.

A fim de verticalizar com melhor êxito o conceito de *das Ding* freudiano, convém retomarmos o *Seminário VII* de Lacan. Penso que, a partir de algumas passagens deste seminário, poderemos esclarecer de que modo o sujeito é fundamentalmente atravessado pelo real, por algo estranho (*Unheimlich*) que fura a consistência de sua identidade. Neste texto, Lacan (1991, p. 68) afirma que “o *Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*”. Logo em seguida, acrescenta que o *Ding*, além de figurar-se como estranho, pode também “ser hostil num dado momento” (LACAN, 1991, p. 69). Assim, a Coisa tem essa característica de estranho, assustador, um resto que ficou de fora do sujeito, ficou no real: “*Das Ding* é originalmente o que chamamos de o fora-do-significado” (LACAN, 1991, p. 71).

No entanto, cumpre observar o paradoxo que caracteriza o *das Ding*, ou seja, ao mesmo tempo em que ele é aquilo de mais íntimo do sujeito, é também o que há de mais externo, o impossível de simbolização<sup>6</sup>.

Trata-se desse interior excluído que, para retomarmos os próprios termos do *Entwurf*, é, deste modo, excluído no interior. No interior de quê? De algo que se articula, mui precisamente nesse momento, como o *Real-Ich* que quer dizer, então, o real derradeiro da organização psíquica, real concebido como hipotético, no sentido em que ele é suposto necessariamente *Lust-Ich* (LACAN, 1991, p. 128).

É nesta direção que podemos retomar a noção de *extimidade*, conceito utilizado por Lacan, pela primeira vez<sup>7</sup>, em seu *Seminário VII* de 1958, tendo por finalidade descrever o *das Ding*. Este conceito esclarece de maneira precisa a ambiguidade fundamental que atravessa a subjetividade humana: interno e o externo, o familiar e o estranho, o íntimo e o êxtimo. Segundo Miller (2010, p. 13), “o êxtimo é o que está mais próximo, o mais interior, sem deixar de ser exterior”. O conceito de extimidade nos indica que o mais íntimo, na verdade, “está no exterior, que é como um corpo estranho” (MILLER, 2010, p. 14).

No texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde de Freud*, publicado nos *Escritos*, Lacan alude a noção de uma exterioridade do humano que revela algo de si mesmo, de uma intimidade que é êxtima: “a excentricidade radical de si em si mesmo com que o homem é confrontado” (LACAN, 1998b, p. 528); uma “heteronomia radical” (LACAN, 1998b, p. 528), uma alteridade radical, qual o real, que desvela a rachadura do sujeito. Por isso, Miller (2010, p. 17) nos lembra que a extimidade tem uma característica de ser “uma fratura constitutiva da intimidade”. A menção a Rimbaud (2006, p. 155) se faz interessante aqui novamente, para nos lembrar de que o “Eu é um outro”. Nesta direção, Lacan (1998b, p. 528) questiona: “Qual é, pois, esse outro a quem sou mais apegado do que a mim, já que, no seio mais consentido de minha identidade comigo mesmo, é ele que me agita?”.

No âmago do mais íntimo o sujeito descobre uma outra coisa, algo mais, um excesso, uma alteridade radical. Mas esta alteridade, com observa Seganfredo e Chatelard (2014, p. 63), “o falante tem certa dificuldade para aceitar a extimidade como algo seu, pois se revela como o elemento do real que traz consigo as marcas do horror”. Horror que se manifesta, por exemplo, via o olhar estrangeiro, o olhar de meu semelhante que possui uma territorialidade estrangeira, implicando para o sujeito sua destituição, seu descentramento face ao inominável, ao que escapa de sua significação, e que retorna para ele sob o aspecto de algo angustiante. Eis a emergência do real, do *non-sens*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Roquentin vivencia o que na psicanálise podemos chamar de encontro com o real da castração, com a falta-a-ser constitutiva de seu estatuto de ser sujeito. Em nossa leitura, a despeito das diferenças que existem entre Sartre e a psicanálise de Freud e Lacan, quando buscamos falar de um sujeito que tem sua existência situada, concreta, não se pode deixar de considerar que este sujeito está perpassado pelas contingências desta mesma existência. O *non-sens* nada mais é do que uma expressão desta contingência, na medida mesma em que nossa vida não tem só sentido por si, e por isso buscamos construir, a partir da entrada no simbólico, algum significante que tenta nos fornecer algum suporte de sentido para nossa vida.

