

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Instituto de Psicologia  
Doutorado em Teoria Psicanalítica

**DA FALTA À PERDA: A TAREFA ANALÍTICA**

**Jorge Luís Gonçalves dos Santos**

Rio de Janeiro

2013



UFRJ

# DA FALTA À PERDA: A TAREFA ANALÍTICA

Jorge Luís Gonçalves dos Santos

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em teoria Psicanalítica.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Fernanda Costa-Moura

Rio de Janeiro

Fevereiro de 2013

# DA FALTA À PERDA: A TAREFA ANALÍTICA

JORGE LUÍS GONÇALVES DOS SANTOS

Orientadora: Fernanda Theophilo da Costa-Moura

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em teoria Psicanalítica.

## BANCA EXAMINADORA:

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Fernanda Theophilo da Costa-Moura  
Orientadora - Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Roberto Pires Calazans Matos  
Universidade Federal de São João Del Rei

---

Prof. Dr. Ricardo de Sá  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Angélica Bastos de Freitas Grimberg  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Anna Carolina Lo Bianco Clementino  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro  
Fevereiro 2013

Santos, Jorge Luís Gonçalves dos.

Da falta à perda: a tarefa analítica/ Jorge Luís Gonçalves dos

Santos. Rio de Janeiro: UFRJ/ IP, 2013.

342 f.; 29,7 cm.

Orientadora: Fernanda Teophilo da Costa-Moura

Tese (Doutorado) – UFRJ/IP/Programa de Pós-Graduação em  
Teoria Psicanalítica, 2013.

Ao meu pai; o homem que me  
ensinou a fazer palavras cruzadas.

**Canto de Ossanha (1966)**  
Vinicius de Moraes e Toquinho

O homem que diz "dou"/ Não dá!  
Porque quem dá mesmo/Não diz!  
O homem que diz "vou"/ Não vai!  
Porque quando foi/ Já não quis!  
O homem que diz "sou"/ Não é!  
Porque quem é mesmo "é"/ Não sou!  
O homem que diz "tou"/ Não tá  
Porque ninguém tá/Quando quer

Coitado do homem que cai  
No canto de Ossanha/ Traidor!  
Coitado do homem que vai  
Atrás de mandinga de amor...

Vai! Vai! Vai! Vai!/ Não Vou!  
Vai! Vai! Vai! Vai!/ Não Vou!  
Vai! Vai! Vai! Vai!/ Não Vou!  
Vai! Vai! Vai! Vai!/ Não Vou!...

Que eu não sou ninguém de ir em  
conversa de esquecer/ A tristeza de um  
amor/ Que passou / Não! Eu só vou se  
for prá ver uma estrela/ aparecer/ Na  
manhã de um novo amor...

Amigo sinhô/ Saravá/ Xangô me mandou  
lhe dizer/ Se é canto de Ossanha/ Não  
vá!/ Que muito vai se arrepender/  
Pergunte pr'o seu Orixá  
O amor só é bom se doer /Pergunte pr'o  
seu Orixá/O amor só é bom se doer...

## AGRADECIMENTOS

À Fernanda Costa-Moura, por aceitar a lançar-se comigo ao trabalho e por ter possibilitado a abertura de tantos caminhos desde que cheguei ao Rio de Janeiro.

Aos membros da Banca examinadora:

À Anna Carolina Lo Bianco, pela delicadeza com que me acompanha desde meu ingresso na Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica e por me colocar questões, sem quais, essa tese não seria possível.

À Angélica Bastos, pela disponibilidade com que aceitou participar do processo em que essa tese foi realizada, por me acolher tão gentilmente em suas aulas e oferecer o espaço para que surgissem as minhas inquietações com o problema dos limites da interpretação em psicanálise.

Ao Ricardo de Sá, pela seriedade e parceria no trabalho com os estagiários da Rede de Saúde Mental de Niterói.

Ao Roberto Calazans, por acolher minha demanda de trabalho, propiciar meu primeiro encontro com a psicanálise e pelo decisivo convite que um dia fez para que eu voltasse ao percurso que já havia iniciado.

Aos membros e participantes do Tempo Freudiano Associação Psicanalítica. Em especial, ao Antonio Carlos Rocha, pela firme direção que conduz minha formação; ao Eduardo Rocha, por me ensinar o limite no qual se faz a clínica e por ter atravessado comigo a leitura do seminário de Lacan *O ato analítico*; à Ingrid Vorsatz e Sylvia Morard, que também me acompanharam na leitura desse seminário, no ano de 2009. Em todos os cantos dessa tese há efeitos de minha inscrição nessa instituição.

À Raquel Soares, com quem compartilho vivamente os impasses da clínica.

À Jamille, por ter vivido comigo a escrita dessa tese e por viver comigo ali onde algo não se inscreve.

Ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, pelo lugar que ofereceu ao meu trabalho nesses últimos anos.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

## RESUMO

SANTOS, Jorge Luís Gonçalves dos. **Da falta à perda: a tarefa analítica**. Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia. Rio de Janeiro, 2013.

O trabalho aborda a passagem da falta à perda do objeto, no percurso denominado por Lacan (1967-8) como “a tarefa analítica”. Trata-se de examinar quais são os limites da análise diante da demanda de cura que o neurótico endereça ao analista, uma vez que a descoberta freudiana apontou as satisfações pulsionais que o sintoma representa, e das quais Lacan demarcou sua presença real e encadeamento simbólico. Partindo do exame da determinação significativa do sujeito e da montagem pulsional, discerne-se a dimensão da falta de objeto último para o desejo, aberta pela castração, que institui o estatuto da demanda no campo do sujeito. Na medida em que o registro da demanda, em lugar de implicar a existência de um objeto que a satisfaça, reenvia o sujeito à metonímia significativa que é sempre incessante como tal, observa-se que a circunscrição da operação da castração definida somente em referência ao registro da falta oblitera qualquer saída efetiva para o impasse com que Freud se deparou na análise da neurose sob a forma do “rochedo da castração”. Delimita-se assim a operação de extração e perda do objeto *a*, como o ato que possibilita cernir, e ir além, da impossibilidade de transposição do rochedo da castração enquanto limite. Para abordá-lo discute-se o problema do limite da interpretação e a noção freudiana de “regressão pulsional” com base na análise realizada por Lacan dos significantes acéfalos da gramática pulsional, a fim de localizar a perda implicada no objeto, como um momento lógico anterior à falta sintomática do mesmo. Expõe-se, por fim, a castração como limite colocado em cada demanda, em cada modalidade de satisfação pulsional, ao examinar o ato de perda e cessão do objeto *a* no que Lacan denomina a “regressão analítica”, bem como no que é apresentado no tetraedro balizador da análise, construído no seminário *O ato psicanalítico* (1967-8). O que aí se representa podendo aparecer ao final como sendo da ordem de uma balança que se abre para o sujeito como passagem ética da falta à perda, na medida mesmo e na vigência dos limites constitutivos do processo analítico.

Palavras-chave: psicanálise; ato; objeto *a*; castração.

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2013

## ABSTRACT

SANTOS, Jorge Luís Gonçalves dos. **From lack to loss: the analytical task.** Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia. Rio de Janeiro, 2013.

This paper discusses the passage from the lack to the loss of the object during the route Lacan (1967-8) coined as the “analytical task”. It examines what the limits of the therapy are upon the demand of healing that the neurotic addresses to the analyst, once the Freudian findings indicated the pulsional satisfactions that the symptom represents, and from which Lacan distanced its real presence in the symbolic thread. Based on the examination of the subject’s significant determination and from the pulsional mounting, one can discern the dimension of the lack for the ultimate object to desire, opened by castration, establishing the status of the demand in the field of the subject. As the record of the demand, rather than imply the existence of an object that satisfies, resubmits the subject to significant metonymy that is always unceasing as such, it is observed that the boundaries of the operation of castration defined only in reference to the record of the lack, obliterates any effective output to the impasse with which Freud encountered in the analysis of neurosis in the form of the "bedrock of castration". The operation of extraction and loss of object *a* is then delimited as the act that allows the screening, and go beyond the impossibility of transposition of the bedrock of castration as a limit. To approach this matter, this paper also discusses the problem of the limit of interpretation and the Freudian notion of "pulsional regression" based on the analysis performed by Lacan of the acephalous signifiers of pulsional grammar in order to locate the loss implied in the object, such as a logical moment preceding its symptomatic lack. Finally, castration is shown as a limit placed on each demand, on each modality of pulsional satisfaction when the act of loss and transfer of object *a* is examined, in what Lacan calls the "analytic regression", as well as on what is presented in the analysis reference tetrahedron, built in the seminar *The psychoanalytic act* (1967-8). What is represented here and likely to appear at the end as being the order of a see-saw that opens up to the subject as an ethical passing from lack to loss, in its own measure, and in the validity of the constituent limits during the analytical process.

Keywords: psychoanalysis; act; object *a*; castration.

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2013

## Sumário

<b>Resumo</b>	<b>p. viii</b>
<b>Abstract</b>	<b>p. ix</b>
<b>Introdução</b>	<b>p. 1</b>
1. Os impasses da análise em Freud	p. 3
1.1 A resistência, a fantasia e o paradoxo dos sonhos de angústia	p. 3
1.2 Além do princípio de prazer	p. 7
1.3 A pulsão de morte	p. 13
1.4 O masoquismo estrutural como um limite para o tratamento	p. 18
2. A falta e a perda	p. 22
3. A tarefa analítica	p. 26
4. Limite da análise, não o fim	p. 27
5. Plano dos capítulos	p. 30
<b>Capítulo I - O sentido e a <i>Bedeutung</i> na determinação do sujeito</b>	<b>p. 37</b>
1. A determinação do sujeito pelo significante	p. 38
1.1 Reminiscências	p. 38
1.2 O sonho como um rébus	p. 42
1.3 O sujeito como efeito do significante	p. 47
2. A <i>Bedeutung</i> fálica	p. 50
2.1 O sentido sexual	p. 50
2.2 A <i>Bedeutung</i>	p. 57
3. ‘Signorelli’	p. 68
<b>Capítulo II - Os limites da interpretação</b>	<b>p. 77</b>
1. A estrutura significante e a satisfação	p. 78
1.1 O tortuoso caminho da publicação de <i>Os limites da interpretabilidade</i>	p. 78
1.2 As relações entre os significantes	p. 82

1.3 A utilidade e o ganho de prazer	p. 85
1.4 O sonho: o inquieto guardião do sono	p. 87
1.5 A função do <i>Vorstellungsrepräsentanz</i>	p. 91
1.6 O sentido infinito e o limite do <i>non-sense</i> significante	p. 97
2. O sonho da ‘Injeção de Irma’	p. 102
2.1 ‘Aterrado’, uma nova nuance de terror	p. 102
2.2 O contexto do sonho	p. 105
2.3 A seringa estava suja	p. 107
3. A falta e a perda na interpretação	p. 118

### **Capítulo III - A satisfação paradoxal da pulsão** **p. 121**

1. As pulsões	p. 123
1.1 Desespecificação pulsional	p. 126
2. O objeto intransitivo da demanda	p. 136
3. <i>Das Ding</i>	p. 143

### **Capítulo IV - A regressão pulsional: a falta imaginária e a perda real** **p. 158**

1. O conceito de <i>Versagung</i> e de regressão pulsional na obra de Freud	p. 161
1.1 A tradução de <i>Versagung</i>	p. 161
1.2 A <i>Versagung</i> segundo Freud	p. 165
1.3 O movimento regressivo da pulsão em Freud	p. 170
2. A <i>Versagung</i> e a regressão pulsional na dialética simbólica	p. 172
2.1 Primeiro tempo da <i>Versagung</i> : o agente simbólico e o objeto real	p. 172
2.2 Segundo tempo da <i>Versagung</i> : o agente real e o objeto simbólico	p. 176
2.3 Terceiro tempo da <i>Versagung</i> : a regressão pulsional	p. 178
3. O complexo de Édipo	p. 180
3.1 A relação entre o falo e a <i>Versagung</i>	p. 180
3.2 A articulação do falo em Freud	p. 183
3.3 O primeiro tempo do Édipo	p. 185
3.4 O segundo tempo do Édipo	p. 193
3.4.1 A castração, a frustração e a privação	p. 194
3.5 O terceiro tempo do Édipo	p. 197

4. A metáfora paterna	p. 201
-----------------------	--------

---

<b>Capítulo V - A regressão analítica e o problema do limite da análise</b>	<b>p. 207</b>
---	---------------

1. O movimento regressivo da pulsão na análise	p. 210
--	--------

1.1 A fixação pulsional	p. 210
-------------------------	--------

1.2 A regressão analítica	p. 213
---------------------------	--------

2. Uma tarefa ética	p. 216
---------------------	--------

3. O objeto <i>a</i>	p. 220
----------------------	--------

3.1 Constituição circular do objeto <i>a</i>	p. 225
--	--------

3.1.1 As cinco formas do objeto <i>a</i>	p. 226
--	--------

4. O rochedo de castração como o limite da análise	p. 236
--	--------

---

<b>Capítulo VI - Do (-φ) ao <i>a</i>: o tetraedro da operação analítica</b>	<b>p. 240</b>
---	---------------

1. A alienação	p. 242
----------------	--------

1.1 O <i>vel</i> alienante entre o ser e o sentido	p. 242
--	--------

1.2 Uma nova operação lógica: ‘ou eu não penso ou eu não sou’	p. 248
---	--------

2. O inconsciente e o isso	p. 253
----------------------------	--------

2.1 O ‘eu’ com um lugar no discurso	p. 253
-------------------------------------	--------

2.3 O isso como ‘não-eu’	p. 258
--------------------------	--------

3. A lógica do tetraedro	p. 262
--------------------------	--------

3.1 O grupo de Klein	p. 262
----------------------	--------

3.2 No início era o ato	p. 273
-------------------------	--------

3.3 As duas faltas	p. 277
--------------------	--------

3.4 A separação	p. 282
-----------------	--------

3.5 A passagem das faltas à perda na tarefa analítica	p. 284
---	--------

3.6 A transferência	p. 290
---------------------	--------

3.6.1 mas...‘quem o sabia’	p. 290
----------------------------	--------

3.6.2 Sujeito suposto saber	p. 291
-----------------------------	--------

3.6.3 O resto da análise	p. 294
--------------------------	--------

4. “Re-ato	p. 298
------------	--------

---

<b>Conclusão</b>	<b>p. 301</b>
------------------	---------------

---

<b>Anexo: Apresentação para defesa da tese em 22/02/2013</b>	<b>p. 308</b>
--	---------------

---

<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>p. 319</b>
-----------------------------------	---------------

---

### **Lista das Figuras e Tabelas**

#### **Capítulo I - O sentido e a *Bedeutung* na determinação do sujeito**

---

Figura 1.1	p. 64
Figura 1.2	p. 65

---

#### **Capítulo II - Os limites da interpretação**

---

Figura 2.1	p. 115
------------	--------

---

#### **Capítulo IV - A regressão pulsional: a falta imaginária e a perda real**

---

Figura 3.1	p. 196
Figura 3.2	p. 203
Figura 3.3	p. 205

---

#### **Capítulo V - A regressão analítica e o problema do limite da análise**

---

Figura 4.1	p. 225
------------	--------

---

#### **Capítulo VI - Do (- $\phi$ ) ao $a$ : o tetraedro da operação analítica**

---

Figura 5.1	p. 245
Figura 5.2	p. 246
Tabela 1.1	p. 248
Tabela 1.2	p. 249
Figura 5.3	p. 249
Tabela 1.3	p. 250
Figura 5.4	p. 250
Tabela 1.4	p. 252
Figura 5.5	p. 252
Figura 5.6	p. 261
Figura 5.7	p. 263
Figura 5.8	p. 265
Figura 5.9	p. 266
Tabela 1.5	p. 269
Tabela 1.6	p. 269
Figura 5.10	p. 274
Figura 5.10	p. 281

---

# Da falta à perda: o limite da tarefa analítica

## Introdução

Pois veja só que coisa mais insignificante você me considera! Em mim você quer tocar; pretende conhecer demais os meus registros; pensa poder dedilhar o coração do meu mistério. Se acha capaz de me fazer, da nota mais baixa ao topo da escala. Há muita música, uma voz excelente, neste pequeno instrumento, e você é incapaz de fazê-lo falar. Pelo sangue de Cristo!, acha que eu sou mais fácil de tocar do que uma flauta? Pode me chamar do instrumento que quiser – pode me dedilhar quanto quiser, que não vai me arrancar o menor som...[Hamlet, Ato III, Cena 2] (SHAKESPEARE, 1602/1984, *apud* FREUD, 1905a/1996, p. 248).

Freud, ao escrever *Análise terminável e interminável*<sup>1</sup> (1937/1996) depois de quarenta anos dedicados à prática que fundou, em lugar de enumerar as vantagens e as possibilidades abertas pela psicanálise ou de simplesmente perguntar sobre o percurso que o paciente deve transpor durante o tratamento, dedica-se aos limites colocados para a análise. Desse modo, ao contrário do que se poderia supor, Freud preocupa-se com o que obstaculiza o tratamento, o que impede tanto o analista, quanto os pacientes de obterem a cura da neurose.

Para cernir esse obstáculo, Freud declara que uma análise não ocorre sem que dois temas se destaquem de maneira peculiar nas associações dos pacientes: trata-se de algo que não apenas assume diferentes formas de expressão no homem e na mulher, mas que está justamente ligado à questão da diferença sexual. A afirmação de Freud é

---

<sup>1</sup> Lacan (1957-8/1999, p.465) declara que a tradução adequada para o título desse artigo, *Die endliche und die unendliche Analyse* em alemão (FREUD/1937), é *Análise finita e infinita*. A tradução das obras completas de Sigmund Freud publicada pela *Amorrotu editores* (FREUD, 1991), apesar de apresentar o artigo como *Análisis terminable e interminable*, não obstante, chega a apontar para a possibilidade de traduzi-lo como *El análisis finito y el análisis infinito* (1937/1991, p. 219). Como utilizamos, nessa tese, a *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (FREUD, 1996) como referência, manteremos o título do artigo tal como proposto por sua tradução (Cf. nota de rodapé número 6, localizada nessa introdução).

que há a um ponto em que a análise esbarra na reivindicação das mulheres pelo falo e no temor dos homens em assumir uma posição passiva ou feminina em relação aos outros homens. Em outras palavras, os esforços do analista parecem se repetir inutilmente diante da posição que homens e mulheres tomam em relação ao complexo de castração.

Não se pode dizer, no entanto, que esta foi a primeira vez que Freud se preocupou com a questão dos limites colocados para a psicanálise. O abandono da técnica da hipnose, a descoberta das fantasias que sustentam as cenas da sedução traumática, bem como a formulação dos limites da interpretação, são as respostas de Freud ao que se impôs para ele como um limite. Do mesmo modo, ao apresentar a incidência da compulsão à repetição e da pulsão de morte, e, ainda, ao dizer da incidência do supereu e da reação terapêutica negativa pela qual o neurótico se aferra em sua doença, também Freud não aborda outra coisa senão os impasses que se apresentam à clínica psicanalítica.

Não obstante, o legado de Freud em relação a esses impasses não é uma fórmula que nos permita resolvê-los de uma vez por todas, no sentido de anular o que se coloca como um limite. Trata-se de demarcar, ao contrário, que a neurose se funda em uma satisfação paradoxal, ou seja, que algo na neurose se satisfaz à custa do mais intenso sofrimento. Desse modo, não só é preciso delimitar a função pela qual a neurose obtém a satisfação, mas também é necessário perguntar como tratar de um sujeito que demanda a cura, ao mesmo tempo em que encontra sua felicidade nessa satisfação paradoxal (LACAN, 1973/2003, p. 524). Diante de tal paradoxo, o que a experiência freudiana revela é que não há como sobrepujar esse limite em nome de qualquer pretensão curativa. Ao contrário, a psicanálise deve incluir em sua operação o que surge como um impasse para o tratamento.

## 1. Os impasses da análise em Freud

### 1.1 - A resistência, a fantasia e o paradoxo dos sonhos de angústia

O abandono da hipnose e do método catártico de Breuer (BREUER e FREUD, 1893-5/1996) em favor da associação livre ocorreu na medida em que Freud deparou-se com o fato de que a formação dos sintomas não se resolvia no empenho de tornar consciente o recalado. Foi, portanto, desde muito cedo que Freud notou que o trabalho de reunir, reconstruir e comunicar ao paciente os processos mentais que haviam permanecido inconscientes desde a ocasião da formação dos sintomas<sup>2</sup>, não impedia que outras formações sintomáticas ressurgissem derivadas do recalque. Ao invés de retomar as lembranças de acontecimentos que ficaram hiantes na história do paciente, Freud mostra que “a tarefa do terapeuta está em superar, através de seu trabalho psíquico, essa resistência à associação”<sup>3</sup> (BREUER e FREUD, 1895[1893-5]/1996, p. 284).

Ao reconhecer a incidência da resistência psíquica em relação ao que permanece inconsciente, Freud declara que o analista deve ocupar-se com a resistência a ser sobrepujada no trabalho da rememoração. Assim, a resistência não só passa a estar incluída no trabalho do clínico, como é o que se coloca como um limite para o tratamento. Não basta descobrir os segredos do paciente, obter sua confissão ou uma

---

<sup>2</sup> Influenciados pelo trabalho do médico francês Jean-Martin Charcot, que mostrava que a gênese dos sintomas se determinava pelas circunstâncias de um trauma, Freud e Breuer fizeram uma analogia entre a histeria e a neurose traumática, partindo do princípio de que toda histeria é traumática. É por isso que, em um primeiro momento, os sintomas neuróticos foram considerados provenientes da ausência de uma resposta efetiva diante de uma situação que, desse modo, tornava-se traumática (BREUER e FREUD, 1893[1893-5]/1996, p. 43-4). Esse assunto será tratado no primeiro capítulo dessa tese.

<sup>3</sup> É interessante Freud sublinhar que o trabalho psíquico de superação da resistência *é um trabalho psíquico do analista*. Freud é claro: “por meio de meu trabalho psíquico, eu tinha de superar uma força psíquica nos pacientes que se opunha a que as representações patogênicas se tornassem conscientes (fossem lembradas)” (FREUD, 1895[1893-5]/1996, p. 283). Não é o analisante que tem que se esforçar para superar aquilo que nele se opõe a tornar-se consciente. Uma vez que há algo no próprio discurso que evita que tudo seja reduzido à própria cadeia discursiva, ao analista não é permitido precipitar-se em ideais sobre aquilo que o paciente deveria saber. Não há como impor ao sujeito o que vai de encontro à resistência. Essa é uma maneira de se considerar a afirmação de Lacan de que “não existe na análise outra resistência senão a do analista” (LACAN, 1954a/1998, p. 378).

confidência sobre o que permanece oculto. É preciso demarcar que a resistência é aquilo que, na fala, impede o surgimento do recalçado, e que faz com que “os doentes se [aferrem] a sua doença, chegando em função disso a lutar contra sua própria recuperação” (FREUD, 1905a/1996, p. 247).

O tratamento psicanalítico, portanto, não se restringe a tornar consciente o que permanece sob o recalque, ou seja, não é uma atividade inteiramente voltada ao preenchimento das lacunas da memória. Ao contrário, o analista deve levar em conta que o obstáculo colocado para sua tarefa é que não há apenas um “não saber” envolvido nos sintomas, mas também um “não querer saber” (BREUER e FREUD, 1895[1893-5]/1996, p. 284), isto é, que há um trabalho incessante do neurótico para que as representações psíquicas inconscientes permaneçam recalçadas, e, por conseguinte, para que o sofrimento perdure.

Algo de semelhante ocorreu com a teoria da sedução traumática. Se, em um primeiro momento, Freud concluiu que a origem dos sintomas consistia no recalçamento de experiências sexuais vividas passivamente nos primeiros anos da infância, logo observou que trazer à tona as cenas de sedução recalçadas não implicava na cura da neurose. E isso em razão de notar que os relatos da cena de sedução traumática se relacionavam a uma fantasia impregnada de desejo<sup>4</sup> (1906[1905]/1996, p.261).

---

<sup>4</sup> Segue o trecho que Freud escreve no artigo *Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses* (1906[1905]/1996), sobre a mudança de ponto de vista acerca das cenas da sedução traumática: “Esse mesmo esclarecimento, que corrigiu o mais importante de meus erros iniciais, também tomou necessário modificar a concepção do mecanismo dos sintomas histéricos. Estes já não apareciam como derivados diretos das lembranças recalçadas das experiências infantis, havendo antes, entre os sintomas e as impressões infantis, a interposição das fantasias (ficções mnêmicas) do paciente (produzidas, em sua maior parte, durante os anos da puberdade), que, de um lado, tinham-se construído a partir das lembranças infantis e com base nelas, e, de outro, eram diretamente transformadas nos sintomas. Somente com a introdução do elemento das fantasias histéricas é que se tornaram inteligíveis a textura da neurose e seu vínculo com a vida do enfermo; evidenciou-se também uma analogia realmente espantosa entre essas fantasias inconscientes dos histéricos e as criações imaginárias que, na paranóia, tornam-se conscientes

Foi assim que Freud (1950 [1897]/1996, p.309) declarou não mais acreditar em sua neurótica, ou seja, na crença de que a neurose decorria de uma experiência de sedução traumática, e, nesse mesmo movimento, cerniu o impasse que as cenas de abusos sexuais acarretam para a neurose: tais cenas são formas de sustentação do desejo sob o enquadre da fantasia. Suspendendo qualquer redução da fala ao sentido de uma realidade objetiva, constituída *a priori*, e remetendo a fala do neurótico ao campo discursivo em que é gerida, Freud delimitou a estranha e bizarra maneira dos sujeitos se reportarem àquele que se dispôs a ouvi-los: contando que foram abusados sexualmente, quando, na realidade, isso não necessariamente havia ocorrido.

A partir do momento em que Freud vislumbra a incidência da fantasia nas cenas de sedução, o impasse que surge é como tratar daquele que sustenta um desejo ao colocar-se como vítima de um abuso sexual (FREUD, 1906/1996, p. 260-1). Já que não se trata do paciente “saber” do desejo que esse relato veicula, como operar a desconstrução da fantasia onde o neurótico submete-se a uma cena de violência sexual? O limite que a fantasia de sedução atualiza não é, portanto, outra coisa senão a evidência da estrutura pela qual o masoquismo se apresenta na neurose.

Quanto à interpretação dos sonhos, podemos cernir o impasse com que Freud se deparou por duas vias convergentes: a questão dos sonhos de angústia e a impossibilidade de se alcançar a interpretação integral de um sonho.

Freud, em *A interpretação dos sonhos* (1900/1996), após afirmar que a significação dos sonhos refere-se à realização de um desejo recalcado, pergunta como alguns sonhos produzem a sensação de pesar ou desprazer, ou seja, “como podem os sonhos aflitivos e os sonhos de angústia ser realizações de desejos?” (FREUD 1900/1996, p. 170). Apoiando-se na hipótese da operação de duas instâncias psíquicas

---

como delírios. Depois dessa correção, os ‘traumas sexuais infantis’ foram substituídos, em certo sentido, pelo ‘infantilismo da sexualidade’” (Freud, 1906[1905]/1996, p.261).

no funcionamento psíquico, afirma os sonhos de angústia através de um conflito, na formulação de algo que é penoso para uma instância e que, ao mesmo tempo, realiza um desejo por parte de outra<sup>5</sup> (FREUD, 1900/1996, p. 179-80).

Nessa perspectiva, o desprazer gerado por um sonho não se opõe ao desejo, mas sustenta-o sob a forma de um paradoxo. A angústia é o que demarca a afetação do sujeito pelo desejo, de forma que não há contradição no fato de que “um processo psíquico gerador de angústia possa, ainda assim, constituir a realização de um desejo” (FREUD, 1900/1996, p. 608). O impasse que permanece, no entanto, é o seguinte: “não há dúvida de que uma realização de desejo deve trazer prazer, mas surge então a questão: ‘Para quem?’” (FREUD, 1900/1996, p. 609). A realização do desejo não exclui que o sonho seja vivido da maneira mais hostil, implicando, portanto, a questão do que é que aí se satisfaz.

Por outro lado, não é sem a relação do desejo com os sonhos de angústia que Freud (1900/1996, p. 556, 1926[1925]/1996, p. 143) responde negativamente à questão de se é possível interpretar todos os sonhos ou se um sonho pode ser completamente interpretado. Em outras palavras, em *A Interpretação dos sonhos* (1900/1996), Freud não apenas descreve os mecanismos simbólicos através dos quais o desejo é veiculado em um sonho, como mostra a impossibilidade de coligir todos os sentidos produzidos pelas representações inconscientes. É o que proporá também no ensaio chamado *Os limites da interpretabilidade* (FREUD, 1925/1997) que, junto com mais dois artigos,

---

<sup>5</sup> A título de nota, é importante observar que em *Inibição, sintoma e angústia* (FREUD, 1926[1925]/1996), ao considerar que a angústia é produzida pela instância do eu (FREUD, 1926[1925]/1996, p. 112), Freud abandona a concepção de angústia tal como descrita em *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1996). Até então, Freud postulava que os impulsos pulsionais tornavam-se angustiantes através do recalque, de modo que a angústia era tomada como uma transformação da libido pertencente ao impulso sexual. No entanto, a partir de 1926, Freud passa a localizar a angústia em um instante logicamente anterior ao mecanismo do recalque, afirmando que é por serem angustiantes ao eu que os impulsos libidinais são recalcados, ou seja, é “a angústia (...) põe o recalque em movimento” (FREUD, 1926[1925]/1996, p. 112).

formam o conjunto chamado *Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo* (1925a/1996)<sup>6</sup>.

O que Freud percebeu é que, por mais que se interprete um sonho e se note as diversas sobredeterminações nele existentes, jamais será possível forjar a totalidade de seu discurso. O sonho é, portanto, calcado no não-sentido, no que escapa à palavra, naquilo para o que não há representação (FREUD, 1900/1996, p.608). Dessa maneira, há algo no texto do sonho que implica o *fading* do sujeito e, conseqüentemente, a angústia, justamente por não haver nesse texto o que poderia representá-lo (Cf. LACAN, 1962-3/2005, p. 178).

## **1.2 - Além do princípio de prazer**

O que se apresenta como um limite para a representação será firmemente isolado quando, em 1914, Freud (1914a/1996) evidencia os motivos do tratamento psicanalítico ser incapaz de mitigar o sofrimento neurótico pela reconstrução do que permanece recalado. Em referência ao que posteriormente definiria como “compulsão à repetição”, Freud observa que nem tudo que pertence ao recalado é passível de rememoração. Surge à luz, então, o fato de que “o paciente não recorda, em geral, nada do que esqueceu e recalcou, senão que o atua. Não o reproduz como recordação senão como ação; o repete, sem saber, desde logo, que o faz”<sup>7</sup> (FREUD, 1914/1991, p. 151-2, 1914a/1996, p.165, tradução nossa).

---

<sup>6</sup> O ensaio *Os limites da interpretabilidade* (FREUD, 1925/1997) será tema do terceiro capítulo dessa tese.

<sup>7</sup> Como referência bibliográfica das citações concernentes aos trabalhos de Freud, utilizamos a *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (FREUD, 1996), da Imago Editora, uma vez que, por enquanto, são as únicas obras completas de Freud inteiramente disponíveis em português. A referência principal dessa tese é, portanto, a Edição da Imago Editora; salvos os casos específicos em que as *Obras Completas – Sigmund Freud* (FREUD, 1991), traduzida por José Luis Etcheverry, Amorrortu Editores, proporcionarem uma maior precisão ao texto freudiano (em função de provir de uma tradução direta do alemão [o que não ocorre com a versão da Imago Editora, estabelecida a

É assim que a análise exclui de seu âmbito, de uma vez por todas, a busca por uma articulação simbólica oculta, passando a se ater à relação na qual a repetição, pelas vias da transferência e com uma “exatidão indesejada” (FREUD, 1920a/1996, p. 29), implica a falta de artifícios simbólicos para rememorar o que é inconsciente.

Por exemplo, o paciente não diz que recorda que costumava ser desafiador e crítico em relação à autoridade dos pais; em vez disso, comporta-se dessa maneira com o médico. Não se recorda de como chegou a um impotente e desesperado impasse em suas pesquisas sexuais infantis; mas produz uma massa de sonhos e associações confusas, queixa-se de que não consegue ter sucesso em nada e assevera estar fadado a nunca levar a cabo o que empreende. Não se recorda de ter-se envergonhado intensamente de certas atividades sexuais e de ter tido medo de elas serem descobertas; mas demonstra achar-se envergonhado do tratamento que agora empreendeu e tenta escondê-lo de todos. E assim por diante (FREUD, 1914a/1996, p.165-6).

A resistência, sob esse prisma, deixa de se relacionar com o que se furta da consciência para tornar-se a própria repetição em ato (LACAN, 1964/1998, p. 53). Dito de outro modo, ao invés de recordar, o paciente repete sob as condições da resistência e “quanto maior a resistência, mais extensivamente a atuação (repetição) substituirá o recordar” (FREUD, 1914a/1996, p.165).

Desse modo, as cenas da sedução traumática, que guiaram a clínica nos primórdios da psicanálise, ganham outro matiz no momento em que Freud (1920a/1996, p.24, Cf. LACAN, 1964/1998, p.53) indaga os motivos que levam os sujeitos a sonharem repetitivamente com uma situação traumática vivenciada em um campo de concentração, um acidente de carro, ou, por exemplo, em um ato de violência sexual. Como se observa, a questão sobre a satisfação produzida pelos sonhos de angústia (1900/1996) é aqui recolocada: se Freud trabalhou duas décadas orientado pelas bases

---

partir da tradução em inglês da obra de Freud]). Nesses casos, as citações serão produzidas por traduções livres do texto em espanhol e poderão ser localizadas após cada citação, onde se encontrarão as referências bibliográficas de ambas as edições. Além disso, quando houver a necessidade de nos referirmos aos termos da língua alemã, usados por Freud, apontaremos a referência da bibliografia consultada.

do princípio do prazer, que lugar dar à repetição de algo que aponta para a vivência de um intenso sofrimento?

Freud edificou o princípio do prazer como uma tendência que opera no sentido de reduzir ou, pelo menos, manter constante a quantidade de excitação presente no aparelho psíquico. Segundo o princípio do prazer, o aparelho psíquico evita qualquer incremento de excitação ao conservar em sua visada a obtenção de prazer (FREUD, 1911a/1996, p. 238, 1920a/1996, p.18). Sendo assim, qual é o interesse de fundamentar a economia psíquica sob o domínio do princípio do prazer, se o que chega ao psicanalista, na maioria das vezes, é um paciente queixando-se de um sofrimento psíquico intenso?

Em uma primeira aproximação, o princípio do prazer é a forma que Freud encontrou para afirmar que uma satisfação se faz presente na experiência mais angustiante, no sintoma mais paralisante, no ato falho mais inusitado. Dessa maneira, colocar o inconsciente em função do princípio de prazer é considerar que algo se realiza como prazer independente do paciente saber disso ou reclamar por felicidade (FREUD, 1900/1996, p. 176, 179-80). Como Freud descreve no final do primeiro capítulo de *Além do princípio do prazer*, “todo desprazer neurótico é dessa índole, um prazer que não pode ser sentido enquanto tal” (FREUD, 1920/1991, p. 10-12, 1920a/1996, p. 21, tradução nossa).

Em 1920, porém, a preocupação de Freud é com as circunstâncias em que uma repetição se impõe aos pacientes sem que o princípio do prazer pareça nelas exercer a menor influência. Sonhos traumáticos, jogos infantis onde se encena a perda de um objeto, atuações em que os pacientes recriam situações de vergonha e humilhação, ou seja, experiências que desde sempre acarretaram sofrimento, sensações desagradáveis e um desprazer intenso, são compulsivamente repetidas sem qualquer menção ao

princípio do prazer (FREUD, 1920a/1996, p. 46). Tendo em vista esse problema, Freud afirma que

[...] O fato novo e assombroso que agora devemos descrever é que a compulsão à repetição faz o retorno também de vivências passadas que não contêm possibilidade alguma de prazer, que tampouco naquele momento puderam ser satisfações, nem sequer as moções pulsionais recalçadas desde então (FREUD, 1920/1991, p. 20, 1920a/1996, p. 31, tradução nossa).

O que Freud observa é que, sob a égide da compulsão à repetição, experiências que não são e nem jamais foram prazerosas são intensamente revividas pelos pacientes. Experiências que estão relacionadas ao fato de que, a partir de certo ponto, os pacientes são incapazes de recordar e, ao invés de fazê-lo, atuam. De modo que a introdução do além do princípio do prazer recoloca o problema do sujeito e da direção clínica do tratamento psicanalítico em um campo onde o encadeamento das representações está suspenso.

O que Freud demarca é uma defasagem ineliminável entre o campo simbólico e o que se situa além do princípio do prazer, de modo a não ser possível estabelecer entre ambos uma correlação estrita. Afirmar a incidência de algo que não é inteiramente subsumido pela rememoração implica a impossibilidade de se dizer **sobre** aquilo que se articula para além das representações simbólicas. A operação de que se trata, no entanto, não é a de preterir o simbólico sob o pretexto de um indizível. O inexprimível, o inefável, o indizível, não há outra razão de considerá-los senão a partir do que se demonstra como a estrutura da fala (LACAN, 1957-8/1999, p. 158). De outra forma, por que considerar a fala a partir do que não se pode dizer?

É com a problemática clínica trazida pela compulsão à repetição que ganha peso a declaração de Lacan de que a fala instaura uma ordem passível de ser articulada (LACAN, 1957/1998, p. 501-6, 1957-8/1999, p. 159). A fala – considerada como uma

amarração significativa – demonstra um mais além que, apesar de não se reduzir a qualquer significado, não pode ser encontrado em outro lugar senão na fala mesma.

Nessa direção, o dispositivo analítico está constrangido pela compulsão à repetição a não se pautar na revelação do que não pode ser falado, na desconsideração do campo simbólico em favor de um além do princípio do prazer, tampouco no consentimento de que o silêncio impere sobre o que não pode ser dito<sup>8</sup>.

O além do princípio do prazer apresenta-se simbolicamente estruturado, ou seja, o que está para além da cadeia significativa não é o que **não se articula**; ao contrário, como Lacan enuncia, “o que está mais além *se articula*” (LACAN, 1957-8/1999, p. 159, grifos do texto estabelecido). Dito de outro modo, mesmo que o simbólico produza um excesso impossível de ser integralizado, o mais além da cadeia significativa delimita-se nela mesma. E a incidência desse excesso está justamente na insistência, no movimento repetitivo da compulsão, no ponto em que a cadeia significativa não suporta qualquer significação (Cf. LACAN, 1957/1998, p. 506).

Lacan ressalta que a descoberta da função da repetição em Freud indica a relação estrutural entre o real e o pensamento – o real como o que retorna sempre ao mesmo lugar, ali onde o pensamento não o reencontra (LACAN, 1964/1998, p. 52). O real, portanto, não é contínuo ao pensamento. Por um lado, há o que insiste no campo da representação e que Lacan chama de *autômaton*, resgatando o termo usado por Aristóteles em sua pesquisa sobre a causa (LACAN, 1964/1998, p. 54). Mas não é em torno do *autômaton*, da insistência dos signos comandados pelo princípio do prazer, que gira a busca de Freud. A Freud interessa, sobretudo, as circunstâncias capazes de fazer

---

<sup>8</sup> Tal como o fez Ludwig Wittgenstein, ao resumir o sentido de seu tratado lógico-filosófico com seguintes palavras: “em geral o que pode ser dito, o pode ser claramente, mas o que não se pode falar *deve-se calar*.” (1921/1968, p. 53). Wittgenstein declara só se interessar por aquilo que está no interior da linguagem, considerando um absurdo qualquer coisa que se situe para além de seus limites.

com que o princípio do prazer não se estabeleça (FREUD, 1920a/1996, p. 19). Dessa maneira, Lacan conclui que Freud se ocupa com o que vige para além do *autômaton*, a *tiquê* – outro termo aristotélico retomado por Lacan – a repetição como o encontro com o real. Assim, a compulsão à repetição, sob a perspectiva da *tiquê*, demarca o inapreensível de um real que surpreende a dinâmica simbólica sempre no mesmo lugar.

Desse modo, Lacan declara que o pensamento e, por conseguinte, tudo aquilo que pode ser simbolicamente resgatado pela lembrança, “tudo isso só marcha até um certo limite, que se chama o real” (LACAN, 1964/1998, p. 51), de forma que “um pensamento adequado enquanto pensamento, no nível em que estamos, evita sempre – ainda que para se reencontrar em tudo – a mesma coisa” (LACAN, 1964/1998, p. 51-2). Assim é que, no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1998), Lacan define o real como o registro em torno do qual se estabelece a repetição, um limite para o qual a representação se dirige sem jamais alcançá-lo.

A compulsão à repetição coloca-se, então, como um impasse quando considerada a partir das dificuldades que acarreta para o tratamento analítico. Freud, na escuta dos pacientes em análise, isto é, sob a transferência, assevera que há algo no neurótico que o impele a repetir as situações dolorosas de sua vida:

[...] Os neuróticos repetem na transferência todas essas ocasiões indesejadas e essas situações afetivas dolorosas, reanimando-as com grande habilidade. Se empenham por interromper o tratamento quando este encontra-se incompleto, sabem como fazer para se sentirem mais uma vez humilhados e desprezados, forçam o médico a lhes dirigir palavras duras e a tratá-los friamente, encontram os objetos apropriados para seus ciúmes [...]. Nada disso jamais produziu prazer; e se acreditaria que hoje produziria um desprazer menor se emergisse como lembrança ou em sonhos, em vez de se configurar em uma nova vivência. Trata-se, desde então, da ação das pulsões que estavam destinadas a conduzir à satisfação; mas já naquele momento não a produziram, senão que unicamente ocasionaram desprazer. Essa experiência se fez em vão. Apesar de tudo, ela é repetida, uma compulsão se esforça para isso (FREUD, 1920/1991, p. 21, 1920a/1996, p. 32, tradução nossa).

Ainda mais assombroso do que a repetição incessante do que não retorna simbolicamente é a constatação freudiana de que o real acossa o sujeito sob a forma de um desprazer. Por que aquilo que não advém no simbólico como articulável incide sob a forma da repetição? Além disso, por que esse retorno do real acarreta um desprazer tão radical? Por que, para além da repetição das experiências, o real por vezes equivale à imposição de um sofrimento para o sujeito?

### 1.3 - A pulsão de morte

Em *Além do princípio do prazer* (1920a/1996), após se questionar sobre a relação da pulsão com a compulsão à repetição, Freud conclui que, de uma maneira geral, “uma pulsão seria então um esforço, inerente à vida orgânica, de reprodução de um estado anterior que o vivo teve que abandonar sob a pressão de forças perturbadoras externas” (FREUD, 1920/1991, p. 36, 1920a/1996, p. 47, tradução nossa). A afirmação de Freud é que a pulsão, seja ela qual for, implica em um estado de conservação. A pulsão é, portanto, um retorno ao que foi anteriormente estabelecido<sup>9</sup>.

As pulsões sexuais são conservadoras por prolongarem a vida através de um retorno às condições que lhe foram anteriores, fazendo com que a fecundação, o nascimento e o crescimento, por exemplo, sobrevenham de organismos que já passaram por essas etapas (FREUD, 1920a/1996, p. 47). Segundo Freud, Eros, a pulsão de vida, que “procura pressionar as partes da substância viva uma contra as outras e uni-las” (FREUD, 1920/1991, p. 59, 1920a/1996, p. 71, tradução nossa), mantém coeso tudo o que concerne à vida, ocasionando, assim, o que Lacan atenta estar no *Projeto para uma*

---

<sup>9</sup> Antes de mais nada, é preciso dizer que o reconhecimento da compulsão à repetição ressitua o conflito, que por mais de vinte anos Freud sustentou, entre as pulsões sexuais e as pulsões do eu (FREUD, 1910/1996, p. 223, 1915a/1996, p. 129, 1920a/1996 p. 62-3). A relação entre a defesa erigida pelo eu e o retorno dos afetos provenientes dos representantes pulsionais recalçados, por não explicar o campo aberto pelo mais além do princípio do prazer, é recolocada em 1920 a partir da introdução da pulsão de morte.

*psicologia científica* (FREUD, 1950[1895]/1996), as *complicationes* (LACAN, 1959-60/1997, p. 54).

No aparelho psíquico articulado no *Projeto*, Freud distingue a *Aufbau*, a estrutura que transforma a quantidade pura de excitação em *complicação*, isto é, uma construção, a extensão de uma rede neuronal extremamente complexa localizada em um aparelho que tem como princípio livrar-se da quantidade de estímulos (FREUD, 1950[1895]/1996, p.367). Assim, ao invés de ser um simples circuito de escoamento, o aparelho psíquico desdobra-se em uma rede descontínua em relação ao funcionamento do organismo.

As complicações são as diferenças vitais introduzidas pela articulação significativa, a produção das tensões em que a vida pulsa a partir da incidência significativa, e não da natureza do organismo. Dessa maneira, é na rede simbólica e nas articulações complexas por ela estruturadas que as pulsões sexuais afirmam-se como conservadoras. A conservação da vida depende da atividade das pulsões sexuais enquanto *autômaton*, ou seja, da incidência de uma repetição simbólica afirmada para além da morte contingente dos seres individuais. Em suma, é apenas na estrutura simbólica que as pulsões sexuais encontram esteio.

Já o caráter conservador da pulsão de morte manifesta-se no fato da vida dirigir-se à morte, o que não é outra coisa senão o retorno ao “inanimado que esteve aqui antes do vivo” (FREUD, 1920/1991, p. 38, 1920a/1996, p. 49). Assim, para Freud a pulsão de morte é o movimento de retorno a um estado anterior ao vivo. No entanto, no seminário *A ética da psicanálise* (1959-60/1997), Lacan transpõe a concepção freudiana que afirma a pulsão de morte como a volta ao inorgânico e a define como uma vontade de destruição direta, a apetência pelo recomeço e o esforço pelo reinício:

A pulsão, como tal, e uma vez que é então pulsão de destruição, deve estar para além da tendência ao retorno ao inanimado. O que ela pode

ser? – senão uma [...] vontade de destruição direta. Vontade de Outra coisa, na medida em que tudo pode ser posto em causa a partir da função significante. [...] Efetivamente, é exigível que, nesse ponto do pensamento de Freud, o que está em questão seja articulado como pulsão de destruição, uma vez que ela põe em causa tudo o que existe. Mas ela é igualmente vontade de criação a partir do nada, vontade de recomeçar (LACAN, 1959-60/1997, p. 259-60).

Nessa visada, a criação depende do que devasta e destrói; ou seja, no ciclo insistente de um real que “de novo” retorna ao mesmo lugar, a pulsão de morte é a via pela qual uma novidade pode surgir. Lacan expõe a vida como dependente do *ex nihilo* no qual a cadeia significante se funda e se articula na medida mesma em que a destruição que a atinge nada mais é do que aquilo que possibilita o reinício. Apenas após uma destruição é que **Outra coisa** pode se instalar, sempre a novos custos, com a exigência de mais trabalho. Por conseguinte, a pulsão de morte é conservadora na medida em que a destruição veiculada pelos retornos da *tiquê* permite o árduo trabalho pelo qual a vida é recriada, recolocada por outros caminhos.

A satisfação em jogo na pulsão de morte é silenciosa e, ao apresentar-se como avessa à tensão, localiza-se na própria manifestação do princípio do prazer (FREUD, 1920a/1996, p.74). Partindo dessa referência, é possível reconhecer o nivelamento das tensões da pulsão de morte na diminuição ou constância da tensão interna de estímulo que o princípio do prazer implica desde o início dos escritos freudianos (Cf. FREUD, 1950[1895]/1996, p. 364, 1900/1996, p. 626). De certa maneira, o princípio do prazer está emparelhado com a pulsão de morte, ou, como escreve Freud, “o princípio do prazer parece estar diretamente ao serviço das pulsões de morte” (FREUD, 1920a/1996, p. 74). Aquilo que parece estar em busca do prazer, em direção à estase é a verdadeira incidência da morte na vida (FREUD, 1920a/1996, p. 66).

A relação entre o princípio do prazer e a pulsão de morte se recoloca ao se considerar que existem tensões prazerosas e distensões desprazerosas, como no caso da

excitação sexual (FREUD, 1924a/1996, 177-8). Freud afirma que mais importante do que a própria tensão é o seu ritmo, o ciclo temporal de suas alterações, suas alternâncias, o aumento e a diminuição nas quantidades do estímulo (*ibid.*). Ao introduzir um jogo de tensões e descargas que evita a consumação direta da vida, o princípio do prazer é tomado como uma modificação ulterior da pulsão de morte. Todavia, como é possível a vivência de uma tensão prazerosa, ou seja, o que se pode dizer sobre a busca pelo desprazer e a satisfação fruída pela dor?

Partindo da pulsão de morte e da insistência clínica da compulsão à repetição, o que se evidencia, portanto, é a possibilidade de afirmar no sujeito um “masoquismo de estrutura”<sup>10</sup>, tal como afirma Jean-Jacques Tyszler (1999, p. 13-4). Não é outra coisa que a satisfação pulsional sustenta. O que é o masoquismo estrutural senão aquilo que na linguagem se estabelece como pulsão de morte, ou seja, a morte que o significante imprime àquele que se surge em seu campo?