Muito embora, como sabemos, estes significantes sempre escapam, se esgotam, são imbuídos de finitude. Roquentin sabe bem disso. Ele vive isso na “pele”, pois cada escolha que ele faz, a cada lugar que ele frequenta somente abre ainda mais um horizonte de ausência inesgotável. De fato, a falta é intransponível e, por isso mesmo, ela é o que nos faz ser sujeitos desejantes, sem o que simplesmente não existiríamos enquanto singularidades. O paradoxo consiste no fato de que só podemos existir, desejar, se formos “não-todo”, incompletos, falta-a-ser.

A máxima sartriana de que a existência precede a essência pode ser interpretada no sentido de que a “essência” nunca pode ser dada, pois ela pressupõe a completude, e a completude, podemos dizer, é a morte do sujeito de desejo. Um sujeito completo é um sujeito morto, e nisto tanto Sartre quanto Lacan estariam de acordo. Por mais nauseante a incompletude da existência, pior ainda seria se a falta faltasse, pois não existiria sequer possibilidade de fazermos escolhas, de sermos livres para desejar, de sermos outros e sermos nós mesmos, mas sempre enquanto sujeitos atravessados por um negativo, um *non-sens*, ou parafraseando Drummond, “sempre no meu sempre a mesma ausência”.

## REFERÊNCIAS

- DIAS, S. *Paixões do ser: uma captura monstruosa*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.
- DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. 2. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- EPICURO. *Carta sobre a Felicidade*. São Paulo: UNESP, 2002.
- FRANÇA, M. I. *Psicanálise, estética e ética do desejo*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- FREUD, S. (1915). Reflexões para os tempos de guerra e morte. In: FREUD, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, v. XIV, 1996a.
- FREUD, S. O estranho (1919). In: FREUD, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira* (Vol. XVII). Rio de Janeiro: Imago, 1996b.
- HEIDEGGER, M. Que é metafísica? In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*.

- São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KOLOUDY, H. *Sinfonia da vida*. Curitiba: D.E.L., 1997.
- LACAN, J. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*, 1959-1960. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- LACAN, J. Kant com Sade. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro, Zahar. 1998a. p. 776-803.
- LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde de Freud. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro, Zahar. 1998b. p. 496-533.
- LACAN, J. *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- LACAN, J. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.
- LACAN, J. *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.
- MILLER, J-A. *Extimidad*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- MÜLLER, M. J. Merleau-Ponty e Lacan: A respeito do estranho. *Revista Adverbium*, Campinas, v. 3, n. 1, p. 3-17, jan./jun., 2008.
- LACAN, J. Esquize e pulsão: o olhar segundo Merleau-Ponty. In: CAMINHA, I. O. (Org.). *Merleau-Ponty em João Pessoa*. João Pessoa: UFPB, 2012. p. 19-38.
- LACAN, J. A esquize do olho e do olhar na arte: Lacan leitor de Merleau-Ponty. *Revista Sofia*, Vitória, v. 4, n. 2, p. 393-406, ago./dez., 2015.
- POE, E. A. *Poemas e ensaios*. 3. ed. São Paulo: Globo, 1999.
- QUEIROZ, E. F. A trama do olhar. *Latin American Journal of Fundamental Psychopathology Online*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 89-100, nov. 2005.
- QUINET, A. O olhar como um objeto. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Orgs.). *Para Ler o Seminário 11*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 155-163.
- QUINET, A. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.
- RIMBAUD, A. Carta a George Izambard. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. *Alea: Estudos Neolatinos [online]*, Rio de Janeiro, v. 08, n. 01, p. 154-163, jan./jun., 2006.
- SARTRE, J. P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- SARTRE, J. P. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- SANTOS, R. O estranho familiar (*Un-heimlich*), ou a questão da alteridade em Freud e Merleau-Ponty. In: SANTOS, R.; GUTELVIL, L. (Org.). *Ontologia, Política e Psicanálise: Discursos Acerca da Alteridade*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 463-483.
- SEIXAS, R. *Canto para minha morte*. Composição Raul Seixas e Paulo Coelho. Álbum Há 10 mil anos atrás. Ano de lançamento: 1976. Gravadora Philips/Universal Music. Faixa 1, tempo 3:52.
- SEGANFREDO, G. F. C.; CHATELARD, D. S. *Das Ding*: o mais primitivo dos êxtimos. *Cad. psicanal.*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 30, p. 61-70, jun. 2014.
- SOLER, C. O sujeito e o Outro II. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Orgs.). *Para Ler o Seminário 11*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 58-67.