Se nos voltarmos à leitura do texto *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (FREUD, 1905b/1996), encontraremos a afirmação de Freud sobre os efeitos erógenos de afetos desprazerosos, tal como a angústia, o medo, o espanto, e até mesmo a dor intensa (*ibid.*, p.192). Já em *As pulsões e seus destinos* (1915a/1996), Freud afirma que “temos todos os motivos para acreditar que as sensações de dor, assim como outras

---

<sup>10</sup> É preciso salientar que, no âmbito dessa tese, o masoquismo que incide na neurose será encaminhado não enquanto perversão, mas como uma modalidade de satisfação pulsional. O masoquismo, como adverte Lacan, não é o que a neurose recalca; a tendência masoquista do neurótico não provém de impulsos perversos em relação aos quais ele se defende (LACAN, 1968-9/2008, p. 242). Se a neurose relaciona-se com o masoquismo, em nenhum nível ela está diretamente remetida à perversão. Como afirma Lacan para sua assistência, em 1969, “não é por sonharem com a perversão que vocês são perversos” (LACAN, 1968-9/2008, p. 247). Ou seja, enquanto o perverso se dedica efetivamente a tamponar a falha simbólica apresentada pela compulsão à repetição, esse real onde o pensamento não recobre, o “sonho” neurótico com a perversão é feito justamente para não ser realizado enquanto tal. Por conseguinte, diferente da perversão, o masoquismo neurótico é a sustentação da incompletude fundamental que vigora no campo da representação: “assim é que sonhar com a perversão pode servir para algo totalmente diferente, e, em especial, quando se é neurótico, para sustentar o desejo, o que, quando se é neurótico é muito necessário” (*ibid.*). De tal modo, se o neurótico serve-se de fantasias masoquistas é para não colocá-las em prática, já que, na realidade, ele “nunca faz grande coisa com a sua fantasia” (LACAN, 1962-3/2005, p. 60) – nada além de, com ela, aferrar-se ao sofrimento.

sensações desagradáveis, transbordam sobre a excitação sexual e produzem um estado prazeroso, em nome do qual se pode consentir o desprazer da dor” (FREUD 1915/1991, p. 124, 1915a/1996, p. 134). É assim que a excitação sexual, uma vez estabelecida como um efeito concomitante dos processos como a dor e o desprazer, torna-se uma das principais raízes da “pulsão sado-masoquista” (FREUD, 1905b/1996, p.192).

Freud, no entanto, só cernirá a questão do prazer fruído pela dor em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (FREUD, 1914b/1996), ao estabelecer o ‘eu’ como um dos mais proeminentes objetos sexuais. Tendo em vista a excitação sexual obtida pelo desprazer e pela dor, a capacidade da pulsão sexual em deslocar-se para o ‘eu’ (FREUD, 1920a/1996, p. 62) implica também em uma ofensiva da pulsão de morte em direção ao ‘eu’.

Primeiramente, Freud diz que a pulsão de morte é deslocada do ‘eu’ para os objetos para ser empregada como destruição direta ou a serviço da função sexual (FREUD, 1920a/1996, p. 64). “A pulsão de destruição, vontade de apoderamento, vontade de poder” (FREUD, 1924/1991, p. 169, 1924a/1996, p. 181, tradução nossa), para Freud, é o desvio da pulsão de morte para os objetos do mundo e, quando colocada a serviço da pulsão sexual, adquire a denominação de “sadismo”. Já a pulsão de destruição que permanece investida no ‘eu’ e que também acaba por ceder seus componentes à pulsão sexual constitui o que Freud chama de o masoquismo originário (*ibid.*). Há, além disso, a possibilidade de um masoquismo secundário se constituir pelo processo de reversão do sadismo em direção ao próprio ‘eu’ (FREUD, 1920a/1996, p. 65, 1924a/1996 p. 182).

Quando Lacan retoma a pulsão como um *Gundbegriff* (1964/1998, p. 155), um conceito fundamental, tal como foi descrita em *As pulsões e seus destinos* (FREUD, 1915a/1996, p. 123), uma certa interrogação recai sobre a divisão encontrada nos

trabalhos de Freud entre o ‘eu’ e o objeto como polos do circuito pulsional. A partir dos recursos linguísticos de que Freud lança mão para construir o périplo da pulsão, Lacan sublinha como o destino pulsional do retorno em direção à própria pessoa tem como suporte uma reversão propiciada pelo significante.

O sujeito e o objeto não são, portanto, funções reais, mas polos pelos quais o verbo demarca o vaivém da pulsão, sua reversão fundamental, o caráter circular de seu percurso (LACAN, 1964/1998, p. 161, 168). No caso da oposição entre o sadismo e masoquismo, por exemplo, o sujeito não só aparece no fechamento de um limite que se orienta pelo *quälen e gequält werden*, o atormentar e ser atormentado, como o próprio objeto só se realiza no caminho orientado por esses polos (LACAN, 1964/1998, p. 168, 170, FREUD 1915a/1996, p. 128; 132).

A transformação do sadismo em masoquismo é a realização de um circuito que – no momento em que se fecha, no instante em que o fim do percurso pulsional encontra seu início, ou, como diz Lacan, no momento em que a volta atinge seu “fecho” – se produz de um lado o sujeito e de outro o objeto enquanto ausente (LACAN, 1964/1998, p. 172-3).

#### **1.4 - O masoquismo estrutural como um limite para o tratamento**

Ao escrever o artigo metapsicológico *As pulsões e seus destinos* (1915a/1996), Freud examina o aparecimento do sujeito no circuito pulsional do sadismo-masoquismo. Demonstra que o sujeito surge como masoquista ali mesmo onde há um gozo pelo exercício da violência e do poder sádico que, neste caso, é atribuído ao outro. É através do outro que o sujeito aparece, quando ‘ser atormentado’ atinge, retroativamente, o ‘atormentar’, satisfação em jogo na pulsão destrutiva. É assim que Freud designa que a satisfação capaz de ser extraída da dor participa da própria organização do corpo

enquanto tal, como um movimento de retorno onde o ponto final encontra o início do circuito da pulsão (LACAN, 1964/1998, p. 172-3 e Cf. FREUD, 1915a/1996, p. 134).

Outra característica da pulsão sádico-masoquista é a falta de um objeto específico. Por um lado, essa é uma distinção que abrange todas as pulsões, uma vez que o objeto é o que há de mais variável em uma pulsão (FREUD, 1915a/1996, p. 128). Nenhum objeto é capaz de satisfazer a pulsão, ou seja, a exigência pulsional não se confunde com um instinto nem se situa no plano da necessidade.

O objeto em questão para a pulsão é o pequeno *a*, isolado por Lacan de acordo com as fases da libido a que pertencem suas formas (LACAN, 1962-3/2005). O objeto *a*, no entanto, não é o alvo nem o objetivo para o qual se dirige a pulsão, mas o vazio que a pulsão desenha ao realizar seu contorno. É a presença de um cavo preenchível pelos objetos da realidade – sem que nenhum desses objetos possa satisfazer a exigência do impulso [*Drang*] pulsional, na medida em que a satisfação é obtida pelo contorno de um objeto para sempre faltante (LACAN, 1964/1998, p. 170).

Por outro lado, se a pulsão não tem objeto, tampouco o sadismo e o masoquismo delimitam uma forma do objeto *a*. Freud afirma que “o masoquismo acompanha a libido em todas as suas fases de desenvolvimento”. Na organização oral, por exemplo, há a angústia de ser devorado; as fantasias de espancamento sustentam a função do objeto enquanto olhar (Cf. FREUD, 1919a/1996); e a própria organização anal é chamada por Freud de sádico-anal (1924a/1996, p. 182).

Sobre a economia em jogo na organização anal, é possível encontrar nos *Três Ensaios* (FREUD, 1905b/1996, p.175) a indicação de que a recusa frente à demanda para que as fezes sejam soltas no momento adequado liga-se às sensações de dor e de volúpia que podem ser experimentadas a partir de então. Na obstinação de que as fezes sejam retidas, a pulsão se satisfaz ativamente através da posição passiva de um sujeito

acometido por dores intestinais. É o que igualmente ocorre na fantasia do coito anal, onde os polos ativo e passivo estruturam o circuito pulsional.

Além disso, há o objeto voz delimitado pelos imperativos superegóicos. O supereu, segundo Freud (FREUD, 1923a/1996) é a instância insaciável que exige que o sujeito renuncie a satisfação pulsional ao mesmo tempo em que a própria renúncia torna-se o exercício de um gozo. Esta é a lógica tomada por Freud em *Mal-estar na civilização* (FREUD, 1930/1996, p.129), quando demonstra que os empenhos pela renúncia pulsional revigoram ainda mais a culpa e a necessidade de punição. Aquele que tenta submeter-se à lei moral obedecendo a seus ditames e evitando transgredi-los, ao invés de sentir-se aliviado, é cada vez mais avassalado pela crueldade do supereu (FREUD, 1923a/1996, p. 66). Assim é que Lacan declara que a outra face do paradoxo do gozo (LACAN, 1959-60/1997, p. 114) constitui-se em torno da voz imperativa do supereu, que torna a culpa neurótica mais cruel quanto menos a consciência moral é ofendida.

O gozo – por se apresentar como a satisfação de uma pulsão (LACAN, 1959-60/1997, p.256), pulsão destrutiva que o sujeito volta contra si mesmo (*ibid.*, p. 237) – é algo frente a que a análise não pode recuar, ignorar ou buscar amenizar a radicalidade de sua dimensão.

A satisfação obtida pelo sofrimento é, portanto, um limite interno à análise. Não apenas porque o analista não tem recursos frente ao real da pulsão. Mas em razão da própria neurose incluir no tratamento o ganho obtido pela enfermidade. O tratamento, então, passa a ser temido como um perigo, e a satisfação obtida pelo sentimento inconsciente de culpa faz da própria análise um impasse; é o que Freud chama de “reação terapêutica negativa” (FREUD, 1923a/1996, p. 62).

Uma vez que a miséria neurótica é uma forma de satisfação e que o sofrimento acarretado pela neurose é o que há de mais precioso para a tendência masoquista do sujeito, não há razões para o paciente se curar. E sim para que ele se revolte contra o tratamento e não abandone sua condição de sofredor, pois o que mais lhe interessa é estar doente. O problema é que esse mesmo paciente é aquele que procura o consultório de um analista, pede sua ajuda, lhe demanda a cura e não deixa de fazer análise; não é outro sujeito que a psicanálise se dispõe a tratar.

Assim, é no gozo imposto pela sustentação do circuito pulsional que o sentimento de culpa torna-se o modo do sujeito encontrar satisfação na enfermidade e não querer renunciar ao castigo do padecimento (FREUD, 1923/1991, p.50, 1923a/1996, p. 62). Nas palavras de Freud:

Há pessoas que se comportam de maneira estranhíssima no trabalho analítico. Se lhe são dadas esperanças ou se lhe mostra entusiasmo pela evolução do tratamento, parecem insatisfeitas, seus estados inevitavelmente pioram. [...] Essas pessoas não suportam qualquer elogio ou reconhecimento, reagindo de maneira inversa aos progressos do tratamento. Toda solução parcial, cuja consequência deveria ser um melhoria ou suspensão temporária dos sintomas [...], provoca uma reforço momentâneo em seu padecimento; pioram no curso do tratamento em vez de melhorar. Apresentam a chamada reação terapêutica negativa. Não há dúvida de que nelas algo se opõe à cura, cuja iminência é temida como um perigo. Se diz que nessas pessoas não prevalece a vontade de curar-se, senão a necessidade de estarem enfermas (FREUD 1923/1991, p.50, 1923a/1996, p. 62, tradução nossa).

Ao colocar em suspenso o termo “sentimento inconsciente de culpa” (uma expressão incorreta na medida em que não há sentimentos no inconsciente, mas uma estrutura que se organiza como uma linguagem), Freud diz, de uma forma ainda mais áspera, que a condição neurótica se sustenta em uma “necessidade de castigo” (FREUD, 1924/1991, p. 172, 1924a/1996, p. 184, tradução nossa). Entretanto, não se pode recusar o caráter inconsciente dessa condição. A culpa é, muitas vezes, “muda” para o enfermo, uma vez que “ele não se sente culpado, senão enfermo” (FREUD, 1923/1991, p.50,

1923a/1996, p. 62, tradução nossa). Dessa maneira, a culpa e a necessidade de castigo provenientes do supereu só se tornam acessíveis para o analista na resistência que a neurose oferece às possibilidades de cura.

Conclui-se, portanto, que a satisfação neurótica, na medida em que inclui algo real, um encontro evitado pelo pensamento, constitui-se como um limite para a psicanálise. Dito de outra maneira, a resistência, a fantasia, a angústia dos sonhos, o masoquismo, a reação terapêutica negativa, a necessidade de castigo e as demais formas de gozo exercidas sob os imperativos categóricos do supereu, implicam na própria pergunta sobre os limites e as possibilidades do tratamento analítico. Como tratar algo que, ao não se inscrever simbolicamente, produz a satisfação pela via do mais sério sofrimento? Qual é o tratamento possível de se oferecer para um sujeito atormentado pelo real? Quais são as possibilidades de um dispositivo feito para tratar de pacientes que se levantam contra todos os esforços de cura ao se contentarem com o padecimento?

## **2. A falta e a perda**

Ao circunscrever a problemática da satisfação pulsional onde o sofrimento do sujeito se enraíza, Lacan coloca o problema em termos muito próximos daqueles com os quais Freud formula a pergunta: “para quem” ocorre a satisfação pulsional (1900/1996, p. 609)? Lacan, no seminário *Os quatro conceitos fundamentais* (1964/1998), questiona o que é próprio da satisfação pulsional ao declarar que os neuróticos, ainda que em um estado tão pouco contentador, “dão satisfação a alguma coisa” (1964/1998, p.158). Resta saber qual é dimensão que os neuróticos se extenuam tanto para assegurar a satisfação.

Há uma íntima relação do complexo de castração como o limite da análise e essa posição do sujeito em que a pulsão se satisfaz pela via de um sofrimento. No entanto, apenas é possível formular essa relação através do objeto *a* enquanto a função que delimita o que está em jogo na satisfação pulsional. Aliás, é o próprio contexto de formalização desse objeto (1962-3/2005) que nos permite dizer que, se Freud (FREUD, 1937/1996) declarou ter encontrado um limite insuperável na análise da neurose, foi por não ter podido articular a função do objeto *a* (LACAN, 1962-3/2005, p. 254).

Pela notação do objeto *a*, Lacan (1962-3/2005, p. 253) promove uma distinção fundamental entre o que concerne a falta e o que diz respeito à perda na constituição do sujeito. Em outras palavras, a posição do sujeito diante da castração é formalizada pela função do objeto *a*, que inclui tanto a satisfação pulsional – com todo o sofrimento que em certos casos ela comporta – como a perda pela qual esse objeto é constituído (LACAN, 1962-3/2005, p. 253-4).

As dimensões da falta e da perda, no entanto, são completamente distintas e é fundamental não confundi-las.

Por um lado, o objeto *a* é a função lógica, a notação da falta preservada em toda satisfação pulsional (LACAN, 1962-3/2005, p. 98). É por essa via que Lacan considera que a satisfação abrange a reivindicação neurótica pelo objeto que a linguagem constituiu enquanto falta. Em outras palavras, a formalização do objeto *a* nos permite afirmar que a satisfação pulsional é obtida na busca pelo objeto para sempre perdido. Mas, uma vez que o objeto só opera enquanto falta, o seio, as fezes, o olhar e a voz, enquanto formas dos objetos pulsionais, são móveis de uma procura fadada a não ter fim.

Por outro lado, a análise que Lacan faz do objeto *a* torna possível localizar um ponto do circuito pulsional em que a satisfação é impedida de acontecer. Tendo em vista

que a satisfação pulsional obtida pelas diversas formas do objeto *a* está em função da falta do falo, Lacan localiza em cada uma dessas formas o sinal do corte que delimita a falta do objeto fálico, e que aponta que não há objeto que ofereça consistência ao simbólico.

O ponto em que a satisfação pulsional se interrompe é aquele em que há a incidência da angústia de castração, ou seja, o fato de que o falo falta onde o sujeito busca uma maneira de se garantir no campo sexual. Dito de outra maneira, a angústia de castração se relaciona à inexistência do falo justamente no ponto em que o significante poderia oferecer ao sujeito a plenitude de seus desejos, um feliz encontro com o outro sexo (LACAN, 1962-3/2005, p. 262).

Assim, ali onde o significante rateia, o real imposto pela castração faz com que, para aquém da dimensão da falta, o objeto *a* tenha que se constituir em perda. Se há um ponto do circuito da pulsão em que a satisfação é bloqueada, isso ocorre porque nele a castração torna-se a convocação para que o objeto *a* se institua em uma operação de perda. De forma que o próprio estabelecimento de um circuito pulsional depende de que um sujeito tenha surgido através da perda do objeto *a*.

As formas do objeto *a*, por conseguinte, não são naturalmente estabelecidas. Fundam-se no ato da perda, ou, como Lacan o denomina, no ato da “cessão do objeto” (LACAN, 1962-3/2005, p. 352). Esta é a operação pela qual uma porção da interioridade do corpo torna-se exterior a ele mesmo. Uma vez que o objeto *a* não se reduz à satisfação gerada pela falta do objeto fálico, a angústia de castração é a única referência para sua perda. Onde a castração sinaliza a falta de um objeto que garanta a função do Outro, apenas um ato faz o sujeito advir na relação entre os significantes. É a vida simbólica dependendo de que um ato leve o sujeito a se encontrar com o corte que o elide de si mesmo, ali onde não há falo a ser perdido (LACAN, 1962-3/2005, p.193).

É no âmbito da angústia de castração, portanto, que um ato isola “a função do objeto cedível como pedaço separável” (LACAN, 1962-3/2005, p.341). De forma que o sujeito só é capaz de advir na linguagem se um objeto extirpado de sua carne ocupar a função de objeto causa do desejo. Afetado por esse objeto, o sujeito será aquele que surgirá saudosos de si (LACAN, 1962-3/2005, p. 242), buscando, pelo infinito da cadeia significante e, portanto, pela via pulsional, a parte que lhe foi arrancada e que permanecerá para sempre irrecuperável.

Manejar o objeto *a* através do registro da falta e da perda, por conseguinte, permitiu a Lacan (1962-3/2005) oferecer outra resposta ao impasse que a pulsão acarreta para o sujeito em análise. Através do conceito do objeto *a*, é possível dizer que a falta imposta pela incidência da castração somente transforma-se em um impasse intransponível se reduzida ao campo da falta, onde a satisfação pulsional encontra esteio.

Tal como Freud, Lacan remete a satisfação em que o neurótico vivencia sua dor a uma posição que o sujeito toma diante da castração – mas, ao contrário de Freud, demarca que esse limite é algo ultrapassável. Em outras palavras, sem contradizer a afirmação freudiana de que a castração é o limite de uma análise, Lacan (1962-3/2005, p. 290) torna a enfatizar a castração como um limite para afirmar que seu obstáculo deve ser transposto para além do registro da falta, ou seja, pela operação de perda do objeto *a*.

A pergunta a ser feita, portanto, é como a distinção entre a falta e a perda pode ser retomada na estrutura da análise. Se Lacan, no seminário *A angústia* (1962-3/2005) articulou a operação da perda do objeto *a* como fundamental para o estabelecimento do campo pulsional, foi no seminário *O ato psicanalítico* (1967-8), que considerou a passagem da falta e da perda como uma operação inerente ao processo analítico.

### 3. A tarefa analítica

“A tarefa analítica”, termo usado por Lacan no seminário *O ato psicanalítico* (LACAN, 1967-8, lição de 17 de janeiro de 1968), é a expressão que circunscreve o trajeto a ser percorrido por aquele que se submete ao tratamento analítico. No entanto, através desse termo, Lacan não forja um saber prévio sobre o percurso a ser traçado na análise. Na medida em que o tratamento analítico rejeita qualquer idealização do que deve ser realizado por um analisante, a discussão que é preciso sustentar é como o percurso analítico se realiza através do que nele se revela em impasse.

Assim, para a discussão que interessa à tese, o percurso de uma análise não será definido como uma linha contínua entre dois pontos. Ao perguntar sobre o percurso analítico e os elementos que o estruturam, interessam as vias desenhadas por seu trajeto, as arestas encontradas em seu caminho. É por isso que, para interrogar os elementos do percurso de uma análise, ressaltamos a castração como um limite analítico, tal como afirmado por Freud (1937/1996).

É dessa maneira que, ao longo dessa tese, se examinará como Freud respondeu aos impasses acarretados pela castração e como isso constituiu para ele o limite do tratamento com os neuróticos. Além disso, será abordada a forma como Lacan definiu a função do objeto *a* ao se reportar a esse mesmo problema acerca da castração – o que, por sua vez, teve incidência sobre a questão do limite de uma análise.

Lacan, ao propor a experiência trilhada em uma análise no seminário *O ato psicanalítico* (1967-8), circunscreve dois pontos precisos desse percurso: o ato que dá início à operação analítica e o que precipita o analisante aos limites dessa operação. Mas entre o passo inicial de uma análise e o que aponta para os limites de sua experiência, não há um caminho certo, dado de antemão. Entre ambos há uma ligação interna e uma diferença fundamental. E o objetivo dessa tese é buscar de que ordem é essa ligação,

nuançar essa diferença, e expor como entre esses dois pontos a tarefa analítica se compõe como uma passagem pelo eixo fundamental da falta à perda (LACAN, 1967-8, lição de 17 de janeiro de 1968).

É, por fim, através dos limites da análise que se definirá o que se pode ou não fazer quanto aos paradoxos da satisfação neurótica em sua relação com a castração. Em outras palavras, na medida em que os ideais de normatização cedem lugar à incoercibilidade da pulsão e que o objeto *a* seja definido a partir da angústia de castração, surge a interrogação de como um percurso analítico ocasiona alguma modificação nos caminhos por onde a pulsão se satisfaz, se há outra forma de satisfação pulsional que não seja pela via do sofrimento e, por fim, como o limite imposto pela castração pode ser transposto pela operação da perda do objeto *a* em uma análise.

#### **4. Limite da análise, não o fim**

Se essa tese visa tratar dos limites da análise através da passagem da falta à perda, isso não implica que nos dedicaremos à questão do final de uma análise. A passagem da falta à perda não é algo a ser transposto de uma vez por todas, como se a falta fosse um marco inicial e a perda se situasse unicamente no término do percurso. Caso tratássemos o problema dessa forma, tomaríamos a falta como uma debilidade, uma fraqueza do sujeito em relação à perda que, por sua vez, se definiria como o modelo de uma relação sadia e harmoniosa com o objeto. E ao considerar a perda como a solução ideal de uma análise, por conseguinte, eliminaríamos toda a radicalidade que Lacan apresenta com a noção de objeto *a*. Por isso é que, ao dizer que a passagem da falta à perda implica em um limite, enfatizamos o que se revela em impasse, tanto na neurose, quanto na análise.

Por outro lado, não está colocada em questão que uma operação de perda não esteja em jogo no final de uma análise. De fato, há algumas indicações de Lacan (Cf. 1962-3/2005, p. 63, 1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968, lição de 21 de fevereiro de 1968), sobre o papel fundamental da perda no final da análise. Mas esse problema não pode ser central na discussão proposta por essa tese, primeiramente em razão de que não tenho um percurso analítico, nem uma experiência clínica que me autorize a falar sobre o final da análise. Em segundo lugar, não seria possível tratar da experiência do final de análise no escopo conceitual dessa tese. Para discutir a questão do fim da análise, seria preciso examinar detidamente o que Lacan chama de passe, o problema da transferência, a questão da formação analítica, e outros termos que escapam do objetivo aqui proposto.

Por isso, o objetivo que se propõe nessa tese é o exame da afirmação de Lacan de que há uma tarefa imposta ao analisante e o questionamento de como essa tarefa é percorrida na passagem da falta à perda. O que está em questão, portanto, é como a operação da perda se localiza em outro momento que não apenas no final de uma análise.

Os capítulos da tese, como se poderá observar, convergirão em direção à análise do tetraedro que Lacan propõe durante seminário *O ato psicanalítico* (1967-8) para definir a tarefa analítica como a passagem da falta à perda. Quanto a esse seminário, é preciso notar que, se Lacan (1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968, lição de 17 de janeiro de 1968, lição 21 de fevereiro de 1968) chega a dizer da passagem onde o analisante que termina o percurso de sua análise se instala na posição de analista, nem por isso há, nesse seminário, qualquer esclarecimento ou uma definição última acerca do final da análise.

Ao dizer desse momento em que um ato leva o analisante a se tornar analista, a preocupação de Lacan é menos dizer como opera essa passagem, de mostrar como ela ocorre, de isolar precisamente qual a relação entre os elementos que nela estão em jogo, do que afirmar sua contundência, de reconhecer que nessa passagem há um salto e que é preciso não elidi-lo para cernir o que está em jogo na experiência analítica. Como afirma Lacan:

Aqui, a abertura continua, por assim dizer, hiante, de como pode se operar esse salto, ou ainda (como fiz em um texto que era um texto de proposição) explorar o que é este salto que chamei “passe”. Até onde chegamos, não há nada mais a dizer senão que ele é, muito precisamente, este salto. Claro, a respeito desse salto, muitas coisas são feitas, pode-se dizer que tudo é feito, na ordenação da psicanálise, para dissimular que é um salto. Ainda é a melhor solução. De qualquer modo, é melhor do que colocar uma pequena passarela, certamente bem cômoda, porque então não haverá mais salto algum (LACAN, 1967-8, lição de 21 de fevereiro de 1968).

A questão da passagem do analisante à posição de analista está colocada, no âmbito do seminário *O ato psicanalítico* (1967-8), para expor que o destino de todo ato enquanto tal – e de todo ato, não apenas o analítico – é esse fim designado na perda do objeto *a* (LACAN, 1967-8, lição de 21 de fevereiro de 1968). Operação de perda que faz com que a experiência analítica implique, tal como propõe Nicolas Dissez (2005), em uma mudança de posição radical ao nível do sujeito, momento em que a posição do sujeito em relação à falta é profundamente modificada pela perda do objeto.

Mas de modo algum Lacan, no seminário *O ato psicanalítico* (1967-8), nem em outro lugar, define a perda como uma operação a ser realizada somente no final da análise, tomando-a como um ideal, um ponto de chegada aspirado, um prêmio destinado àqueles que atravessaram uma evolução progressiva entre etapas. O ato da perda do objeto *a* diante da falta do objeto fálico, ou seja, da castração, é o limite, o impasse que está em questão em cada demanda, em cada forma de satisfação pulsional. Por outro lado, se não dissermos que a relação da castração com a perda do objeto *a* está em cada

objeto pulsional, tal como Lacan apontou no seminário *A angústia* (1962-3/2005), de que maneira cerniríamos o que a dimensão pulsional acarreta enquanto impasse para uma análise?

Desde o início, portanto, deixamos claro que o ato de perda, apontado por Lacan como uma saída possível para o limite de uma análise, concerne aos obstáculos que a castração instaura para o percurso analítico. A operação da perda, por conseguinte, não condiz a um único ato e nem um ato é capaz de resolver de uma vez por todas o limite imposto pela castração. Talvez possamos dizer que, em uma análise, o caminho percorrido se constitua pelas perdas pontuais onde o sujeito surge como efeito de seu ato, não para encerrar sua análise, mas para entrar cada vez mais em sua tarefa.

A proposta dessa tese, por fim, é analisar a incidência da castração como um limite, uma rocha – o *gewachsenen Fels* [rochedo da castração] de Freud (1937/1996, p. 270, 1937) –, durante o percurso de uma análise, e de indagar como esse limite torna-se, com Lacan, a convocação para o ato da perda do objeto *a* enquanto a única condição para que o sujeito se exerça no campo do desejo.

## **5. Plano dos capítulos**

Nessa tese, o limite da tarefa analítica na passagem da falta à perda será cernido em seis capítulos: 1) o sentido e o problema da significação fálica na determinação do sujeito; 2) a questão do limite da interpretação; 3) a problemática dos paradoxos da pulsão; 4) a regressão pulsional; 5) a regressão analítica e, por fim, 6) o quadrilátero em que Lacan realiza a passagem da falta à perda e a define como a tarefa analítica.

No primeiro capítulo, introduziremos a questão dos limites a partir de duas perspectivas. A primeira diz respeito a uma formalização de tudo que dissemos, nessa introdução, sobre a impossibilidade que o significante impõe para que o sujeito seja

contemporâneo ao encadeamento simbólico do qual é efeito. Pela via da interpretação dos sonhos, mostraremos, com Lacan, como Freud encontra a chave de decifração do texto do sonho ao tratá-lo como um rébus, ou seja, ao privilegiar os elementos silábicos e fonéticos da articulação simbólica. E, considerando que o valor de um texto está na lógica interna do encadeamento significante, em um sistema de diferenças estabelecido entre os significantes, veremos como isso acarreta a impossibilidade de que o sujeito retome plenamente a escrita inconsciente em que está determinado.

Em um segundo momento desse primeiro capítulo, analisaremos o limite dado pelo significante fálico na determinação do sujeito. É o que nos permitirá delimitar, na articulação simbólica, o que concerne ao sentido e o que se refere à significação. Veremos que, enquanto o sentido se remete à sexualidade, a significação refere-se ao real, aquilo que impõe um limite para que a sexualidade seja absorvida pelo campo do pensamento. Na segunda parte desse capítulo apresentaremos, portanto, como Lacan concebe o falo como um significante, um objeto metonímico que marca a prevalência da determinação significante sobre qualquer significação e que impõe um limite para que a relação sexual seja simbolizada através dos significantes articulados no inconsciente.

Já no segundo capítulo, abordaremos diretamente o texto de Freud *Os limites da interpretabilidade* (FREUD, 1925/1997, 1925a/1996) através de uma leitura proposta por Lacan na lição de 20 de novembro de 1973 do seminário *Os não-tolos erram [Les non-dupes errent]* (1973-4). Será examinada a maneira como Freud isola na própria articulação simbólica a produção de satisfação, e como Lacan retoma essa afirmação. Em seguida, abordaremos a função do *Vorstellungsrepräsentanz* enquanto uma falta que presentifica o real na articulação significante e mostraremos como a interpretação tem a função de delimitar o significante irreduzível, feito de puro *non-sense*, uma escrita insensata que tem um papel fundamental na determinação do sujeito. Concluiremos o

capítulo demonstrando como Freud cerne o limite da interpretação enquanto o momento em que se chega ao sentido do sonho, na medida em que sentido está referido ao *non-sense* da escrita significante.

Os dois primeiros capítulos devem, por conseguinte, ser lidos como um conjunto onde se discernirá o limite que o significante impõe para a determinação do sujeito. Isso será fundamental para o prosseguimento da tese, uma vez que, até seu final, examinaremos como a radical subordinação do sujeito ao campo das pulsões se ancora em significantes feitos de *non-sense*, um puro jogo de escrita onde a função do significante fálico é preponderante. Além do mais, a questão mais ampla colocada por esses capítulos (que, no entanto, só será efetivamente delimitada nos tempos seguintes dessa tese), é como a operação analítica pode tratar de um sujeito cuja satisfação pulsional está firmemente determinada por uma escrita significante. Assim, antes de dizer sobre o remetimento do sujeito ao campo pulsional, exporemos como a prevalência do significante fálico faz com que o sujeito seja constituído por significantes acéfalos, ou seja, por uma sequência baseada apenas na combinatória significante.

É dessa forma que localizaremos, no terceiro capítulo, a gramática pulsional em que o sujeito se inscreve. Retomaremos a dependência da satisfação pulsional com a estrutura simbólica e veremos como Lacan articula a demanda como um dos termos da pulsão. Na articulação dessas questões, retomaremos a desmontagem dos elementos constituintes das pulsões, realizada por Lacan no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1998), e apresentaremos os polos verbais em que a pulsão encontra-se inscrita. O que foi tratado nessa introdução como a satisfação paradoxal da pulsão será retomado em detalhes no intuito de ressaltar ainda mais o limite que a pulsão implica para a tarefa analítica.

Também nesse terceiro capítulo, ressaltaremos a tensão que há na obra freudiana entre a noção imaginária do objeto e o status fundamental de objeto perdido enquanto *das Ding*. Para isso, tomaremos como referência o *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1950 [1895]/1996), na tentativa de isolar o que Freud indica com a tendência do sujeito de ir em direção ao reencontro de um objeto considerado fundamentalmente perdido. As partes do seminário *A ética da psicanálise* (1959-60/1997) em que *Lacan* define a importância de *das Ding* para a noção de objeto em psicanálise também serão examinadas. Realizaremos a aproximação da falta de objeto necessária a toda demanda, e fundamental para a articulação do registro pulsional, com a perda de objeto postulada por Freud. A questão que será colocada, portanto, é sobre a estrutura pela qual o neurótico, nas vias de recuperação impossível desse objeto perdido, sustenta a dimensão da falta necessária à satisfação pulsional através do sofrimento.

Já no quarto capítulo, indicaremos a concepção de objeto em psicanálise sendo decisiva para a condução da análise em uma certa direção. Através desse capítulo, será apontado como o campo analítico se embaraça no entorno de uma falta imaginária caso a perda do objeto não seja definida a partir da noção de significante. Para examinar o objeto segundo a estrutura simbólica, revistaremos os conceitos freudianos de *Versagung* e de regressão pulsional, e com eles introduziremos a castração como a operação que delimita as incidências imaginárias da falta na constituição do sujeito.

Por outro lado, será através do impasse que *Lacan* define no Complexo de Édipo, tal como formulado por Freud, que retomaremos a função do significante fálico na perda que abre o campo do desejo. Ao lançar mão das noções de castração, privação e castração, articulações conceituais que *Lacan* promove no Seminário *A relação de objeto* (1956-7/1995), isolaremos a perda irreparável com a qual o sujeito se encontra enquanto estruturado pelo significante. Em outras palavras, definiremos a perda como a

privação real que terá ocorrido no princípio da constituição do sujeito caso a articulação edípica incida enquanto tal.

No entanto, é preciso notar que, no âmbito desse capítulo, a perda será exclusivamente abordada pelo viés da privação do objeto fálico. E isso para enfatizar que é a partir da castração simbólica que, para além da incidência imaginária do falo, uma perda real é situada na estruturação do sujeito.

No quinto capítulo, por sua vez, analisaremos como Lacan cinge a castração como o limite da demanda ao tratar do que ele mesmo denomina como “a regressão analítica”. Uma vez que, no capítulo anterior, tratamos da regressão pulsional para enfatizar a função da castração tanto na falta como na perda do objeto, retomaremos a noção de regressão como o movimento realizado pela pulsão no processo analítico. A regressão analítica é o movimento que a pulsão realiza, através de um ciclo das demandas, até que a castração se imponha como um limite para esse movimento (LACAN, 1962-3/2005, p. 63).

Veremos, então, com a regressão analítica, que a castração constitui um limite para a pulsão na medida em que circunscreve os significantes em que a demanda encontra-se articulada, ou seja (como será visto a partir dos três primeiros capítulos), os mesmos significantes feitos de puro *non-sense* nos quais a pulsão encontra sua gramática. Um dos objetivos desse capítulo, desse modo, é isolar como o significante fálico demarca o ponto da cadeia significante em que a castração surge como o limite em que o sujeito submete-se ao campo pulsional.

Será também no quinto capítulo que introduziremos a noção de perda não mais pela vertente de uma perda real acarretada pela castração, tal como estabelecido no capítulo anterior, mas pela formulação do objeto *a*. Mostraremos como a formulação do objeto pequeno *a* tem um lugar fundamental entre os diferentes conceitos que Lacan

utiliza para tratar dos limites da experiência analítica. E isso porque o objeto *a*, ao ser isolado em uma operação de perda, permite resituar a contundência de tudo o que foi dito nos capítulos anteriores sobre a função do significante fálico e a castração como um limite para a prática analítica.

A demarcação do que concerne ao papel desempenhado pelo falo imaginário na satisfação pulsional e do que pertence ao objeto fundado enquanto perda através da angústia de castração, nos levará diretamente à maneira específica do objeto *a* se constituir, enquanto função, em cada etapa pulsional. Seguindo um trajeto proposto por Lacan (1962-3/2005), discerniremos de que maneira cada objeto pulsional – tanto os indicados por Freud, o seio e as fezes, quanto os que Lacan acrescentou à lista, o olhar e a voz – adere a si mesmo como uma forma do objeto *a*. Para isso, será preciso delimitar como, em cada caso, se produz o ponto de corte que separa a falta, inerente à satisfação pulsional, da perda que constitui o objeto *a* na função de causa do desejo. Evidenciaremos, assim, como a constituição do objeto *a* relaciona-se à privação do falo, mostrando que é pela ausência do objeto fálico que o sujeito é convocado a surgir através da perda do objeto *a*.

Dessa maneira, a distinção, em cada estágio pulsional, entre a dimensão da falta e da perda, longe de ser um recurso meramente conceitual, é um passo decisivo dado por Lacan no próprio encaminhamento da prática analítica. Pois ao articular que o objeto *a* apenas ocupa a função de causa do desejo se o sujeito surgir em consequência de um ato de perda, Lacan aponta uma forma de transpor o limite que a castração coloca para o neurótico. Sem dissolver o caráter de impasse que Freud distinguiu no rochedo de castração, Lacan trata-o como um limite diante do qual apenas um ato garante a inscrição do desejo no campo do Outro. Por fim, ao conduzirmos a nossa discussão da falta à demanda do objeto fálico, a castração será definida como o limite onde o sujeito

é convocado a ceder o objeto em perda. É nesse contexto que a regressão analítica nos oferecerá a primeira apreensão da passagem da falta à perda.

No sexto capítulo, não obstante, sustentaremos o percurso que segue da falta à perda através do que Lacan chama de “a tarefa analítica” (1967-8). O ponto central desse capítulo será o quadrilátero onde Lacan examina a passagem da falta à perda pela análise do “ou eu não penso ou eu não sou” enquanto termos lógicos extraídos do *cogito* cartesiano. Analisante as referências lógicas utilizadas nesse seminário, veremos como a noção da perda do objeto *a* e os efeitos de sua incidência para a clínica analítica são levados por Lacan ao extremo.

O que pretendemos demonstrar nesse último capítulo é como os elementos do percurso analítico são dados a partir da delimitação do limite que a castração coloca para o sujeito. A partir de então, esse limite se revelará ser o que sempre foi, uma tarefa ética, ou seja, a convocação para que, através da perda do objeto *a*, o sujeito surja no campo do Outro dividido pela castração.

Assim é que poderemos afirmar, ao final do percurso realizado por essa tese, que há uma saída para o aprisionamento do sujeito na satisfação diabólica de uma gramática pulsional. Mas a melhor forma de sair desse impasse é nele entrar. E a tarefa analítica é a possibilidade da falta da castração ser tomada de outra forma que não pela via da reivindicação neurótica por um objeto imaginário. Diante da hiância promovida pelo significante fálico, a tarefa analítica é a possibilidade de que um sujeito surja como aquele que ofereceu sua carne para sustentar a falta inerente à castração.

## Capítulo I

### O sentido e a *Bedeutung* na determinação do sujeito pelo significante

O que está escondido é o que está escondido pela forma do discurso, mas o que não tem absolutamente nada a ver com a forma do discurso não está escondido, está alhures (LACAN, 1973-4, lição de 13 de novembro de 1973, tradução nossa).

O problema da determinação significante incide para o sujeito de tal forma que não pode ser considerada sem incluir a questão do sofrimento do qual o neurótico se queixa. Em outras palavras, o próprio padecimento refere-se à afetação de uma escrita que determina radicalmente o sujeito, isto é, não se podendo dizer que, por exemplo, que o neurótico sofre por ignorar a determinação simbólica que o constitui. Como não se trata de negar ou subestimar essa determinação, mas de circunscrevê-la, a questão que se coloca é como tratar de um sofrimento que surge com o sujeito, isto é, inerente aos termos significantes nos quais o sujeito se estrutura.

Para responder a esse problema é que, no âmbito desse capítulo, faremos uma delimitação inicial dos registros da falta e da perda. A dimensão da falta será demarcada a partir da produção de sentido enquanto uma operação simbólica e, por outro lado, a função da *Bedeutung* do falo será introduzida para cernir a dimensão da perda colocada em jogo pelo significante.

Nessa primeira delimitação dos registros da falta e da perda, veremos, através da forma pela qual Freud concebe a função da interpretação ao analisar os sonhos, que o campo da falta é aquele em que o sentido sexual se apresenta. E, em seguida, ao situar o papel fundamental da falta na constituição do campo do sentido, afirmaremos como se exclui da operação analítica o propósito de integrar o sentido sexual – que incide de maneira inconsciente nos sintomas, atos falhos e sonhos – ao saber do paciente. Uma

vez que é impossível para o sujeito recuperar, pela via do saber, o sentido sexual que a interpretação circunscreve no encadeamento simbólico, analisaremos a afirmação de que o campo do sentido incide para o sujeito justamente no ponto em que a cadeia significante é incapaz de ser absorvida pelo saber.

Já para introduzir o problema da perda, abordaremos a função através da qual o significante promove a significação. Examinaremos a função do falo e a definiremos como aquela que, na linguagem, faz com que a significação seja impossível de ser apreendida.

É por esse viés que demarcaremos, em um tempo seguinte, como o significante fálico permite situar tanto o desdobramento infinito do sentido na cadeia significante, como o ponto em que a cadeia se interrompe. Interessa, assim, demarcar o paradoxo que a função fálica instaura na linguagem, uma vez que possibilita o deslizamento incessante do sentido na cadeia significante e também acarreta o advento de uma perda real no campo da significação.

No que diz respeito a essa perda, trata-se de mostrar como Lacan introduz a função do falo a partir de uma escrita que incide em corte em relação ao próprio encadeamento simbólico, ou seja, como uma perda que sobrevém de maneira disruptiva em relação ao que, na cadeia significante, afirma-se enquanto sentido.

## **1. A determinação do sujeito pelo significante**

### **1.1 - Reminiscências**

Ao lidar com os efeitos abertos pela fala, Freud notou que os sintomas, os atos falhos, os chistes e os sonhos, se constituíam em uma articulação, um encadeamento de representações simbólicas dirigidas a um sentido inconsciente (FREUD, 1901a/1996, p.

272, 1901b/1996, p. 688). O reconhecimento de que as formações do inconsciente assinalavam a presença de um sentido que escapava à apreensão do conhecimento e que se articulava por vias inconscientes, foi um dos pontos de partida da psicanálise. Desde a *Comunicação preliminar* (BREUER, J. e FREUD, S. (1893[1893-5]/1996), por exemplo, texto integrante dos *Estudos sobre Histeria* (*ibid.*, 1893-5/1996), Freud já apontava a presença de um sentido no sintoma. Sentido que produzia seus efeitos sem que os pacientes pudessem compreendê-lo.

No termos da *Comunicação preliminar*, a questão sobre o sentido dos sintomas se formulava pela concepção de que na histeria ocorria a perda da “conexão causal” entre a lembrança de um traumatismo sexual e o fenômeno patológico (*ibid.*, 1893[1893-5]/1996, p. 39-40). O sintoma, nesse contexto, surgiria devido à impossibilidade de se atrelar o afeto, que não foi desprendido no acontecimento sexual traumático, à representação mnêmica dessa experiência. Daí a conclusão de que “os histéricos sofrem principalmente de reminiscências” (*idem*, 1893[1893-5]/1996, p. 43). Seguindo esse encadeamento, o tratamento proposto para histeria era o de deter a função patógena da representação traumática que produziu o sintoma ao permitir que, sob hipnose, o afeto dessa representação escoasse mediante à fala (*ibid.*, 1893[1893-5]/1996, p. 45, 52).

Para analisar as consequências de se definir o sentido de um sintoma segundo a noção de reminiscência, nada mais oportuno do que a retomada que Lacan (1967-8, lição de 29 de setembro de 1967) faz da teoria platônica da reminiscência. É nela que aparece com toda força o campo onde o sujeito surge dado de antemão, perdido em um sentido que seria necessário reencontrar. Façamos, portanto, uma retomada do tema da reminiscência no diálogo platônico *Mênon* (PLATÃO, 382 a. C./2001), sob a luz do comentário que Lacan faz dele no seminário *O ato psicanalítico* (1967-8, lição de 29 de

novembro de 1967), com o intuito de mostrar a relação do sujeito com o sentido articulado pelo significante.

O trecho que nos interessa nesse diálogo é aquele em que Sócrates leva o escravo de Mênon a afirmar que é possível dobrar a área de um quadrado ao operá-lo pela diagonal. Sócrates faz uma série de interrogações ao escravo e, através de seu método dialético, leva-o a concluir que a área de um quadrado terá o dobro da área de outro quando o lado do primeiro for igual à diagonal do segundo (PLATÃO, 382 a.C./2001, p. 53). Ou seja, para obter um quadrado cuja área seja o dobro de outro é necessário desenhar um quadrado cujo lado seja a diagonal do precedente.

Pelo desenho de um quadrado feito no chão e uma sequência de interrogações, Sócrates faz com que o escravo chegue à resposta correta do problema matemático. Mostrando ao Mênon que nada ensinou ao escravo, que o escravo apenas rememorou o que já sabia (PLATÃO, 382 a.C./2001, p. 62), Sócrates conclui que só se chega ao conhecimento pela rememoração e que a condição para conhecer é, de alguma forma, já saber do que se fala.

O argumento da teoria da reminiscência é retomado em outro diálogo, *Fédon* (PLATÃO, 387 a.C./1972):

E, por conseguinte, sobre o ponto que segue estamos também de acordo: que o saber, se se vem a produzir em certas circunstâncias, é uma rememoração? Que circunstâncias sejam essas, vou dizer-te: se vemos ou ouvimos alguma coisa, ou se experimentamos não importa que outra espécie de sensação, não é somente a coisa em questão que conhecemos, mas temos também a imagem de uma outra coisa, que não é objeto do mesmo saber, mas de um outro. Então, dize-me, não temos razão em pretender que aí houve uma recordação, e uma recordação daquilo mesmo de que tivemos a imagem (PLATÃO, 387 a. C./1972, p. 82)?

A teoria da reminiscência platônica supõe que cada objeto do mundo sensível está referido a outro objeto ideal. De forma que o conhecimento não ocorre se já não houver um conhecimento prévio de alguma coisa. Só se pode conhecer aquilo que de

alguma forma já se conhece e conhecer não é senão recordar um saber anteriormente sabido, mas que caiu em esquecimento. Como considerar, no entanto, a afirmação de Sócrates de que ele nada ensinou ao escravo, apenas o conduziu ao conhecimento do quadrado anteriormente já sabido? Quais são as implicações de se dizer que o quadrado desenhado na areia é uma imagem distorcida do quadrado inteligível, perfeito, contemplado pela alma imortal?

Partindo de *Mênon* e da teoria da reminiscência, Lacan, no seminário *O ato psicanalítico* (LACAN, 1967-8, lição de 29 de setembro de 1967) coloca algumas questões que afirmam interessarem aos analistas, uma vez que interrogam a função da interpretação. É que se o estatuto da interpretação for definido segundo a noção de reminiscência, a interpretação necessariamente pressuporá que, em algum lugar, há um saber pronto para ser recuperado. Através da teoria da reminiscência platônica, portanto, é possível perguntar se, para a psicanálise, a interpretação tem a função de restaurar ao sujeito um saber que, de alguma forma, ele já possuía, um saber sobre o sentido de seu sintoma, por exemplo.

Retomando as questões lançadas sobre a maneira que o escravo de Menôn chegou ao conhecimento, pode-se dizer que a correspondência ponto a ponto entre um quadrado distorcido e um perfeitamente desenhado seria a relação buscada pela interpretação analítica. Conduzindo analogicamente essa possibilidade para a psicanálise, se concluiria que a interpretação se aplica ao encadeamento de representações do inconsciente. Há uma estrutura simbólica e a interpretação chega até ela, acessa sua dimensão, une ponto a ponto o que se apresenta em um sonho, por exemplo, e sua estrutura ideal.

É possível declarar, por outro lado, que o quadrado a ser descoberto é como um desenho oculto cujos traços invisíveis seriam revelados no contato com certos

reagentes. A interpretação analítica, nessas circunstâncias, revelaria, faria reaparecer um texto inconsciente escondido. O sentido desse texto estaria camuflado e viria à tona com o pronunciamento da interpretação; a interpretação, portanto, não sendo nada além daquilo que permite o aparecimento de um código oculto no inconsciente. Mas não é nada disso que está em questão na interpretação, diz Lacan, nem uma nem outra possibilidade (LACAN, 1967-8, lição de 29 de setembro de 1967).

O sentido inconsciente, ao contrário, afirma seus efeitos onde a escrita inconsciente que determina o sujeito encontra-se impossível de ser por ele integrada. A interpretação concerne ao que se articula em um arranjo significativo, a uma lógica interna ao encadeamento significativo. De forma que não se inclui na interpretação analítica nenhum sentido que seja externo ou anterior ao próprio encadeamento significativo. A interpretação também não considera elementos isolados de um encadeamento simbólico, como se cada significativo pudesse ser considerado sem ser remetido aos outros significantes. E, uma vez que o sujeito é determinado como um efeito das articulações simbólicas em que o inconsciente se estrutura, desconsiderar a lógica pela qual os significantes se articulam é excluir o sujeito de sua operação. Localizando-se entre os significantes, representado por um significativo para outro significativo, o sujeito não pertence ao registro do código, onde um signo representa algo para alguém (Cf. LACAN, 1962-3/2005, p. 73). O significativo suspende a significação que o signo guarda enquanto representação e faz surgir o sentido que provém da implicação do sujeito no encadeamento significativo.

## **1.2 - O sonho como um rébus**

Resta-nos, por conseguinte, examinar como ocorre o encadeamento significativo, de que maneira sua lógica deve ser considerada. E para encontrar a lógica desse encadeamento, recorreremos à similaridade apontada por Lacan (1953/1998, p. 295) entre a maneira como Freud leu as imagens dos sonhos e a leitura que Champollion fez dos hieróglifos da Pedra da Roseta.

Fragmento de estela descoberta em 1799 em Roseta, no Egito, pelo exército de Napoleão, a Pedra da Roseta porta um decreto promulgado por sacerdotes egípcios em honra do rei Ptolomeu V, datado de 196 a.C. (LARROUSSE, 1980, p. 1504). Em sua inscrição há três parágrafos com o mesmo texto, um na forma hieroglífica do antigo Egito, outro em demótico e um terceiro em grego antigo.

Foi Jean-François Champollion quem leu os hieróglifos articulados nessa estela. Tal como aponta Champollion, a escritura hierática ou sacerdotal é uma espécie de escritura não alfabética. É ideográfica, seus caracteres representam as ideias e não os sons de uma língua (CHAMPOLLION, 1822). Não obstante, Champollion também notou que os egípcios utilizavam certo número de caracteres demóticos para nomes próprios e palavras estrangeiras à língua egípcia. Caracteres que guardavam a possibilidade de exprimir sons (CHAMPOLLION, 1822, p. 5). Através dos caracteres demóticos, portanto, Champollion concluiu que a série de hieróglifos inscritos na Pedra da Roseta era dotada da capacidade de exprimir os sons das palavras que se referiam aos nomes e sobrenomes dos soberanos gregos e romanos que governaram o Egito.