## NOTAS

- 1 Este texto foi elaborado pela ocasião de minha participação, como ministrante, no *Minicurso Sartre: Perspectivas FiloLiterárias*, dentro da programação do XXIV Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste. Registro aqui o meu sincero agradecimento ao Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, pelo convite em participar do Minicurso e neste Dossiê Especial sobre Sartre.
- 2 “O sujeito, mais ou menos reconhecível, está em algum lugar, esquizado, dividido, habitualmente duplo, em sua relação a esse objeto que o mais frequentemente não mostra mais seu verdadeiro rosto” (LACAN, 2008a, p. 181).
- 3 Em outro texto, escrevi sobre o conceito de *Unheimlich*, de Freud, aproximando com a noção de “outrem”, de Merleau-Ponty. A respeito disso, conferir: O estranho familiar (*Un-heimlich*), ou a questão da alteridade em Freud e Merleau-Ponty. In: SANTOS, R.;

GUTELVIL, L. (Org.). *Ontologia, Política e Psicanálise: discursos acerca da alteridade*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 463-483.

- 4 Ainda no texto de 1919, Freud afirma que alguns neuróticos do sexo masculino dizem sentirem algo de estranho quando se aproximam do órgão genital feminino, o que é compressivo, pois, conforme a interpretação do pai da psicanálise, esta “é a entrada para o antigo *Heim* [lar] de todos os seres humanos, para o lugar onde cada um de nós viveu certa vez, no princípio. Há um gracejo que diz ‘O amor é a saudade de casa’; e sempre que um homem sonha com um lugar ou um país e diz para si mesmo, enquanto ainda está sonhando: ‘este lugar é-me familiar, estive aqui antes’, podemos interpretar o lugar como sendo os genitais da sua mãe ou o seu corpo”. Nesse caso, também, o *unheimlich* é o que uma vez foi *heimisch*, familiar; o prefixo ‘un’ [‘in-’] é o sinal da repressão (FREUD, 1996, p. 262). Noutras palavras, o que se apresenta como estranho para o sujeito é, na verdade, aquilo que lhe pertencia, algo dele mesmo.
- 5 Importante salientar que somente é possível retornar porque a estrutura do sujeito é aberta, não consegue esgotar este buraco. Sobre isso, vejamos a passagem do livro *Paixões do ser*, de Sandra dias: “Essa falta, esse furo, lugar do objeto sexual que traria satisfação plena, a *Coisa* freudiana, é originária porque sempre esteve lá. O encontro contingente com a perda, esse furo, necessita ser integrado a um modo estrutural, sem o que não se saberia dessa falta, já que na dimensão do real puro nada falta. É a ordem simbólica como correlata da Pulsão de Morte que inscreve na experiência humana a fundação da falta. O simbólico vem para tapar o furo, mas, como é uma estrutura aberta, furada, acaba por marcar o furo e não tapá-lo. O real é isso, o que não se pode tocar, o que é impossível, inapreensível, aquilo em que, ao se pegar, se encontra a paz, mas ao preço do encontro com a morte” (DIAS, 1998, p. 109).
- 6 Numa outra passagem do *Seminário VII*, Lacan busca definir o lugar em que situa-se o *das Ding*: “Basta inscrevê-lo desta forma neste quadro, colocando *das Ding* no centro, e em volta o mundo subjetivo do inconsciente organizado em relações significantes, para vocês verem a dificuldade de sua representação topológica. Pois esse *das Ding* está justamente no centro, no sentido de estar excluído. Quer dizer que, na realidade, ele deve ser estabelecido como exterior, esse *das Ding*, esse Outro pré-histórico impossível de esquecer, do qual Freud afirma a necessidade da posição primeira sob a forma de alguma coisa que é *entfremdet*, alheia a mim, embora esteja no âmago desse eu, alguma coisa que, no nível do inconsciente, só uma representação representa (LACAN, 1991, p. 91-92).
- 7 No *Seminário XVI*, *De um Outro ao Outro*, Lacan retoma a noção de extimidade para descrever o furo da estrutura e o lugar do objeto *a*. Conforme o psicanalista, o objeto *a* “está num lugar que podemos designar pelo termo *êxtimo*, conjugando o íntimo com a exterioridade radical. [...] o objeto *a* é êxtimo” (LACAN, 2008b, p. 241).