Como explica em *Lettre a M. Dacier* (1822), Champollion obteve a decifração dos hieróglifos da Pedra da Roseta ao comparar os hieróglifos de dois cartuchos que continham nomes próprios já conhecidos. Ao invés de tomar os hieróglifos pelo que era expressado em suas figuras – um leão, uma folha, um gavião, uma flor com uma haste curva, uma boca vista de frente – Champollion entendeu que essas figuras tinham um

valor fonético. Para escrever uma palavra estrangeira em hieróglifos, os egípcios adotavam signos ideográficos cuja pronúncia se relacionava analogicamente com cada sílaba ou elemento da palavra estrangeira que se tratava de transcrever. De forma que, nos hieróglifos, uma figura é a representação de um objeto qualquer cujo nome, em língua falada, contém, ou inteiramente ou em sua primeira parte, o som da vogal, da consoante ou da sílaba escrita (CHAMPOLLION, 1822, p. 11).

Para decifrar a Pedra da Roseta, Champollion tomou dois cartuchos com hieróglifos que continham caracteres em comum. Através de um obelisco encontrado na ilha de *Philae*, já se sabia que esses hieróglifos escreviam os nomes dos soberanos Ptolomeu e Cleópatra (CHAMPOLLION, 1822, p. 6). Mas foi sem considerar os hieróglifos como imagens tomadas ao nível de um código, ou seja, sem tomar seus símbolos como representações de palavras, que Champollion comparou o cartucho em que estava escrito o nome “Ptolomeu” com o cartucho onde havia o nome “Cleópatra”. E ao analisar os hieróglifos através dos quais esses dois nomes estavam escritos como um arranjo simbólico cuja chave está no valor fonético de seus elementos, Champollion obteve a chave de leitura dos hieróglifos.

Observando, por exemplo, que a figura do leão estava no lugar da segunda letra do nome de Cleópatra em grego, ΚΛΕΟΠΑΤΡΑ, e que o mesmo hieróglifo aparecia na quarta letra do nome de Ptolomeu em grego, ΠΤΟΔΜΗΣ, Champollion afirmou que a figura hieroglífica do leão em repouso era, na verdade, homofônico à letra Δ (CHAMPOLLION, 1822, p. 8). Notando, por conseguinte, que no lugar na quinta letra do nome de Cleópatra e também no primeiro caractere do nome de Ptolomeu havia o mesmo hieróglifo, concluiu que o desenho de um paralelogramo representava o som da letra grega Π.

Ao seguir essa lógica de examinar os cartuchos através da ligação fonética entre seus elementos, foi que Champollion chegou às demais correspondências entre os hieróglifos e as letras do alfabeto grego. E concluiu, por exemplo, que o hieróglifo onde se vê um gavião – que para os egípcios exprimia a vida, a alma, *ahé*, *ahi*, em egípcio, ou qualquer pássaro em geral, chamado de *hâlet* – é homofônico ao ‘a’, ou seja, deve ser lido com o som da letra ‘a’ (CHAMPOLLION, 1822, p. 12).

A decifração dos hieróglifos da Pedra da Roseta feita por Champollion é importante para salientar a lógica pela qual Freud interpretou o texto dos sonhos. Em outras palavras, da mesma forma como Champollion descobriu uma escritura articulada lógica e gramaticalmente (Cf. CHAMPOLLION, 1822, p. 2) a partir do valor fonético das imagens dos hieróglifos da Pedra da Roseta, Freud afirmou que as imagens dos sonhos se remetem a um pensamento articulado segundo leis inconscientes.

Mas é possível buscar no próprio texto de Freud a maneira como a chave de leitura dos sonhos é por ele obtida. No segundo capítulo de *A interpretação dos Sonhos*, (FREUD, 1900/1991, p.118, 1900/1996, p. 131), Freud considera que a interpretação dos sonhos é o trabalho de indicar o sentido de suas imagens, ainda que a princípio se revelem absurdas e ininteligíveis para a consciência do sonhador.

Para Freud (*ibid.*), o trabalho de interpretar um sonho envolve a substituição das imagens manifestas de um sonho por um texto cuja chave é dada pelos mecanismos do inconsciente. Tal procedimento, como se pode notar, é o mesmo de Champollion, que decifrou os hieróglifos da pedra da Roseta ao perceber que nela havia um sentido – era preciso apenas constituir o elo – nesse caso, o valor fonético das figuras.

Ainda no segundo capítulo de *A interpretação dos sonhos* (*ibid.*), onde se especifica como a interpretação psicanalítica dos sonhos difere de outras interpretações realizadas no decorrer dos séculos, Freud é claro sobre o fato de que a interpretação não

considera os sonhos como um código a ser desvendado. Não é possível tratar os elementos de um sonho, diz Freud, como um signo a ser traduzido por um significado, segundo um código fixo (FREUD, 1990/1991, p.119, 1900/1996, p. 119). Se assim fosse, bastaria consultar um “livro dos sonhos” para vincular as imagens oníricas às significações pré-estabelecidas e acessar seu segredo.

Freud estabelece que o conteúdo de um sonho é a modificação dos pensamentos inconscientes para um outro modo de expressão (*ibid.*). A tarefa da qual Freud se incumbiu, por conseguinte, é incluir os processos de condensação e deslocamento como mecanismos pelos quais se afirmam as leis sintáticas do sonho (FREUD, 1900/1996, p. 305 e 333). Uma vez que os caracteres do sonho não têm um valor pictográfico, a sustentação do sonho está na relação simbólica entre seus elementos. Assim é que a escrita do sonho transpõe cada um de seus elementos para a linguagem do pensamento dos sonhos.

Tomando o sonho como um quebra-cabeça, um rébus, Freud afirma que tem poucas consequências considerar os elementos do sonho como uma totalidade figurativa. Ao contrário,

[...] a apreciação correta do enigma só se obtém quando, ao invés de pronunciar vereditos contra o todo e suas partes, me empenho em substituir cada figura por uma sílaba ou uma palavra que seja capaz de figurar em virtude de uma referência qualquer (FREUD, 1900/1991, p. 286, 1900/1996, p. 304, tradução nossa).

É nessa perspectiva que se pode afirmar, com Lacan, que Freud trata o sonho segundo o seu valor significante, valorizando não sua composição pictórica, mas os componentes silábicos e fonéticos que guardam a chave da interpretação (LACAN, 1957/1998, p. 514). O sonho é um rébus, diz Freud, que só tem valor se discernimos as leis pelas quais os pensamentos inconscientes estão neles articulados.

Como se pode observar, Freud e Champollion têm muito em comum. Eles se propuseram a ler algumas imagens tratando-as como um texto que foi submetido a um processo de deformação a partir dos aspectos silábicos e fonéticos de seus termos. E para isso, consideraram os elementos fragmentários do texto cifrado, tomando-os uns em relação aos outros, sem reenviá-los a uma significação externa à articulação textual.

Lacan, em entrevista concedida à Madeleine Chapsal, da revista francesa *L'Express* (CHAPSAL, 1957), diz que, enquanto se tentou ler os hieróglifos egípcios buscando o sentido direto das figuras que neles se apresentava, a escritura permaneceu indecifrável. E que, se Champollion conseguiu decifrar os hieróglifos egípcios, foi porque percebeu, por exemplo, que a figura de um corvo não significa nada em si mesma – uma vez que ela somente encontra seu valor significante se tomada no conjunto fonético ao qual pertence. É assim que Lacan afirma que os hieróglifos egípcios só foram decifrados por Champollion tê-los tomados como significantes, não como signos que representam algo para alguém. E diz o mesmo do inconsciente: o texto está lá ao olhar de todos, mas permanecerá desconhecido enquanto não se conhecer as leis, sua chave.

### **1.3 - O sujeito como efeito do significante**

Dois anos após a *Comunicação Preliminar* (BREUER e FREUD, 1893[1893-5]/1996), Freud escreve a quarta parte dos *Estudos sobre Histeria* (*idem*, 1893-5/1996), intitulado *A psicoterapia da histeria* (*idem*, 1895[1893-5]/1996). Ocasão em que relata o abandono da técnica da hipnose em favor da associação livre e promove colocações um pouco diferentes daquelas sustentadas em 1893. Em *A psicoterapia da histeria*,

algumas páginas são dedicadas à definição de um modelo de organização do material psíquico (*ibid.*, p. 301-2).

São nessas páginas que Freud expõe a organização do material patogênico como uma rede de representações arranjada em torno de núcleos, analisa as diversas possibilidades de articulação entre tais representações e discute a forma como elas tornam-se acessíveis à análise. Freud, portanto, nota muito cedo que no inconsciente há o trabalho de articulação entre as representações, de organização dos representantes de uma maneira específica, e é por essa perspectiva que se volta à tentativa de mostrar as formas como esse arranjo pode se estabelecer. E diz enfaticamente que, se abandonou a técnica da hipnose, foi na medida em que vivenciou a inutilidade de se acessar diretamente o núcleo dessas representações. Em outras palavras, o que Freud percebe é que não é sem a resistência que o sujeito trilha os caminhos da associação entre as representações.

É inteiramente inútil tentar penetrar direto no núcleo da organização patogênica. Ainda que nós mesmos pudéssemos advinha-lo, o paciente não saberia o que fazer com a explicação a ele oferecida e não seria psicologicamente modificado por ela (BREUER e FREUD, 1895[1893-5]/1996, p. 304).

Por esse motivo é que a função do analista ou da interpretação não é restituir ao paciente o sentido que lhe falta sob a forma de um saber. E dizer que há um limite que a articulação simbólica implica para o que pode ser formulado enquanto um saber, não impede que o sintoma continue a ser concebido por Freud como uma articulação que suporta um sentido apartado do que se pode conhecer, não sendo de modo algum necessário abandonar a afirmação de que nos sintomas há um sentido que não se faz reconhecer. Apenas o padecimento neurótico não advém de uma ignorância acerca do sentido do texto inconsciente escamoteado sob a forma de sintoma.

O que Freud se deparou em 1895 (*ibid.*, p. 284) é que a descoberta de um segredo oculto no inconsciente não é suficiente para desembaraçar o paciente de seu sintoma. E se enfatizou o termo “resistência” no manuscrito *A psicoterapia da histeria* (*ibid.*) é por notar ser fundamental que o paciente esteja implicado no trabalho de falar, não sobre aquilo que “não sabe”, mas do que, para usar os termos de Freud, ele “não quer saber” (*ibid.*). Afirmar que o paciente “não sabe” sobre o mal que lhe acomete é acreditar que há um saber inconsciente a ser descoberto, que é possível desvendar o segredo que está inconscientemente escondido no sintoma. De maneira completamente diferente, o termo “não quer saber” utilizado por Freud é uma maneira de assegurar a resistência à associação como parte do trabalho produzido pelo sentido do sintoma.

Pode-se dizer, portanto, que em *A psicoterapia da histeria* (*ibid.*), Freud problematiza a afirmação de que os histéricos sofrem de reminiscências ao colocar em questão os efeitos clínicos de simplesmente resgatar para consciência o sentido que foi dela apartado. Nesse sentido, o limite colocado para análise está na impossibilidade de se sustentar a direção do tratamento na restauração de um sentido que faltaria ao paciente saber. Pois esse é o registro da reminiscência, que evoca a suposição de um sujeito contemporâneo ao sentido, ou seja, como se o sujeito estivesse acoplado a um sentido de origem obscura e que bastaria resgatar um para acessar o outro, e assim garantir a cura.

A interpretação analítica, ao contrário, só pode ser definida incluindo o sujeito em sua operação. Sujeito que não é sem dimensão, como alguém que leria externamente um sentido guardado no inconsciente. Não é uma existência capaz de decifrar o encadeamento simbólico ‘de fora’, isento dos efeitos do significante. “Ele próprio está no interior”, diz Lacan, implicado, “determinado e inscrito no mundo como causado por um certo efeito de significante” (LACAN, 1967-8, lição de 29 de setembro de 1967). E,

ao ser interno à operação significativa, o sujeito é incapaz de adquirir por decifração um sentido oculto no inconsciente. Desse modo, o sujeito está incluído nos efeitos da determinação simbólica, não sendo anterior à dimensão que o constitui.

O sujeito é determinado, nessa referência, de uma forma que o torna inapto – o que demonstra nossa experiência – para restaurar o que se inscreveu pelo efeito significativo, de sua relação com o mundo, tornando-o, em certos pontos, inadequado a fechar-se, a completar-se de uma forma que seja, quanto ao seu estatuto de sujeito, satisfatória para ele (LACAN, 1967-8, lição de 29 de setembro de 1967).

Uma vez que o sujeito não recobra a articulação simbólica de que provém, o sentido produzido pela articulação significativa não é um texto passível de ser retomado integralmente, inteiramente subsumido em um saber. Ao contrário, a articulação inconsciente resiste à operação do saber, faz com que o saber porte uma falha viva ali mesmo onde o sentido inconsciente incide seus efeitos. O saber não se completa, não é suscetível de recobrir o campo do sentido.

O saber falha, mas falha em certos pontos específicos, diz Lacan (*ibid.*). Pontos que, por assim dizer, furam o saber e, justamente por escaparem ao que se pode saber, são por natureza desconhecidos, impossíveis de serem antecipados. Assim, a articulação inconsciente de um sentido faz com que o saber falhe em um ponto específico do encadeamento significativo; ponto este que tampouco pode ser localizado pela via do saber. O que quer dizer que a incidência do sentido nas formações do inconsciente jamais será recuperada sob a forma de um saber. Dessa maneira, ali onde o saber falha, não se completa, onde a escrita inconsciente que determina o sujeito encontra-se impossível de ser por ele integrada, é onde o sentido inconsciente afirma seus efeitos.

## **2. A *Bedeutung* fálica**

### **2.1 - O sentido sexual**

Para Freud, a interpretação dos sonhos jamais deixou de estar diretamente ligada ao campo do sentido. “‘Interpretar’ um sonho”, diz Freud, “significa indicar seu ‘sentido’”, ou seja, “substituí-lo por algo que se insira como um elo de pleno direito, com igual título que os demais, no encadeamento de nossas ações anímicas” (FREUD, 1900/1991, p.118, 1900/1996, p. 131, tradução nossa). Assim, em primeiro lugar, a interpretação aborda o sentido dos sonhos ao tomar o material onírico como um elo passível de ser encadeado nas representações em que o sujeito encontra-se determinado.

Se o sentido é algo fundamental à interpretação, no entanto, vale ressaltar que o sentido que Freud afirmou haver nos sonhos e nas outras formações do inconsciente concerniam às questões da sexualidade. Desde os *Estudos sobre a histeria* (1893-5/1996) como nos artigos escritos nos anos imediatamente posteriores, tal como *A Etiologia da Histeria* (1896a/1996) e *A sexualidade na etiologia das neuroses* (1898a/1996), Freud notou que as cadeias associativas apresentadas por seus pacientes acabavam por se dirigir ao campo da sexualidade.

É muito significativo que Freud, ao buscar a etiologia dos sintomas neuróticos, tenha chegado aos problemas da sexualidade. Em 1896, por exemplo, Freud diz que “a descoberta mais importante a que chegamos, quando uma análise é sistematicamente conduzida” é que “qualquer que seja o caso e qualquer que seja o sintoma que tomemos como ponto de partida, no fim chegamos infalivelmente ao campo da experiência sexual” (FREUD, 1896a/1996, p. 196).

Assim, as associações realizadas pelos pacientes a partir da representação sintomática fatalmente atingiam o campo da sexualidade, de modo que Freud convocava os neuróticos a falarem e constatava que as lembranças emergidas traziam a incidência dos problemas sexuais. É assim que, desde que notou que os sintomas neuróticos tinham outra base que não a orgânica, a sexualidade tornou-se para Freud (1898a/1996,

1895[1893-5]/1996, p. 273) a premissa indispensável para as intervenções suscitadas na clínica da neurose.

Freud também é levado ao material sexual através dos relatos de sonhos. Ao escrever a *Interpretação dos sonhos* (1900/1996), Freud diz que “quanto maior interesse pela solução dos sonhos, mais se é levado a reconhecer que a maioria dos sonhos dos adultos versa sobre material sexual e dá expressão a desejos eróticos” (*idem*, p. 429). E comenta, em seguida, que um juízo como esse só pode ser formado por aqueles que de fato analisam os sonhos e que, tendo em consideração a vigorosa supressão que a pulsão sexual é submetida desde a infância, de nenhuma outra pulsão restam desejos inconscientes tão intensos para produzir os sonhos.

Ainda que tenha sublinhado enfaticamente a importância dos complexos sexuais para a interpretação dos sonhos, Freud, no entanto, tem toda a cautela de dizer que não se pode exagerar a importância do aspecto sexual das formações do inconsciente. Quanto aos sonhos, por exemplo, esclarece que “a asserção de que todos os sonhos exigem uma interpretação sexual (...) não ocorre em parte alguma de minha *A interpretação dos sonhos*” (FREUD, 1900/1996, p. 430). Afirmando jamais ter sustentado a tese de “que a interpretação de sonhos revela que todos os sonhos têm um conteúdo sexual ou provêm de forças motoras sexuais” (FREUD, 1925[1924]/1996, p. 50), Freud diz que também há outras forças pulsionais capazes de gerar sonhos. A fome, a sede, ou a vontade de defecar, comenta Freud, podem ser o mote de um sonho, tal como ocorre nos sonhos infantis. É assim que Freud desaconselha enfaticamente a universalização da afirmativa de que todo o sentido a ser interpretado nos sonhos concerne à sexualidade.

É claro que a fome, a sede e o ato de defecar, ao serem forças pulsionais passíveis de contribuir para a produção de um sonho, não se reduzem a necessidades

biológicas ávidas por satisfação. Tais funções corporais, entretanto, só podem ser retomadas no sonho ao estarem sob a égide do encadeamento simbólico. De todo modo, é através do simbólico, da articulação significativa, que o campo sexual se instaura.

Para examinar essa afirmação, tomemos o exemplo descrito por Freud (1900/1996), sobre o sonho de sua filha Anna, quando ela tinha um ano e meio de idade. A menina exclamava durante o sono “Anna Freud, *molangos*, *molangos* silvestres, omelete, pudim” (FREUD, 1900/1996, p. 164), tendo realizado o sonho depois de um dia em que ficou indisposta, vomitou e, por isso, passou o dia todo sem comer. Além do mais, Freud sublinha que, no dia anterior ao sonho, a criança ouviu de sua babá que sua indisposição era devido à ingestão de morangos.

Os ‘molangos’ que haviam provocado o mal-estar, como todos os alimentos que Ana estava proibida de comer durante o dia, estavam no sonho. E não devido ao instinto da fome, ou qualquer outro motivo orgânico, biológico, mas porque ‘molangos, molangos silvestres, omelete e pudim’ eram objetos que suportaram uma função específica no encadeamento simbólico por serem proibidos (LACAN, 1964/1998, p. 147). Tais objetos tornaram-se acessíveis para Anna na medida em que ela não podia comê-los. O acesso que Anna teve aos alimentos foi pela via significativa, dimensão que assinala a presença do objeto a partir de sua falta.

E se os alimentos não surgem no sonho de Anna com a marca de uma urgência orgânica, é enquanto objetos sexualizados que eles se instalam (*ibid.*). Sexualização que ocorre uma vez que Anna só alucina objetos proibidos, aqueles que está impedida de comer. É, portanto, pelo arranjo significativo delimitar objetos na função de falta que a dimensão alucinatória de um sonho adquire valor sexual. Em outros termos, a ausência propiciada pelo significativo faz com que o objeto sonhado seja dotado de um certo matiz sexual. De forma que, se a interpretação indica que há um sentido no sonho e nas

outras formações do inconsciente, é porque neles o sexual delimita-se no objeto que escapa, que é proibido, que é acessível apenas enquanto significante.

Por conseguinte, através da afirmação de que a sexualidade situa-se na falta aberta pela incidência do significante, tal como ocorre no sono de Ana, pode se afirmar que não há outro sentido que não o sexual (LACAN, 1973-4, 20 de novembro de 1973). Será que, entretanto, os impasses do sujeito e as questões suscitadas pela clínica devem ser reduzidos à sexualidade e encontrar neste campo uma resolução?

Seguindo a prudência de Freud em afirmar que a sexualidade não encerra todos os impasses da neurose, Lacan (1964/1998, p. 147) recorre à oposição entre o princípio do prazer e o princípio de realidade (FREUD, 1911a/1996) para dizer que, contraposta à sexualidade prenante no inconsciente, há uma outra realidade. Algo além da realidade sexual do inconsciente, que introduz uma tensão na maneira como a falta propiciada pela articulação simbólica sustenta o sentido sexual nas formações do inconsciente (LACAN, 1964/1998, p. 147).

No artigo *Formulação sobre os dois princípios do funcionamento mental* (1911a/1996), Freud questiona o que faz com que, em algum momento da infância, a exclusividade do princípio do prazer sobre os processos anímicos seja abandonada em nome do princípio de realidade. O princípio da realidade é, deste modo, o único capaz de propiciar outra coisa em relação a uma experiência anterior de satisfação que não apenas os trilhamentos entre as representações psíquicas. O único que possibilita que haja uma alteração real no mundo exterior.

Na tensão entre o princípio de realidade e o do prazer, todavia, o que está em questão – podemos dizer a partir do ensino de Lacan (1962-3/2005, p.108,112) – não é uma simples oposição entre o interior e o exterior, mas o que leva o aparelho psíquico a não se pautar apenas no ganho de satisfação propiciada pelas vias alucinatórias. É assim

que a introdução do princípio de realidade permite que o encontro efetivo, o encontro faltoso com o objeto, seja dado no real, ainda que seja um real desagradável e desprazeroso (Cf. FREUD, 1911a/1996, p. 238).

Para Freud (1911a/1996, p. 238), somente a ausência da satisfação esperada, o desencanto, faz com que a tentativa de satisfação pela via alucinatória seja abandonada<sup>11</sup>. Assim, se o aparelho psíquico considera as relações que compõem mundo exterior em nome de uma ação que efetivamente o altere, isso se deve ao fracasso das representações alucinatórias em apaziguar as “imperiosas exigências das necessidades internas” (FREUD, 1911/1991, p. 224, 1911a/1996, p. 238, tradução nossa).

Para Freud (1911a/1996, p. 239), a questão que se coloca é se uma representação é verdadeira ou falsa, se ela está ou não de acordo com a realidade, se ela é ou não uma pura invenção. De fato Freud chega a dizer que caso haja um investimento em uma representação maior do que o necessário ou em um momento inadequado, o que advirá é a alucinação, tal como ocorre nos sonhos, e que isso poderá ser perigoso ou desprazeroso.

No entanto, como aponta Lacan (1971/2009, p. 13), a questão não é decidir se a representação se refere a algo de real, responder a essa pergunta através de um sim ou um não. E justamente porque, no nível do princípio de realidade, não há uma consonância possível nem definitiva entre os encadeamentos simbólicos do princípio do prazer e o real. Se o significante gera a falta que permite a busca do objeto, o real, por sua vez, não é o lugar onde se encontraria o objeto. No que se refere ao real, não cabe nem mesmo perguntar se o objeto falta ou não – é que no, real, esse objeto

---

<sup>11</sup> Essa decepção será introduzida em termos estruturais no capítulo IV dessa tese, na seção que tratamos do conceito da *Versagung*. Como a articulação do IV capítulo permitirá observar, o passo em direção ao império do princípio de realidade é a possibilidade simbólica da mãe surgir como aquela que pode potencialmente negar a satisfação requerida, introduzindo a criança no plano da demanda e da frustração.

simplesmente não existe, ou melhor dizendo, o objeto está fundamentalmente perdido (Cf. LACAN 1956-7/1995, p. 36, 1962-3/2005, p. 205). Enquanto o texto significante articula a sexualidade através do amparo de uma falta, o princípio de realidade é o encontro, o choque, o susto, o que rompe a ligação significante ao apresentar o objeto em perda.

Para além do encadeamento das representações regidas em torno de uma experiência de satisfação passada, para além da sexualização implícita no princípio do prazer, há algo no princípio de realidade que é impossível de ser apreendido pela trama significante. “É desta forma que aparece o real, a saber, o obstáculo ao princípio do prazer” (LACAN, 1964/1998, p. 159), afirma Lacan. O que implica em dizer que, enquanto o princípio do prazer inclui a sexualidade na trama significante, “o real se distingue [...] por sua separação do campo do princípio do prazer, por sua dessexualização” (*ibid.*). Em menção ao texto *Formulação sobre os dois princípios do funcionamento mental* (FREUD, 1911a/1996), Lacan (1964/1998, p. 147) afirma que “o império do princípio de realidade” ao qual Freud (FREUD, 1911a/1996, p. 224) faz apelo, comporta, por conseguinte, a dessexualização da realidade.

Desse modo, se o sentido sexual incide por meio de um encadeamento simbólico, nem por isso os problemas concernentes ao sujeito se reduzem à dimensão sexual. Estranho ao sentido sexual promovido pela cadeia significante, o objeto coloca-se enquanto uma perda que, não obstante, permite que algo novo e inesperado seja admitido em relação a tudo o que se busca nas trilhas do princípio do prazer (LACAN, 1964/1998, p. 159).

Para avançar como, em relação ao campo simbólico, o objeto se apresenta em perda, tratemos da significação.

## 2.2 - A *Bedeutung*

Para examinar a significação, abordemos um trecho do ensaio *Os limites da interpretabilidade* (1925/1997, 1925a/1996), onde Freud, logo após afirmar que o sonhar é uma atividade caracterizada pela emergência do recalcado no eu<sup>12</sup>, acrescenta que “é o fato dessa irrupção o que proporciona ao sonho sua significação (*Bedeutung*) para a psicopatologia” (FREUD 1925/1997, p. 2-3, 1925a/1996, p. 142). Como apontada por essa pequena citação, o acesso do eu ao recalcado resulta na sustentação de uma significação. Porém, o que quer dizer a significação de um sonho? Qual é a diferença entre o sentido e ‘a significação’ de um sonho?

Na frase de Freud supracitada, o termo ‘significação’ surgiu como uma tradução possível para *Bedeutung*, no entanto, essa tradução deve ser realizada com muito cuidado. Para observar como o termo é capaz de gerar dificuldades de tradução, tomemos as diversas soluções oferecidas pelas traduções do texto de Freud. Quanto ao excerto retirado do texto *Os limites da interpretabilidade* (FREUD, 1925/1997), a edição da Imago (1925a/1996, p. 142), propôs traduzir *Bedeutung* simplesmente por ‘importância’. Já a edição da *Amorrortu* (1925a/1991, p. 130), utilizou o termo ‘*significatividad*’, que, segundo o *Diccionario de la lengua española* da *Real academia española* (DICCIONARIO, 2001), é a qualidade daquilo que é significativo (que é diferente de ‘significação’; ademais, a língua espanhola tem a palavra *significación*). E, na tradução que Eduardo Vidal (FREUD, 1925/1997, p. 3) fez desse artigo, optou-se pelo termo ‘*significação*’. Cada edição propôs, por conseguinte, uma tradução diferente para o termo *Bedeutung*.

---

<sup>12</sup> Essa questão como os demais aspectos do artigo *Os limites da interpretabilidade* (1925/1997) serão analisados no capítulo III.

Lacan, sempre atento aos termos em alemão utilizados por Freud, também se deparou com a dificuldade em traduzir a palavra *Bedeutung*. Como atesta o título do escrito *A significação do falo* (LACAN, 1958a/1998), que originalmente foi o texto de uma conferência proferida em alemão (entitulada *Die Bedeutung des Phallus*), a tradução de Lacan para *Bedeutung* foi *significação*. Lacan (1975), no entanto, em uma conferência, anos mais tarde, em Genebra, afirmou que essa tradução lhe desagradava muito, ainda que não tenha conseguido encontrar uma mais adequada

Lacan (1971/2009, p. 159) também não deixou de se referir ao conceito *Bedeutung* tal como forjado por Frege no artigo *Über Sinn und Bedeutung* [*Sobre o sentido e a referência* (FREGE, 1892/2009)]. Há uma ampla discussão sobre as possibilidades de tradução para *Bedeutung* na obra de Frege, uma vez que o termo já foi traduzido por referência, relevância, importância, significado, denotação e valor semântico (Cf. FREGE, 1997, p. 36-46). No entanto, ainda que a tradução literal do termo alemão seja ‘significado’, não se pode perder de vista que Frege (1892/2009, p. 131) utiliza o conceito de *Bedeutung* para designar aquilo que é designado por um nome.

É possível, assim, aproximar a palavra *Bedeutung* – a partir de sua derivação do verbo *deuten* [apontar] – do verbo *bedeuten*, utilizado para expressar aquilo que é apontado, designado, e assim justificar o termo ‘referência’ como tradução para *Bedeutung* (COSTA 2011a, p. 276-277, 2011b, p.4). Há algumas ocasiões em que Lacan (1971/2009) de fato utiliza a palavra referente, fazendo então uma clara menção ao artigo de Frege *Sobre o sentido e a referência* (1892/2009).

O termo *significação*, não obstante, também pode ser considerado como ‘ato de significar’, ‘de dar significado a algo’, a ênfase recaindo, nesses casos, sobre o ato de apontar, assinalar. Na etimologia da palavra ‘*significação*’, proveniente do latim

*significatĭo, ōnis* (HOUAISS, 2009), há a acepção do 'ato de indicar, de assinalar'. Nessa direção é que a tradução de *Bedeutung* por significação também se faz possível.

Vale lembrar que, para Frege, a *Bedeutung* não se reduz ao objeto positivo que é designado em uma sentença (FREGE, 1892/2009). A *Bedeutung* tem sua função apenas enquanto valor de verdade. Ou seja, é fato que se pode dizer de coisas que não tem nenhum compromisso com a verdade. Também é patente que podem existir várias maneiras de se designar um mesmo referente, diferentes sinais como maneiras distintas de apresentação do objeto (1892/2009, p. 130, 132). Entretanto, para a lógica, é fundamental que os signos e nomes tratados estejam remetidos a um referente, que as expressões forjadas tenham um valor de verdade.

É no liame dessa discussão que o artigo *Sobre o sentido e a referência* (1892/2009) propõe uma importante distinção lógica entre o *Sinn* [sentido] e a *Bedeutung* [referência]. Frege (1892/2009, p. 131) observa, por exemplo, que não é a mesma coisa designar o mesmo referente 'Vênus' como 'estrela da manhã' ou 'estrela vespertina', uma vez que os sentidos diferem de acordo com a maneira como o referente é chamado. Mas é assim que, por outro lado, Frege torna evidente que tudo o que designa uma *Bedeutung* pode ser indiferentemente substituído, enquanto que a *Bedeutung* continua a mesma:

Se nossa suposição é correta, de que a referência de uma sentença é seu valor de verdade, então este tem de permanecer inalterado, se uma parte da sentença for substituída por uma expressão que tenha a mesma referência, ainda que sentido diverso. E isto é, de fato, o que ocorre. Leibniz assim explica: "*Eadem sunt, quae sibi mutuo substitui possunt, salva veritate*". Que mais, senão o valor de verdade, poderia ser encontrado, que pertença de modo muito geral a toda sentença onde as referências de seus componentes são levadas em conta, e que permaneça inalterado pelas substituições do tipo mencionado [pelo princípio de Leibniz] (FREGE, 1892/2009, p. 131)?

O sentido, por conseguinte, seja ‘estrela da manhã’ ou ‘estrela vespertina’ é sempre um processo de substituição do referente<sup>13</sup>. Na ordem do sentido, os termos de uma sentença podem ser substituídos indiferentemente, desde que conserve o mesmo referente, isto é, o valor de verdade. Mas não foi somente para abordar a tradução da palavra *Bedeutung* que mencionamos o artigo de Lacan *Die Bedeutung des Phallus* (LACAN, 1958a/1998). A pergunta mais fundamental é sobre a relação entre o falo e a significação.

Lembremos que Freud deu importância central ao falo em sua obra. Principalmente quando, em 1923, deixou de supor que o destino das etapas da organização sexual infantil era encontrar na puberdade a primazia dos órgãos genitais e depois se colocar ao serviço da reprodução. Foi no artigo *A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade* (FREUD, 1923b/1996, p. 158) e em uma nota de rodapé inserida nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* no ano de 1924 (FREUD, 1905b/1996, p. 188), que Freud indicou o surgimento da primazia do falo na sexualidade infantil.

Como afirma Freud,

Mesmo não se realizando uma combinação adequada dos instintos parciais sob a primazia dos órgãos genitais, no auge do curso do desenvolvimento da sexualidade infantil, o interesse nos genitais e em sua atividade adquirem uma *significação* dominante, que está pouco aquém da alcançada na maturidade (FREUD, 1923b/1996, p. 158, grifo nosso).

Na citação acima, note-se a palavra ‘significação’, aquela que estamos examinando. E tal passagem nos interessa justamente porque Freud, no texto em

---

<sup>13</sup> É por isso que o *Sinn* é aquilo que substitui o que, na ordem significante, é evocado sem nunca ser atingido. Por conseguinte, dizer que “estrela vespertina” é um sentido, um *Sinn*, apenas é possível porque esse sentido substituiu outra coisa, uma *Bedeutung*. *Bedeutung* que, nesse caso, Frege (1892/2009, p. 131) diz que é Vênus, mas que, como veremos adiante, Lacan remete de uma forma mais ampla à função do falo (LACAN, 1971/2009, p. 160-1).

alemão, se vale da palavra *Bedeutung*: “so gewinnt doch auf der Höhe des Entwicklungsganges der infantilen Sexualität das Interesse an den Genitalien und die Genitalbetätigung eine dominierende Bedeutung” (FREUD, 1923). [no auge da sexualidade infantil, o interesse nos genitais e em sua atividade ganham uma *significação* dominante].

O estágio fálico da organização da libido não é o primado dos órgãos genitais. Como diz Freud (1923b/1996, p. 158), falo implica que na infância só se tem o conhecimento de um órgão sexual, o masculino. Assim, a relação com o falo se estabelece desconsiderando a diferença anatômica entre os sexos (LACAN, 1958a/1998, p. 693). É o que faz com que, por outro lado, o falo apenas seja tomado em relação ao seu próprio registro, ou seja, que a única referência da sexualidade infantil é a conjugação do par presença-ausência concernente ao falo. Uma vez em que o menino e a menina se situam na sexualidade a partir do registro fálico, ressalta-se que a presença do falo só pode ser colocada em relação a sua própria ausência. Em outras palavras, a própria função do falo, quanto simbólica, implica a problemática da castração.

O que não deixa de causar espanto é Lacan localizar as dificuldades que o falo traz para a sexualidade em função da ordem significante. Em outras palavras, como se verá de maneiras diferentes ao longo dessa tese, Lacan retira de vez o risco – que há em Freud – da castração ser tomada exclusivamente em seu viés imaginário. Com Lacan, o fundamental da castração não é a imagem de corte do órgão ou a ameaça feita por alguém sobre o detentor do pênis. “O falo é esclarecido por sua função”, diz Lacan: “não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (...). E menos ainda”, continua Lacan, “o órgão, pênis ou clitóris que ele simboliza” (LACAN, 1958a/1998, p. 696).

Se Freud, em sua experiência clínica, apontou o lugar fundamental do falo na sexualidade infantil, ele o fez sem dispor das noções de significante e significado trazidas pela linguística moderna e que Lacan (1957/1998, p.532) introduziu na psicanálise para avançar na conceitualização da experiência analítica. Mas isso não impediu Freud de enfatizar, a seu modo, a importância da operação simbólica nas formações do inconsciente. Chegou mesmo a antecipar as descobertas da linguística saussuriana ao afirmar que o aparelho psíquico funciona pela incidência dos mecanismos de condensação e deslocamento nas cadeias das representações. Todavia, é claro que só podemos notar o lugar fundamental que o significante desempenha na obra de Freud porque o ensino de Lacan o assinalou (LACAN, 1958a/1998, p. 695).

Como já apontamos, Freud (1900/1996, p. 305, 333) isolou dois principais mecanismos através dos quais um texto inconsciente surge desfigurado para a consciência, a condensação e o deslocamento. Já Lacan (1957/1998), ao enfatizar no trabalho de Freud a função significante que opera no inconsciente, remete o deslocamento à metonímia e a condensação à metáfora.

O sentido, para Lacan, emerge através do mecanismo da metáfora, uma relação de substituição de significantes. Na metáfora, um significante é substituído por outro, fazendo com que surja o advento do sentido, ou seja, a transposição da barra que separa o significante e o significado (LACAN, 1957/1998, p. 515, 519). Assim, qualquer sentido só se afirma a partir de uma metáfora, ou melhor, não há outro sentido senão o metafórico. Se um sentido surgiu na cadeia simbólica, foi pelo mecanismo de substituição entre os significantes (LACAN, 1957-8/1999, p. 16).

Quanto à metonímia, esta é a operação que tem a função de reenviar à significação visando sustentar a falta que tem valor fundamental para o desejo. O encadeamento significante, nesse caso, serve-se do deslocamento da significação, de

maneira que pode se afirmar que não existe objeto que não seja metonímico e que o objeto do desejo é sempre desejo de outra coisa, sempre desejo daquilo que falta (LACAN, 1957-8/1999, p. 16). É pela via da metonímia, por outro lado, que se sublinha a importância da significação: uma vez que o deslocamento da cadeia significante ocorre infinitamente, jamais se pode chegar a uma significação última. É por isso que Lacan (1957/1998, p. 515, 519) define a metonímia pela manutenção de uma barra de resistência à significação, nas relações entre o significante e o significado.

Ao inverter o algoritmo saussureano e propor a fórmula  $S/s$ , ou seja, o significante sobre o significado, separados por uma barreira que resiste à significação, Lacan (1957/1998, p. 502) afirma que a descoberta freudiana foi aquela que notou que o significante tem uma função capital na determinação do significado. Para Lacan (1957/1998, p. 502), o significante nem representa o significado, nem responde a título de qualquer significação. Um significado apenas surge como um efeito da cadeia significante, ao sofrer a marca do Lacan chama de “paixão significante” (LACAN, 1958a/1998, p. 695).

Lacan, no escrito *A instância da letra* (LACAN, 1957/1998, p. 502), afirma que seria errado dar um esclarecimento das relações entre o significante sobre o significado através dessa clássica ilustração (oferecida no livro de Saussure *Curso de linguística Geral* sem a inversão proposta por Lacan (SAUSSURE, 1916/2006, p. 80-1) [figura 1.1]):



Figura 1.1

Dito de outro modo, em relação ao que foi visto na interpretação dos hieróglifos da Pedra da roseta, não há porque supor que o significado é uma imagem encadeada a partir do significante “árvore”. O problema que está em questão é como um nome liga-se ao objeto, ou ainda, como um nome é remetido a um referente (SAUSSURE, 1916/2006, p. 79 e FREGE, 1892/2009, p. 132). Para ilustrar a relação entre o significante e o significado, aponta Lacan, muito mais interessante e correto é o que se delinea na seguinte figura [figura 1.2 – (LACAN, 1957/1998, p. 503)]:

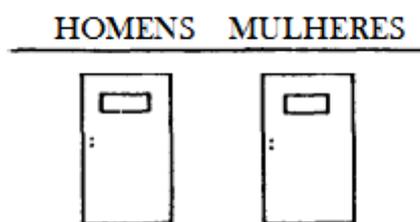


Figura 1.2

Nesse esquema, o que fica claro é que o significado de cada porta depende do significante, ou melhor, das oposições em que a cadeia significante estabelece. Com a justaposição dos significantes ‘homem’ e ‘mulher’ ocorre a inesperada precipitação de sentido e as portas passam, então, a simbolizar os sanitários dos locais públicos, com a respectiva divisão sexual imposta por eles (LACAN, 1957/1998, p. 503).

O sentido, portanto, se coloca como o efeito produzido na linguagem a partir do fato de que a significação advém da primazia do significante sobre o significado. No caso desse exemplo, o sentido surge na medida em que as portas passam a ser aquelas através das quais os homens e as mulheres satisfazem suas necessidades ditas naturais (*ibid.*). De maneira que um processo de substituição tem que ocorrer para surja o sentido

específico de cada porta, isso é, que elas representam os toaletes enquanto divididos segundo a divisão entre os sexos.

É assim que, no fio de seu escrito, Lacan (1957/1998) relata uma lembrança que esse exemplo despertou em alguém de sua confiança:

Um trem chega à estação. Numa cabine, um menino e uma menina, irmão e irmã, estão sentados um em frente ao outro, do lado em que a vidraça dando para o exterior descortina a visão das construções da plataforma ao longo da qual o trem parou: Olha!, diz o irmão, chegamos a Mulheres!"; "Imbecil!", responde a irmã, "não está vendo que nós estamos em Homens?" (LACAN, 1957/1998, p. 503).

Como se pode observar nesse relato, o significado da plataforma, o seu lugar na realidade, depende de como os significantes se colocam para cada um dos irmãos, de acordo com o lugar que cada um assumiu na divisão sexual. E sem que jamais pudessem entrar em acordo no que diz respeito à significação a partir do qual cada um se situava.

É para tratar dessa dimensão que não permite qualquer pacto, onde não há significação que promova um acordo entre os sexos, que Lacan (1958a/1998) introduz a função do significante fálico. E ao colocar o falo no valor de uma função, ou seja, retirando qualquer ênfase imaginária que poderia ser dada a sua dimensão, Lacan concede a esse conceito um lugar privilegiado na ordem simbólica:

O falo é um significante, um significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante (LACAN, 1958a/1998, p. 697).

Mas se o significante é o aquilo que marca os efeitos de significado, não se pode deixar de notar que o significante fálico tem na cadeia simbólica um papel essencial. O falo é um significante privilegiado na medida em que chancela o efeito do significante

sobre significado, sendo através dele que há coisas que vem a ter significação na instância do significante (*ibid.*).

Além disso, é pela função do falo delimitar a primazia do significante sobre o significado que “pode-se dizer que esse significante foi escolhido como o mais saliente do que se pode captar no real da copulação sexual” (LACAN, 1958a/1998, p. 699). Primeiramente porque o falo remete-se à imagem do fluxo vital, ao objeto privilegiado no campo da vida, àquilo “que se manifesta na vida, da maneira mais pura como turgescência e impulso” (LACAN, 1957-8/1999, p. 359). Conforme Lacan (*ibid.*, p. 360), a própria denominação grega para o falo [*phallus*] o aparenta com o que é da ordem do fluxo da seiva e da veia. Em segundo lugar, em razão de que o falo só desempenha seu papel enquanto velado, como ausente, tornando-se signo da latência que marca tudo o que na cadeia significante torna-se significável. Nessa perspectiva, pode-se dizer que o falo designa o efeito, a marca, a impressão, a ferida que há no campo significante (*ibid.*, p. 463), tornando-se, assim, “a barra que cunha o significado, marcando-o como a progenitura bastarda de sua concatenação significante” (LACAN, 1958a/1998, p. 699).

Ao surgir como velado, como aquilo que não transparece, que está elidido, suspenso, o falo deixa sua marca em tudo o que pode ser significável, em toda significação capaz de surgir na cadeia significante. Lacan (1957-8/1999, p. 249) chega a dizer que o falo é o significante último da relação do significante com o significado. No entanto, se sua função apresenta certo velamento – a latência do que é significável – é porque, em última instância, o falo apenas pode ser revelado em sua natureza de significante.

É a elisão do falo enquanto significante que fez com que os dois irmãos nunca chegassem um acordo no que diz respeito à discussão sobre onde estavam, ou seja,

faltou-lhes a significação que dissesse onde haviam chegado. Não houve nada capaz de assegurar-lhes uma *Bedeutung*, que suprisse a diferença entre “chegamos a meninos” ou “estamos em meninas”. O que esse exemplo nos ensina é que, para o menino a mulher é o falo e que para a menina é o homem que o é, e que essa é a maneira de cada sexo se situar diante da impossibilidade introduzida pela *Bedeutung* (LACAN, 1971/2009, p. 33).

A *Bedeutung*, portanto, é a pergunta: a que esse sentido se refere, uma vez que ele advém do significante? Sentido que se dirige ao que é impossível de se referir, ao falo, a *Bedeutung des Phallus*. Contudo, não é por ser impossível de se referir que a significação não existe. E mesmo ao contrário, pois é na medida em que a *Bedeutung* é impossível de ser designada que o falo ganha seu valor real.

A função do falo e a sua impossibilidade de simbolizar a relação sexual é o que, a partir da linguagem, pode ser delimitado enquanto real. O que implica em dizer que significante fálico incide no mesmo ponto em que é impossível que o homem e a mulher se refiram a sua função da mesma maneira. Onde os sexos poderiam se encontrar, a *Bedeutung* fracassa.

Além disso, por não ser possível dizer exatamente qual é o referente daquilo que se fala, uma vez que o referente é sempre impossível de ser designado, Lacan (1971/2009, p. 159) afirma que a única *Bedeutung* que existe é a *die Bedeutung des Phallus*. Lacan chega mesmo a dizer que *die Bedeutung des Phallus* é, na verdade, um pleonasma, já que “não há na linguagem outra *Bedeutung* senão o falo” (*ibid.*, p.139).

### 3. 'Signorelli'<sup>14</sup>

Para sublinhar o papel do significante fálico na determinação do sujeito pela estrutura significante, examinemos o caso de um esquecimento de Freud onde alguns nomes foram tratados, pelos mecanismos do inconsciente, como pictogramas de uma frase transformada em um rébus.

Foi no primeiro capítulo de *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (FREUD, 1901/1996, p. 23), que Freud ponderou que até mesmo em um esquecimento há a incidência de um texto articulado como um rébus. Como se pode notar, não apenas os sonhos são produtos de uma operação simbólica que os torna capazes de serem interpretados como um rébus, mas também os esquecimentos e as demais formações do inconsciente, uma vez que também neles figuram um sentido produzido em uma cadeia simbólica onde o valor fonético, homonímico, do significante se faz prevalente.

No que diz respeito ao esquecimento que apresentaremos, o que estava em questão eram as consequências que o nome Signorelli, o pintor das “Últimas coisas”, afrescos da catedral de Orvieto<sup>15</sup>, tiveram para Freud em certa ocasião.

Retomemos os elementos fundamentais desse esquecimento de Freud. O episódio ocorreu em um trem que ia de Ragusa à Herzegovina, enquanto Freud conversava com um estranho sobre as viagens pela Itália. Até que lhe veio à mente perguntar a esse seu companheiro de viagem, se ele já tinha ido à Orvieto ver os

---

<sup>14</sup> A título de esclarecimento da notação utilizada ao longo da tese, nas ocasiões em que um termo for empregado enquanto função, ou seja, como um elemento localizado em um encadeamento simbólico específico e cujo valor se estabelece na diferença assumida em relação aos outros elementos desse encadeamento, tal termo será escrito entre aspas simples (como por exemplo, 'x'). Isso será feito com o objetivo de discernir a função de um termo em relação ao restante do texto.

<sup>15</sup> O caso do esquecimento de 'Signorelli' já havia sido descrito em *O mecanismo psíquico do esquecimento* (FREUD, 1898b/1996).

afrescos pintados por ... – e nesse momento lhe sobreveio o esquecimento do famoso pintor das “Últimas coisas”.

Entretanto, explica Freud, ao invés de ‘Signorelli’, ocorreram-lhe os nomes dos pintores ‘Botticelli’ e ‘Boltraffio’, os quais sabia que não era o nome que esquecera. Freud descreve ainda que, antes de falar sobre as viagens pela Itália, havia mencionado ao colega de viagem um certo costume dos turcos que vivem na Bósnia e na Herzegovina. Devido à grande submissão que eles têm à figura do médico e a resignação quanto à morte, os turcos pronunciavam a seguinte frase quando falecia alguém que lhes era próximo: “*Herr* [Senhor], o que se há de dizer? Se fosse possível salvá-lo, sei que o senhor o teria salvo” (FREUD, 1901/1996, p. 20, Cf., 1898b/1996, p. 277).

Sob o pano de fundo da história da submissão dos turcos à morte e ao médico, erguem-se três dimensões. A primeira constitui o que Freud não quis contar a seu colega de viagem por respeito, por pudor. Ele preferiu escondê-la. E a segunda dimensão foi o que lhe escapou, sem qualquer deliberação consciente. O que Freud não contou naquela ocasião, foi uma frase que um colega médico ouviu de um paciente turco e que concernia ao ato sexual: “Sabe, *Herr*, quando isso acaba, a vida não tem nenhum valor” (FREUD, 1901/1996, p. 21, Cf., 1898b/1996, p. 277). Mas, em terceiro lugar, o que Freud também não lembrou naquela ocasião foi que, há poucas semanas antes da viagem até a Herzegovina, estivera em *Traffoi*, uma pequena aldeia italiana localizada ao sul de Tirol, onde recebeu a notícia de que um paciente seu suicidou-se devido à impotência sexual.

São essas associações que deram a Freud a série de elementos que ele considerou como efeitos do trabalho de deformação do texto inconsciente. Tratando o desaparecimento do nome ‘Signorelli’ e os nomes substitutivos que surgiram em seu

lugar como um rébus que porta um texto desfigurado, Freud encontrou o que esteve em questão em seu esquecimento. ‘Botticelli’ e ‘Boltraffio’ são, portanto, elementos figurativos que não devem ser tomados em seu sentido de signo, mas no nível fonemático. Como diz Freud, “os nomes foram tratados nesse processo como os pictogramas de uma frase destinada a se transformar num enigma figurado (ou rébus)”, ou seja, “sem qualquer consideração ao sentido ou aos limites acústicos das sílabas” (FREUD, 1901/1996, p. 23). O trabalho de Freud foi o de isolar a função significante de cada pictograma e chegar ao modo como eles estavam organizados entre si.

Primeiramente, o significante esquecido foi dividido em duas partes, ‘Signor’ e ‘elli’, abrindo uma sequência de associações pelas quais Freud (1901/1996, p. 22) descobriu o motivo de seu esquecimento. Enquanto ‘Botticelli’ e ‘Signorelli’ terminam com as mesmas letras, no início de ‘Boltraffio’ há a mesma sílaba com que começam ‘Botticelli’ e ‘Bósnia’. Além disso, uma parte do significante ‘Boltraffio’ está remetida ao nome da aldeia onde Freud teve a notícia do suicídio de seu paciente, ‘Traffoi’. Já nas lembranças concernentes às falas dos turcos sobre morte e sexualidade, e na primeira parte do nome ‘Herzegovina’, sobressaem a palavra em alemão ‘*Herr*’. Por fim, considerando a tradução de ‘*Herr*’ para o italiano, ‘*Signor*’, chegaremos ao significante que compõe o início do nome ‘Signorelli’.

Lacan, ao retomar o texto de Freud no seminário *As formações do inconsciente* (LACAN, 1957-8/1999), afirma que os nomes substitutivos de ‘Botticelli’ e ‘Boltraffio’ estão no plano metonímico, no deslocamento que ocorre a partir dos significantes desdobrados de ‘Signorelli’. É a partir da metonímia, da combinação de significantes, portanto, que surgem as associações de Freud.

Lacan atenta, aliás, que o ‘Bo’, de ‘Bósnia’ e ‘Boltraffio’, é o que se chama “o resto do objeto” (LACAN, 1957-8/1999, p. 42-3) que a metonímia circunscreve. O

objeto metonímico é isolado, no contexto do seminário *As formações do inconsciente* (LACAN, 1957-8/1999), como sendo o que incessantemente se remete a outra coisa. É o objeto primordialmente perdido, que está sempre para ser reencontrado (LACAN, 1957-8/1999, p. 16). Não obstante, em cada caso, como Lacan (1957-8/1999, p. 64) indica, o objeto assumirá uma forma diferente em relação às conexões significantes que o determinam. É na medida em que os significantes deslocam-se em cadeia e se encontram logicamente estruturados, é que se torna possível localizar a função desse objeto, ou seja, a ausência fundamental do objeto metonímico.

No caso do esquecimento de Freud, Lacan diz que o objeto metonímico é ‘*Herr*’, “no limite do dizível é o *Herr* absoluto, que é a morte” (LACAN, 1957-8/1999, p. 42). Esse objeto marca a perda absoluta perante a qual, Freud, como médico, foi impotente. O objeto que torna-se a marca “da doença que ele não cura – e o paciente suicidou-se apesar de seus cuidados” (LACAN, 1957-8/1999, p. 61).

Como Freud (1901/1996, p. 21) mesmo declarou, o que se mantiveram afastados durante a conversa naquele vagão foram justamente os pensamentos que envolviam a morte e a sexualidade. Freud só não falou que, para os turcos, perder a potência sexual é perder a vida. Teve pudor em falar desse assunto com um estranho. Como tampouco lembrou-se do paciente a quem havia se dedicado e que acabou se suicidando por causa de um distúrbio sexual. Foi assim que, logo em seguida, o nome de ‘Signorelli’ foi esquecido e que surgiram os de ‘Boltraffio’ e ‘Botticelli’ (FREUD, 1898b/1996, p. 277-8, 1901/1996, p. 21).

Lacan (1957-8/1999, p. 46), porém, afirma que o ‘*Herr*’, objeto metonímico, não é o que foi recalcado. Utilizando o próprio termo de Freud (1901/1996, p. 21, 1898b/1996, p. 278), Lacan (1957-8/1999, p. 43) afirma que ‘*Herr*’ foi *Unterdrückt*, suprimido, “caído nas profundezas”, segundo a tradução que faz para o termo alemão.

Uma vez que o “*Herr* absoluto, a morte”, se impõe para Freud, “a palavra passa para outro lugar, apaga-se, recua, é repelida, é, dizendo-o apropriadamente, *unterdrückt*” (LACAN, 1957-8/1999, p. 43).

Nesse momento de seu ensino, Lacan (1957-8/1999) define o objeto metonímico como o que está no limite do que pode ser pensado, representado, o limite daquilo que o discurso suporta. Dessa maneira, o objeto metonímico aproxima-se de uma escrita a partir da qual ocorrem deslocamentos e condensações, mas que, mantém-se, ela mesma, opaca, esburacada, indizível.

Assim, o *Herr* está, para Freud, no limite do dizível. É aquilo que não se olha diretamente, o “limite absolutamente irrefutável” (LACAN, 1957-8/1999, p. 42) estabelecido para os pensamentos de Freud, aquilo que escapa à representação e que nenhuma ação é capaz de evitar. O objeto que nunca está onde é procurado e que sempre está situado em outro lugar, portanto, é o que fez limite nesse esquecimento, o limite da ação de Freud enquanto médico. A sexualidade, em sua imbricação com a morte, é para Freud, “o término abominável, impensável, por assim dizer, de seu pensamento” (LACAN, 1957-8/1999, p. 62).

Apesar disso, é necessário ressaltar que é apenas pelos seus destroços que se pode demarcar o lugar em que o objeto metonímico foi suprimido. A supressão do ‘*Herr*’ tem efeitos, isto é, não desaparece sem deixar marcas. São as ruínas metonímicas do objeto, afirma Lacan (1957-8/1999, p. 56), seus destroços, que permitem localizá-lo. Dessa forma, se ‘*Herr*’ é apagado, o que resta dele são ruínas.

Vejamos o que são essas ruínas do objeto metonímico. Já dissemos que o ‘Bo’, de ‘Boltraffio’, ‘Botticelli’ e ‘Bósnia’ são os restos metonímicos que apontam que algo foi ali suprimido, *unterdrückt*. No entanto, foi o *Herr* que permitiu ao significante ‘Boltraffio’ associar o ‘Bo’ de ‘Bósnia e Herzegovina’ à ‘Traffoi’, onde ocorreu a morte

do paciente de Freud. Além disso, o objeto metonímico também fez com que o significante ‘Botticelli’ ligasse o ‘Bo’ ao ‘elli’ e indicasse a parte do nome que foi esquecido, o de ‘Signorelli’.

Pode-se concluir que ‘Signorelli’ foi esquecido justamente porque ‘*Signor*’ entrou no jogo de associações como substituto do ‘*Herr*’. Mas ‘*Signor*’ não foi *unterdrückt*, como o ‘*Herr*’. ‘*Signor*’ substituiu esse representante da morte, que surgiu como o objeto impensável, irrepresentável, pelo mecanismo da metáfora. Contudo, ‘*Signor*’ também não é o que foi esquecido, pois o que Freud esqueceu foi ‘Signorelli’. ‘*Signor*’, portanto, é o que foi recalcado (LACAN, 1957-8/1999, p. 61), “uma criação metafórica que surge além de *Herr*” (*ibid.*, p. 60). Assim, é na medida em que Freud esteve diante das “Coisas últimas”, colocado frente ao limite do que se para ele inscreveu como irrepresentável, que ‘*Signor*’ foi recalcado, substituindo a perda irreparável do campo da morte e da sexualidade.

O esquecimento de ‘Signorelli’ foi operado, deste modo, pelo *recalque* de ‘*Signor*’ em substituição do ‘*Herr*’ suprimido (LACAN, 1957-8/1999, p. 46). O que deveria ser esquecido, diz Freud, eram os pensamentos ligados ao tema da morte e da sexualidade e não o nome do artista de Orvieto. Mas o ‘*Herr*’, ao ser substituído metaforicamente por ‘*Signor*’, acabou entrando em contato associativo com o significante ‘Signorelli’, e produziu a falta desta lembrança.

Nesse ponto é que Lacan pergunta: se a criação metafórica engendra a produção de sentido, tal como afirmou também em *A Instância da Letra no inconsciente* (LACAN, 1957/1998), porque, nesse caso, houve o esquecimento? Por que a substituição de ‘*Signor*’ por ‘*Herr*’, ao invés de criar um novo sentido, ocasionou o esquecimento?

No esquecimento de ‘Signorelli’, diz Lacan (1957-8/1999, p. 64), não é que esse nome tenha faltado ao Freud, mas que há falta nesse nome. Assim, ‘Signorelli’ é o significante que porta a função da falta e é por isso que Freud só pôde abordar o objeto metonímico, o *Herr* inominável, pela via de um nome que articulasse uma falta.

Freud (Cf. 1898b/1996, p. 276) encontrou na arte de ‘Signorelli’ os elementos imaginários que o permitiram se situar, através de uma operação metafórica, no encontro com limite demarcado pelo objeto metonímico. Mas se a criação do sentido é a finalidade da função da metáfora, diz Lacan (1957-8/1999, p. 62), o esquecimento de Freud se afirmou como uma metáfora malsucedida. Pois onde deveria surgir um novo sentido, ali onde teria sido preciso criar alguma coisa que desse lugar ao que fez questão para Freud, as coisas derradeiras, houve uma falta, a falta de um nome, o esquecimento – e, em seu lugar, surgiu a revivescência das imagens dos afrescos.

O que não ocorreu a Freud não foi apenas o nome ‘Signorelli’; o que não se produziu foi o sentido novo que ratificaria o objeto metonímico como perdido (LACAN, 1957-8/1999, p. 63). Naquele momento não se forjou em Freud a criação de um sentido que demarcasse o que, na escritura significante, se apresentou como um limite. Pode-se dizer, então, que Freud tratou a perda do objeto através da função da falta articulada em seu esquecimento. A maneira com que lidou com o ‘*Herr*’, o encontro com o limite da representação, foi pelo artifício da falta, do esquecimento do nome ‘Signorelli’.

Dessa forma, o mecanismo pelo qual a falta se produz no encadeamento significante se evidencia no esquecimento de ‘Signorelli’. Em outras palavras, esse esquecimento isolou uma falta articulada por um jogo de substituições e deslocamentos simbólicos. Todavia, muito aquém de dar importância ao que foi esquecido, Freud mostra o mecanismo pelo qual o esquecimento ocorreu e, principalmente, o que nele

esteve em jogo. E isso só foi possível, conforme diz Lacan, porque Freud tomou os nomes que lhe surgiram como restos metonímicos, ou melhor, como elementos que devem ser lidos pela lei que organiza a linguagem. Assim, a interpretação do esquecimento de ‘Signorelli’, tratado como um rébus, realizou-se na maneira como Freud leu as suas imagens como significantes articulados, ou seja, ao tomá-los como algo que foi encadeado de uma maneira específica a partir do objeto metonímico, do que não é inscritível como símbolo.

Pela noção de objeto metonímico, estabelecida por Lacan, é possível, notar Freud isolando, nesse caso, a escrita de ‘*Herr*’ como o ponto a partir de onde ocorre o esquecimento e surgem os nomes substitutivos como produtos de operações metafóricas e metonímicas. Desse modo, ‘*Herr*’ é o objeto metonímico que acarreta um limite para o sentido, para o pensamento e para a atividade de Freud.

Lacan (1957-8/1999, p. 206) ao tratar do objeto metonímico da linguagem denomina-o como aquilo que opera na função do falo. Nesse perspectiva, o falo é o significante que delimita a castração – tanto para o homem quanto para a mulher – e que faz com que a relação sexual seja impossível de se escrever. Assim, nesse esquecimento de Freud, ‘*Herr*’ assumiu a função de objeto metonímico, ou melhor dizendo, esteve na função do falo. Dito de outro modo, ao ser tratado como objeto metonímico, ‘*Herr*’ assume a função do falo e não admite que o sexual seja absorvido pelo encadeamento significante. ‘*Herr*’, enfim, coloca-se como uma escrita que comanda toda a ordem de substituições e deslocamentos que ocorrem no esquecimento, sem que nenhum significante a subsuma.

Mas será que isso implica em também dizer que *Herr* impõe-se como um limite para a interpretação? Se a escrita de *Herr* coloca um limite para o desdobramento significante, será que ele também acarreta um limite para a interpretação? Para avançar

na questão sobre o que se coloca como um limite para a interpretação, é que introduziremos, no próximo capítulo, o escrito de Freud chamado *Os limites da interpretabilidade* (FREUD, 1925/1997, 1925a/1996).

## Capítulo II

### Os limites da interpretação

Faça palavras cruzadas (Conselhos a um jovem psicanalista) (LACAN, 1953/1998, p. 267).

A partir do ensino de Lacan, pode-se afirmar que, em *A interpretação dos sonhos* (1900/1996), Freud indica que o desejo do sujeito está radicalmente determinado pela estrutura significante. Nessa perspectiva, demarcar que o sonho é tecido por uma articulação simbólica, implica em dizer que o sujeito surge inteiramente determinado pelo seu desejo.

Freud escreveu *A interpretação dos sonhos* (Cf. 1900/1996, p. 29) a partir dos problemas com que se deparou em sua prática clínica. Dessa maneira, o que está colocado em questão para o próprio encaminhamento da análise são as consequências da afirmação de que o sujeito surge como efeito de uma estrutura que já o determinou quanto ao seu desejo. Em outras palavras, o que a operação analítica pode realizar se uma estrutura simbólica determina as regras de um desejo que, no sujeito, se faz indestrutível?

Para tratar dessas questões, prosseguiremos na discussão proposta no capítulo anterior. Através do que Freud definiu como o limite da interpretação (1925a/1996), retomaremos a articulação entre a falta necessária ao campo do sentido e a perda veiculada pela significação. Uma vez tendo afirmado que a interpretação não restaura para o sujeito, sob a forma de um saber, o sentido sexual produzido pelo encadeamento simbólico, cerniremos de que maneira o registro do sentido circunscreve a questão dos limites da interpretação em uma relação de dependência com a escrita significante.

Em lugar de isolar uma distinção absoluta entre a falta inerente ao sentido e a perda de uma significação última imposta pelo significante, a problemática dos limites da interpretação permitirá localizar, na própria articulação da falta simbólica, a perda que o puro jogo significante implica para o sujeito, ao inscrevê-lo.

Como eixo principal do capítulo, utilizaremos o texto de Freud intitulado *Os limites da interpretabilidade* (FREUD, 1925/1997, 1925a/1996) e a leitura que Lacan faz desse escrito em 20 de novembro de 1973, na segunda lição do seminário *Les non-dupes errent* (1973-4). Analisaremos esse artigo de Freud interpolando-o com a análise de dois sonhos que são capitais à articulação proposta em *A interpretação dos sonhos* (1900/1996), o sonho que acometeu um pai durante o velório de seu filho e o sonho da injeção de Irma. Através dessa análise, pretendemos demonstrar como o limite da interpretação cerne a escrita que marca o sujeito de maneira cega, acéfala, determinando-o como um efeito de seu encadeamento.

## **1. A estrutura significante e a satisfação**

### **1.1 – O tortuoso caminho da publicação de *Os limites da interpretabilidade*<sup>16</sup>**

O ensaio *Os limites da interpretabilidade* [Die Grenzen der Deutbarkeit] (FREUD, 1925/1997, 1925a/1996), junto de *A responsabilidade moral ante o conteúdo dos sonhos* (FREUD, 1925a/1996) e *A significação oculta dos sonhos* (FREUD, 1925a/1996), compõe uma trilogia marcada por uma dificuldade peculiar de publicação. Esses textos foram produzidos no ano de 1925 e o desejo de Freud era o de incluí-los ao final das futuras edições de *A interpretação dos sonhos* (1900/1996), nomeando-os,

---

<sup>16</sup> Utilizamos a tradução de *Die Grezen der Deutbarkeit* feita por Eduardo Vidal e publicada na Revista da *Letra Freudiana* intitulada *Do Pai, O limite em psicanálise* (FREUD, 1925/1997). Tal referência foi escolhida pela edição do texto ser bilíngue e por traduzida para o português diretamente do alemão. Nas citações referentes a esse artigo, nos valeremos do texto traduzido pela revista da *Letra Freudiana* e indicaremos, a seguir, a referência da *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (FREUD, 1996).

assim, de Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo [Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung]<sup>17</sup> (FREUD, 1925a/1996, 1925).

Os três textos, no entanto, foram publicados pela primeira vez em 1925, no terceiro tomo da Gesammelte Schriften, chamado Acréscimos e capítulos adicionais para a Interpretação dos Sonhos [Ergänzungen und zusatzkapitel zur traumdeutung] (FREUD, 1925). A obra Die Traumdeutung (1900/1925) foi publicada no segundo tomo, conforme a edição original, e os acréscimos que Freud fez à obra, reunidos no terceiro tomo. Somente em 1931, é que dois artigos de Algumas notas adicionais foram publicados em uma coletânea dos pequenos textos de Freud sobre a sexualidade e os sonhos, chamado Kleine schriften zur Sexualtheorie und Traumlehre (FREUD, 1931), não sendo nela incluído, no entanto, o terceiro ensaio sobre o significado oculto dos sonhos (FREUD, 1925a/1996, 1925).

Na ocasião da oitava reedição de Die Traumdeutung (FREUD, 1900/1930), os artigos de Algumas notas adicionais tampouco foram contemplados. E, no entanto, era justamente onde deveriam estar, uma vez que aquela era a primeira reedição de Die Traumdeutung (FREUD, 1900/1930) após a escrita de tais artigos em 1925.

A intenção de Freud de incluir os três suplementos de A Interpretação dos sonhos (1900/1996) nas futuras edições dessa obra é indicada na última linha do texto de Die Traumdeutung (FREUD, 1900/1925) pertencente às Gesammelte Schriften de 1925, onde consta a expressão ‘Zusatzkapitel C’ [Capítulo Adicional C] (FREUD, 1900/1925, p. 538), que, por sua vez, direciona o leitor justamente ao terceiro tomo, ao invés de apresentar seguidamente os textos adicionais.

---

<sup>17</sup> Cujá tradução mais correta parece ser a sugerida por Vidal, *Alguns suplementos ao todo da Interpretação dos sonhos* (VIDAL, 1997, p. 9). Trataremos, daqui em diante, esse conjunto de ensaios por *Algumas notas adicionais* (FREUD, 1925/1966).

Os artigos escritos em Algumas notas adicionais tampouco fizeram parte das *Gesammelte Werke* de 1948 (FREUD, 1948). Essa edição das obras completas incluiu todas as inserções do terceiro tomo das *Gesammelte Schriften* de 1925 (FREUD, 1925), exceto o Capítulo Adicional C. Foi apenas em 1952 que as *Gesammelte Werke* (FREUD, 1952) contemplaram tais artigos, no primeiro volume (o último a ser publicado), reunidos com os textos iniciais da obra de Freud sobre a histeria. Já James Strachey, editor da *Standard Edition of The Psychological Works of Sigmund Freud* (FREUD, 1953), incluiu os textos de Algumas notas adicionais no tomo XIX da edição inglesa da obra de Freud, seguindo a organização cronológica dos textos. Como a Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (FREUD, 1996) é uma tradução da edição inglesa de Strachey, os artigos de Algumas notas adicionais (1925a/1996) também encontram-se no mesmo XIX volume.

Mas por qual razão os textos de Algumas notas adicionais (1925a/1996) um caminho tão tortuoso na obra de Freud? Na Nota introdutória de Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo (1925a/1996, p. 140), James Strachey formula sua resposta, afirmando que esses ensaios (FREUD, 1925/1997, 1925a/1996) demoraram mais de vinte anos para sair nas *Gesammelte Werke* porque, em sua trilogia, havia um texto sobre ocultismo (isto é, A significação oculta dos sonhos [FREUD, 1925a/1996]). Sua suposição é a de que Ernest Jones teria protestado e defendido a posição de que um artigo sobre o oculto feriria a causa da psicanálise nos meios científicos, e que Freud, por conseguinte, cedeu diante de tal argumentação (FREUD 1925a/1996, p. 140).

Lacan (1973-4, lição de 20 de novembro de 1973), não obstante, admite essa tese como secundária e afirma que o sinuoso caminho da publicação do *Zusatzkapitel C*, nas *Gesammelte Werke*, deveu-se à maneira como esses artigos recolocam a afirmação,

presente em *A interpretação dos sonhos* (1900/1996), sobre a indestrutibilidade do desejo.

Essa mesma questão, não obstante, já está indicada no último parágrafo de *A interpretação dos sonhos* (1900/1996), onde Freud lança uma questão à primeira vista surpreendente: “e o valor do sonho para o conhecimento do futuro?” (1900/1991, p. 608, 1900/1996, p. 645, tradução nossa). A interrogação sobre o valor do sonho para o conhecimento do futuro é respondida em *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1996) pela afirmação de que, em um sonho, é através de um desejo indestrutível que o futuro passa a estar situado à imagem de um passado. A indestrutibilidade do desejo, portanto, lança o sujeito na estrutura simbólica onde encontra sua determinação:

E o valor do sonho para o conhecimento do futuro? Nem pensar nisso, naturalmente. Poderíamos dizer de outra maneira: para o conhecimento do passado. Pois do passado brota o sonho em todo sentido. Não obstante, tampouco a velha crença de que o sonho nos ensina o futuro deixa de ter algum conteúdo de verdade. Na medida em que o sonho nos apresenta um desejo como realizado, nos transporta indubitavelmente para o futuro; mas esse futuro que ao sonhador parece presente é criado à imagem [*zum Ebenbild*] e semelhança daquele passado pelo desejo indestrutível (FREUD, 1900/1991, p. 608, 1900/1996, p.645, tradução nossa).

Desse modo, o futuro previsto em um sonho estrutura-se segundo uma “imagem fixa”, sem variação, sempre a mesma, *zum Ebenbild*, lembra-nos Lacan (1973-4, lição de 13 de novembro de 1973). Trata-se, assim, de uma imagem fixa, sempre a mesma, de um passado que se atualiza e se projeta no futuro por ser acompanhado por um desejo que não se pode destruir. Nem passado, nem futuro, apenas a estrutura que determina o segundo uma imagem invariável, ou seja, um limite que sempre é o mesmo, tão longe o quanto se possa ir. Nas palavras de Lacan, “o sujeito está perfeitamente determinado quando ao seu desejo” pela estrutura que o significante impõe, “desde o começo ao fim” (LACAN, 1973-4, lição de 13 de novembro de 1973, tradução nossa).

No entanto, se há uma interrogação sobre a determinação simbólica do desejo no final de *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1996), não é ali que Freud mostra as consequências desse problema. Tudo o que jamais se enunciou na *Interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1996) sobre a estrutura simbólica pode ser encontrado no efeito de retroação de *Os limites da interpretabilidade* (FREUD, 1925/1997, 1925a/1996). Pois é apenas nesse ensaio que se encontram as vias pelas quais, sob a perspectiva do ensino de Lacan, a linguagem implica o sujeito ao determiná-lo em seus efeitos.

É por esse viés que introduzimos o escrito *Os limites da interpretabilidade* (FREUD, 1925/1997, 1925a/1996), ou seja, indagando como a interpretação analítica circunscreve esse limite invariável que, na cadeia significativa, concerne ao modo que o sujeito encontra-se submetido à estrutura simbólica.

## **1.2 - As relações entre os significantes**

Para iniciar a análise de *Os limites da interpretabilidade* (FREUD, 1925/1997, 1925a/1996), consideremos a frase com a qual Freud abre o texto:

A questão de se poderia ser dada uma tradução integral e garantida de cada produto da vida do sonho no modo de expressão da vida de vigília, (interpretação [*Deutung*]), não deve ser tratada abstratamente, mas em referência às relações [*Beziehung auf die Verhältnisse*] sob as quais se trabalha na interpretação dos sonhos (FREUD, 1925/1997, p. 2-3, 1925a/1996, p. 141).

Freud inicia a abordagem dos limites da interpretação indagando se é possível alcançar a interpretação última de um sonho, ou ainda, se uma interpretação é capaz de oferecer uma tradução integral, plena, de cada elemento do sonho. Em outras palavras, a interpretação é capaz de apreender tudo o que o sonho articulou, de modo que dele nada mais reste a dizer?

Para tratar dessa questão, Freud se refere imediatamente às *relações* sob as quais se trabalha na interpretação dos sonhos. A partir do que foi articulado no capítulo I, quanto a essas relações entre os elementos simbólicos do sonho, já estamos advertidos que elas produzem um sujeito como efeito, ou seja, incapaz de restaurar de maneira integral o ponto significante do qual partiu. Uma tradução integral e garantida de um sonho, por sua vez, só seria admissível através da suposição de que o sujeito lê o encadeamento significante sem ser determinado em seus efeitos.

Mas o que está em discussão aqui é a forma como essas relações devem ser consideradas, já que, como escreve Freud, a questão da tradução integral de um sonho “não deve ser tratada abstratamente, mas em referência às relações” (FREUD 1925/1997, p. 3, 1925a/1996, p. 141), “*unter Beziehung auf die Verhältnisse*” (FREUD 1925/1997, p. 2) entre os elementos descobertos pela interpretação psicanalítica dos sonhos.

Lacan (1973-4, lição de 20 de novembro de 1973) observa que os dois termos em alemão, *Beziehung* e *Verhältnis*, são usados para exprimir relação. Porém, pontua que *Beziehung* é usado para algo mais aproximativo, em um contexto mais geral. E que, por outro lado, o termo *Verhältnis* é empregado no sentido das ‘relações que se escrevem’, abrindo a possibilidade de se falar de uma articulação no próprio sentido do termo.

As relações entre os elementos significantes de um sonho, por conseguinte, dizem respeito ao que nele escreve, ao texto através do qual os fragmentos oníricos devem ser lidos. Mas preciso trabalhar para encontrar essas relações, para que se imponha a ordem dessa escrita que estrutura os elementos do sonho. *Verhältnisse*, assim, são “as relações sob as quais se trabalha na interpretação dos sonhos” (LACAN,

1973-4, lição de 20 de novembro de 1973, tradução nossa), isto é, as relações que precisam ser construídas para que surja a escrita significativa que produziu o sonho.

Freud afirma em *Os limites da interpretabilidade*:

Nossas atividades do espírito [*geistigen Tätigkeiten*] aspiram [*streben*] ou a um alvo útil ou a um ganho de prazer imediato [*oder unmittelbaren Lustgewinn*]. No primeiro caso estão as decisões intelectuais, preparações para atos ou comunicações a outros; no outro caso as chamamos brincar e fantasiar [...]. O sonhar é, então, uma atividade da segunda espécie (FREUD 1925/1997, p. 3, 1925a/1996, p. 141).

O que Freud afirma, após falar da importância das relações simbólicas do texto do sonho, é que as atividades de espírito – o que Lacan (1973-4, lição de 20 de novembro de 1973) designa como ‘pensamentos’ –, tendem ao campo da utilidade ou do ganho de prazer. Os pensamentos, desse modo, ou produzem a consciência, o que pode ser ponderado, refletivo, preparado e intencionado como uma comunicação a se fazer, ou geram aquilo que é satisfação, ou seja, o gozo (*ibid.*).

Lacan, além disso, faz um uso muito específico de um outro termo alemão utilizado por Freud nessa passagem dos *Limites da interpretabilidade* (FREUD, 1925/1997, 1925a/1996), o ‘*streben*’. Lacan (1973-4, lição de 20 de novembro de 1973) remete o ‘*streben*’ ao tirante, aquilo que estica ou puxa, que tensiona, que serve para puxar ou tirar.

O tirante é uma peça estrutural que tem por função resistir a esforços, forças, tensões de tração. Os cabos de pontes, dormentes dos trilhos e os grandes “parafusos” dos instrumentos de percussão são exemplos de tirantes (HOUAISS, 2001-9). Lacan (1973-4, lição de 20 de novembro de 1973) faz menção aos tirantes das abóbadas que, segundo ele, não servem para a sustentação – eles puxam, puxam para o exterior e assim mantêm o conjunto. No campo da arquitetura, por exemplo, os tirantes servem para transmitir esforços de tensão, anulando as pressões que tenderiam a tirar uma

construção do prumo. Nesse contexto, os tirantes são o que fazem uma ponte permanecer estável, ao ‘puxar para si’ as tensões que poderiam desestabilizá-la.

As atividades do espírito, assim, não ‘perseguem’, como traduz a Strachey (FREUD, 1925a/1996, p.141), nem ‘procuram’, como sugere a edição *Amor mortu* (FREUD, 1925a/1991, p. 129), e nem ‘aspiram’, como coloca Vidal (FREUD, 1925/1997, p. 3). O termo ‘*streben*’, ao contrário, tem a acepção de algo que atrai do exterior, que tira, que puxa para si.

Tomando como base essa tradução proposta por Vidal (*ibid.*), talvez seja mais adequado dizer que os pensamentos são ‘aspirados’ pelas relações perpetradas pela escrita significativa, e através delas conduzidos à utilidade ou ao ganho de prazer. Nesse sentido, são as relações [*Verhältnisse*] de tensão, através das quais os significantes se remetem uns aos outros, que exercem seu domínio sobre os pensamentos e os conduzem, por um lado, às ações que visam o útil, o entendimento comum e o bom funcionamento ou, por outro lado, ao gozo, o ganho de prazer imediato.

### **1.3 – A utilidade e o ganho de prazer**

Considerando o aspecto da utilidade colocado em jogo pelo significativo, os pensamentos assumem um papel fundamental quando, por exemplo, decidimos a melhor maneira de realizar algo, ou seja, nas ocasiões em que nos preparamos para executar uma atividade ou nas vezes em que escrevemos um texto visando ser compreendidos no que temos a dizer. Nesse ponto, Freud (1925a/1996) não afirma nada de diferente da maneira como habitualmente consideramos os pensamentos, isto é, como algo que objetiva, que tende ao útil e oferece coerência às nossas ações.

Porém, como nos indica Freud, não são apenas para finalidades úteis que os pensamentos são articulados. Pois, além da perspectiva do útil, os pensamentos participam daquilo que não funciona, do que não serve à comunicação e atulha qualquer reflexão razoável. Conforme diz Freud (1925a/1996), as atividades do espírito [*geistigen Tätigkeiten*] concernidas no jogo e no fantasiar [*Spielen und Phantasieren*], também estão referidas a um ganho de prazer imediato [*unmittelbaren Lustgewinn*], a satisfação de pleno prazer (1925/1997, p. 2). Já com Lacan (1973-4, lição de 20 de novembro de 1973), podemos dizer que as atividades de espírito recebem, ao serem estruturadas em uma rede significante, as tensões de uma satisfação premente, pressurosa, de um gozo imediato.

Nesse contexto, após incluir os pensamentos no campo da satisfação, Freud conclui, em *Os limites da interpretabilidade*, que “o sonhar é então uma atividade da segunda espécie” (FREUD, 1925/1997, p. 3, 1925a/1996, p. 141), ou seja, da espécie que define como ‘ganho de prazer imediato’. Em outras palavras, o sonhar não se ocupa com o que nos pressiona no cotidiano, ou seja, os deveres dedicados ao útil. De modo que

É induzir a erro dizer que o sonhar se esforça em resolver as tarefas prementes da vida ou procurar levar a cabo problemas do trabalho diurno. [...] Tal intenção útil fica tão longe do sonhar como a preparação de uma comunicação a um outro (FREUD, 1925/1997, p. 3, 1925a/1996, p. 141).

O sonhar, portanto, não apenas carece de qualquer finalidade útil, não só é alheio a qualquer tentativa de solucionar os problemas da vida de vigília, como tampouco serve para comunicar algo.

Em comparação à afirmação (FREUD, 1900/1996) de que o sonho, tal como qualquer sintoma neurótico, tem um sentido psíquico – enquanto um substituto de processos de pensamento repletos de significação –, é no mínimo desconcertante a

declaração de que os sonhos não servem ao propósito da comunicação. Isto porque, em uma primeira aproximação, se poderia considerar o termo ‘sentido’ na acepção de um encadeamento coerente de elementos, cuja finalidade é serem compreendidos pela consciência e pela razão (HOUAISS, 2001-9).

Se as associações do sonho conduzem a uma cadeia de pensamentos inconscientes impregnadas de sentido (FREUD, 1900/1996, p. 661-2), não obstante, isso não implica que o sonho é uma mensagem que objetiva ser comunicada e compreendida. Em relação a essa passagem de *Os limites da interpretabilidade* (FREUD, 1925/1997, 1925a/1996), Lacan afirma:

É o que nosso querido Freud tem de lacaniano, uma vez que tudo o que ele vem a nos dizer em torno do sonho é unicamente da construção, da cifragem, essa cifragem que é a dimensão da linguagem nada tem a ver com a comunicação (LACAN, 1973-4, lição de 20 de novembro de 1973, tradução nossa).

Dessa maneira, como salienta Lacan, o trabalho de cifragem realizada em um sonho tem uma função de gozo, isto é, sua visada é a satisfação. A relação do sujeito com a linguagem, assim, não se relaciona com a comunicação. Dito de outro modo, os sonhos, uma vez que Freud descobre neles uma estrutura simbólica, não podem ser definidos a partir da suposição de uma intenção a ser comunicada para alguém.

Em relação ao que foi articulado no capítulo I, quando sustentamos que o sujeito surge como um efeito da articulação significante, podemos então dar um passo a mais e dizer que o encadeamento significante produz um sentido que se realiza, não para ser compreendido, mas para sustentar algo inerente à satisfação.

#### **1.4 – O sonho: o inquieto guardião do sono**

Em *Os limites da interpretabilidade* (1925/1997, 1925a/1996), Freud introduz a afirmação de que o sonho tenciona a um ganho de prazer dizendo que “o sonho tem apenas uma intenção útil, ele deve impedir a perturbação do sono” (FREUD, 1925/1997, p. 3). “*Störung den Schlafs verhüten*” (FREUD, 1925/1997, p. 2), o sonho protege o sono.

Em seguida, diz que “os sonhos dos quais não se sabe dizer nada, depois de acordar, são aqueles que melhor realizam sua função” (FREUD, 1925/1997, p. 3, 1925a/1996, p. 141). A função útil do sonho, isto é, a manutenção do sono, é sustentada principalmente quando o sonhador acorda sem lembrar-se do que sonhou. Por conseguinte, sob a égide da utilidade, não há como cernir de que maneira o gozo encontra lugar em um sonho.

Da perspectiva do princípio do prazer, há apenas a busca da satisfação através do menor gozo possível, sendo esta a tendência de se manter o nível mínimo de tensão no aparelho psíquico. No entanto, o *Lustgewinn* não é idêntico ao *Lustprinzip*, aponta Lacan (1973-4, lição de 20 de novembro de 1973), propondo uma escansão entre o que é um ‘ganho de prazer’ e o que está em jogo no princípio do prazer.

Freud já havia dito, não obstante, sobre a supervalorização que se faz do problema do esquecimento dos sonhos e da dificuldade em conhecê-los (FREUD, 1900/1996, p. 549). Além disso, também certificou-se de que habitualmente é possível resgatar na análise o que foi esquecido acerca do conteúdo dos sonhos, acrescentando ainda que o mais importante não é o sonho em si, não é seu conteúdo (*ibid.*). Ao contrário, o que mais tem mais reverberações em uma análise são os pensamentos oníricos, aqueles podem ser construídos a partir do menor fragmento de sonho.

“Se acontece tão frequentemente outra coisa”, diz Freud, “se lembramos do sonho durante anos e decênios, então isso significa sempre uma irrupção do

inconsciente recalçado no eu normal” (FREUD 1925/1997, p. 3, 1925a/1996, p. 141). Desse modo, a possibilidade de se ter notícias de um sonho, de se lembrar do mais ínfimo pedaço de um sonho ocorre, por conseguinte, pela emergência do material recalçado no eu.

Tal como as outras formações do inconsciente, Freud (1900/1996, 607) afirma os sonhos como uma formação de compromisso entre dois registros. Do lado do eu (pré-consciente), há o desejo de dormir, e, de outro lado, há o desejo inconsciente recalçado. A conjectura de Freud é que quando há uma certa compensação entre esses registros, o recalçado encontra expressão no sonho, apesar de deformado e submetido à censura onírica (*ibid.*).

No capítulo VII, seção (D), de *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1900/1996), Freud afirma que a única função do sonho é tal formação de compromisso. “Enquanto os dois desejos [desejo de dormir e o desejo inconsciente] forem compatíveis entre si” (FREUD, 1900/1996, p. 608) o sonho ocorre, caso contrário o compromisso se rompe e a função do sonho termina em fracasso.

Dessa maneira, uma vez que o eu tenha entrado em contato com as percepções para as quais foi transferido o investimento pulsional dos representantes recalçados, existe o risco do despertar. No entanto, é claro que, muitas vezes o sonho ocorre e pode ser posteriormente lembrado sem que atrapalhe o sono. Nesse contexto, a questão interessante é que Freud (1900/1996) não vê qualquer contradição entre o desejo de dormir e a interrupção do sono.

Dentro da economia psíquica, é muito mais vantajoso para a manutenção do sono acordar a cada vez que o recalçado ganha força do que manter o todo tempo uma atenção cerrada sobre o inconsciente, tal como ocorre durante a vigília (FREUD, 1900/1996, p. 605 e 607). Por isso, ainda que um sonho interrompa o adormecer, o

sonho e o sono continuam a serem compatíveis (FREUD, 1900/1996, p. 605-6). Em todo o caso, “um sonho é um despertar que começa<sup>18</sup>” (GLOBOT *apud* FREUD, 1900/1996, p. 604), ou, poderíamos dizer, um sonho é um sono que acaba. De todo modo, o sonho tem um efeito despertador, ainda que sua função seja guardar o sono (FREUD, 1900/1996, p. 603).

De guardião do sono, portanto, o sonho passa a ser seu perturbador. Um dispositivo adequado a um fim, útil, que se torna perturbador tão logo sejam alteradas suas condições. No limite, quando os representantes inconscientes encontram maior expressão do que o desejo de dormir pode suportar, o sonho se rompe.

Entretanto, o tema do despertar do sono pelos sonhos também ilumina o que ocorre nos casos em que a produção de um sonho não tem tal efeito disruptivo. Sob a função da utilidade dos sonhos, no interior de sua economia voltada ao menor dispêndio de atenção, plenamente consoante ao princípio do prazer, a manutenção do sono implica ao mesmo tempo o ganho de prazer, a satisfação que despreza qualquer finalidade.

Assim, se o *Lustgewinn* não é idêntico ao princípio do prazer, por outro lado, tampouco o contradiz. Em outras palavras, uma vez que Freud declara que o útil surge apenas como “um desvio para a satisfação de pleno prazer” (FREUD, 1925/1997, p. 3, 1925a/1996, p. 141), até mesmo a função de utilidade de um sonho não está senão ao serviço da obtenção de um ganho de prazer.

A partir dessa perspectiva, os sonhos interrompidos por um ataque de angústia e os sonhos que protegem o sono, ambos acabam por engendrar um ganho de satisfação, sendo precisamente através dessa obtenção de gozo, diz Lacan (1973-4, lição de 20 de novembro de 1973), que o sonho revela-se inteiramente dependente do inconsciente.

---

18 No texto de *A interpretação dos Sonhos*, a frase de Globot é citada em francês: “Un rêve c’est un réveil qui commence” (GLOBOT *apud* FREUD, 1900/1996, p. 604)

## 1.5 – A função do *Vorstellungsrepräsentanz* no sonho ‘pai não vêes que estou queimando?’

A incidência de um ganho de satisfação na estrutura significante pode ser discernida no sonho daquele pai que, ao dormir no velório de seu filho, ouviu a frase aterrorizante “pai, não vêes que estou queimando?” (FREUD, 1900/1996, p. 541). Esse sonho foi apresentado por Freud na abertura do sétimo e último capítulo de *A Interpretação dos Sonhos*, chamado de *A psicologia dos processos anímicos* (1900/1996, p. 541-3).

Escolheremos, para a análise do sonho do “pai não vêes...”, o caminho percorrido por Lacan na quinta lição do seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1998), e com ele traçaremos qual é o real que a satisfação de um sonho implica.

No início dessa lição, realizada em 12 de fevereiro de 1964, Lacan relata a ocasião em que houve batidas na porta do cômodo onde dormia: “outro dia, não fui de algum modo despertado [...] por alguma coisa que batia à minha porta [...]?” (LACAN, 1964/1998, p. 58).

Prontamente, Lacan observa o uso do não expletivo nessa frase “antes que eu não me despertasse” (*ibid.*) [*avant que je ne me réveille* (LACAN, 1964, grifo do texto estabelecido)] e diz que, com as batidas na porta, ele já formava um sonho onde se manifestava outra coisa que não as próprias batidas. Até que despertou em sobressalto, tomando consciência da percepção das batidas e reconstituindo, em torno delas, sua representação, ou seja, sabendo onde estava, a que horas e como dormiu.

Quando o barulho da batida acontece, não ainda para minha percepção, mas para a minha consciência, é que minha consciência se reconstitui em torno dessa representação – de que sei que estou sob a batida do despertar que estou *knocked* (LACAN, 1964/1998, p. 58).

Há, portanto, um momento anterior à percepção em que a consciência de Lacan se constituiu em torno de uma representação. Mas que representação é essa pela qual Lacan foi atingido, golpeado, *knoked*, em seu sonho? Não pode ser simplesmente a representação das batidas da porta, já que Lacan coloca essa percepção em segundo momento. O que ocorreu antes que Lacan **não** acordasse, antes que sua consciência se recobrasse em torno da representação das batidas na porta, antes mesmo que essa representação se constituísse enquanto percepção?

O despertar de Lacan, através da representação enigmática que o atingiu nesse sonho, introduz o sonho do pai que dormia enquanto cadáver de seu filho pegava fogo em uma sala ao lado. Freud abre o capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* (1900/1996) com esse sonho e Lacan o retoma no seminário *Os quatro conceitos fundamentais* (1964/1998) logo após dizer deste sonho que faz em torno das batidas na porta.

Retomemos o relato de Freud sobre esse sonho. No trabalho de reconhecer o sonho como um processo dotado de sentido, Freud se detém na seguinte história (FREUD, 1900/1996, p. 543): um pai velava seu filho e, exausto por ter cuidado da enfermidade da criança até sua morte, vai dormir um pouco numa sala ao lado, deixando um velho responsável por cuidar do defunto, e a porta entre os cômodos entreaberta. Eis então que o filho surge, em um sonho, junto à cama em que adormecia, segurando-lhe o braço e proferindo a censura: “*pai, não vês que estou queimando?*” (*ibid.*). O pai, então, desperta, percebe um clarão vindo do quarto ao lado, e, ao se dirigir até lá, verifica que uma vela havia caído sobre o corpo do filho, queimando-lhe o braço.

Como já indicamos na introdução dessa tese, Freud não vê contradição entre o despertar desse sonho angustiante e a afirmação de que o sonho é a realização de um desejo. No entanto, como cernir o que é da ordem do desejo nesse sonho, quando um

pai ouve seu filho repreendê-lo e, ao acordar, se deparar com corpo da criança em chamas?

O que chama a atenção é esse sonho, tal como o de Lacan, ser construído em torno de um ruído, de um *'knocking'*, do crepitar do corpo do filho morto, na sala próxima de onde o pai dormia. Há, portanto, uma similaridade que há entre o sonho e o que ocorre na realidade; Lacan chega a afirmar que entre ambas há uma “quase-identidade” (LACAN, 1964/1998, p. 59).

O que é que desperta o pai não é nenhum elemento perceptivo, mas uma *outra realidade*, aquela em que a criança pega o pai pelo braço e que faz a censura: “pai, não vêes que estou queimando?” (FREUD, 1900/1996, p. 543). “Há mais realidade”, diz Lacan, “nessa mensagem, do que no ruído pelo qual o pai também identifica a estranha realidade do que se passa na peça vizinha” (LACAN, 1964/1998, p. 59).

É que essas palavras perpetuam a realidade faltosa que causou a morte da criança; a falta de ter colocado aquele velho que talvez não estivesse à altura da tarefa de que foi incumbido; a falta desse pai que, apesar de todos os esforços, não conseguiu salvar o filho da morte; a falta de um pai que sofre do pecado de não conseguir salvar seu filho (LACAN, 1964/1998, p. 38).

Enquanto Freud (1900/1996, p. 542), orientado pela questão do desejo realizado nesse sonho, pergunta se o pai não teria sonhado para prolongar a vida do filho por mais um instante, Lacan afirma que a articulação do sonho desse pai, que acordou tarde demais para salvar seu filho, ocorre “em homenagem a essa realidade faltosa” (LACAN, 1964/1998, p. 59). Qual realidade? A realidade cuja falta está fundada na impossibilidade do pai diante da morte do filho, “realidade faltosa que não pode se dar a não ser repetindo-se indefinidamente, num indefinidamente jamais atingindo o despertar” (LACAN, 1964/1998, p. 60).

Entre o sono e o despertar, o que esse pai encontra não é a realidade perceptiva, ele encontra-se com o real, “encontro enquanto que podendo faltar, enquanto que essencialmente é encontro faltoso” (LACAN, 1964/1998, p. 57). É em um tropeção, fígamento, hiância, que o real é tocado pelas palavras do filho morto.

Esse sonho é a realização de um desejo na medida em que nele ocorre “a perda imajada, ao ponto mais cruel, do objeto” (LACAN, 1964/1998, p. 60). A imaginética do sonho, portanto, é toda concebida a partir da frase “*Vater, siehst du denn nicht, dass ich verbrenne?*” (FREUD 1900/1925, p. 432), “*Pai, não vês que estou queimando?*” (FREUD, 1900/1996, p. 543). Mas será essa frase uma representação?

Não, diz Lacan (1964/1998, p. 61), essa frase do sonho leva-nos reconhecer a incidência, em um sonho, do avesso da representação, não a representação, mas o *Vorstellungsrepräsentanz*, o representante da representação, o lugar-tenente da representação. Lacan (1964/1998, p. 209) afirma que o *Repräsentanz* deve ser tomado como no caso dos diplomatas, que não representam nenhuma característica pessoal, são puros representantes de seu país, representam uma nação que está para além de suas pessoas.

É, então através do real, representado pela “pouca-realidade” daquele barulhinho que acordou o pai, que o desperta e lhe traz notícias de que ele, enfim, não acordou em outro sonho. O que o desperta é uma outra realidade, uma outra cena, “escondida por trás da falta que tem lugar de representação” (LACAN, 1964/1998, p. 61). É assim que o *Vorstellungsrepräsentanz* atinge o real, na medida em que é uma falta que tem lugar de representação, que só está ali enquanto um lugar-tenente, ocupando o lugar de uma outra coisa.

No despertar, a consciência se reconstrói em torno de uma representação que passou, o despertar de um sonho é como um rito que, somente em sua repetição,

“comemora esse encontro imemorável” (LACAN, 1964/1998, p. 60) do sujeito com a perda do objeto. Assim, o que pode despertar o sonhador de seu sono é “o que o sonho revestiu, envelopou, nos escondeu, por trás da falta de representação, da qual lá só existe um lugar-tenente. Lá está o real que comanda nossas atividades” (LACAN, 1964/1998, p. 61). O real enquanto acidente, enquanto um encontro marcado, que acontece como por acaso, e que se revela um encontro faltoso. É a hiância marcada entre unha e carne, entre o sonho e o despertar, inacessível a qualquer representação.

O sonho é, então, interrompido pelo sonho na medida em que nele o real é atingido pelo *Vorstellungsrepräsentanz*, cuja função é atualizar a falta que tem lugar de representação. O *Vorstellungsrepräsentanz* toca o real no descompasso entre o sonho e o despertar, no hiato presentificado como um adiamento infinito, como um limite que se instaura entre as representações de um sonho e as da percepção.

É preciso ainda sublinhar que a frase “*Vater, siehst du denn nicht, dass ich verbrenne?*” (FREUD, 1900/1925) assume aqui a função de *Vorstellungsrepräsentanz* (LACAN, 1964/1998, p. 61), o real demarcado pelo lugar da falta de representação, ali onde nenhum significante é capaz de representar a morte do filho para esse pai, que tentou salvá-lo em vão. Tal frase, diz Lacan, “toca o real” ao se escrever em um ponto em que o próprio significante não resiste (*ibid.*).

Enquanto tessitura significante, esse sonho poderia se repetir infinitamente, sem nunca chegar ao limite. O sonho, no entanto, é interrompido, encontra seu termo na articulação dessa frase que celebra o encontro com a perda do objeto. Com a opacidade do real que, na dimensão significante, só pode ser abordada através da falta de representação trazida com o *Vorstellungsrepräsentanz*.

Lacan nesse ponto da discussão, introduz uma linda história sobre uma criança que adormece em seus braços:

Eu vi, também eu, vi com os meus olhos arregalados pela adivinhação maternal, a criança traumatizada com a minha partida a despeito de seu apelo precocemente esboçado na voz e daí em diante mais renovado por meses e meses – eu a vi, bastante tempo ainda depois disso, quando eu a tomava, essa criança, em meus braços – eu a vi abandonar a cabeça sobre meu ombro para cair no sono, o sono unicamente capaz de lhe dar acesso ao significante vivo que eu era depois da data do trauma (LACAN, 1964/1998, p. 64).

O trauma a que Lacan se refere é o de sua partida, ali onde ele deixou a criança, apesar de seus apelos. A partir de então, a criança só encontrará o que Lacan tornou-se para ela a partir de uma articulação simbólica capaz de abordar o real. Se a criança dorme, é porque essa é a possibilidade dela ter acesso ao “o significante vivo” que Lacan se tornou para ela a partir desse trauma. O que assumirá para a criança o valor de *Vorstellungsrepräsentanz*, quando a representação do próprio Lacan vier a faltar? Pois é apenas o *Vorstellungsrepräsentanz*, a falta que tem lugar de representação, que se pode dar lugar ao real, o ponto opaco em torno do qual um sonho se constitui.

Assim, é pelo *Vorstellungsrepräsentanz*, a articulação de uma falta simbólica, falta constituída sob a égide do significante, que o campo simbólico faz sua abertura para o real. O *Vorstellungsrepräsentanz* é uma falta que tem valor e função de representação, o avesso da representação, onde é marcado o ponto no qual o encadeamento simbólico se rompe e o sonho acaba. As relações simbólicas descobertas por Freud nos sonhos apontam, por conseguinte, para uma falta que presentifica o real para aquele que sonha.

Se concluimos que o que está em jogo no processo do sonhar é a satisfação, ainda que o sono seja interrompido por um sonho de angústia, isso implica que o sonho obtém um ganho de prazer imediato no mesmo lugar em que o *Vorstellungsrepräsentanz* representa o real. A atividade de sonhar é ganho de prazer, ou seja, há algo na articulação simbólica de um sonho que engendra um puro ganho de prazer, não sendo essa articulação outra coisa senão gozo. Assim, tanto o sentido sexual

produzido em um sonho, como a angústia que o interrompe, participam das engrenagens do encadeamento significativo, cuja única ordem gerar um prazer imediato.

É preciso notar, além disso, que, mesmo quando se trata de um real traumático, o que está em questão é a forma como esse real é cingido por meio de um significante, nesse caso, o *Vorstellungsrepräsentanz*. Por isso, é que se pode afirmar que o representante da representação, na medida em que tem a função de transmitir algo enquanto pura função de significante, imprime na articulação simbólica a produção de um gozo.

O *Vorstellungsrepräsentanz*, portanto, é a introdução de um significante que não tem sentido e que exerce só função de significante, isto é, é delimitação da falta de um sentido definitivo, uma falta que só subsiste através da função significativa. De modo que é a partir dele que o real e a perda de objeto têm lugar, justamente pela delimitação que o significante é capaz de sustentar pela dimensão da falta. Sempre engendrando, por sua vez, satisfação.

### **1.6 - O sentido infinito e o limite do *non-sense* significativo**

Retomando o ensaio *Os limites da interpretabilidade*, Freud (1925/1997, p. 5, 1925a/1996, p. 142) nele ressalta que a interpretação dos sonhos é um pedaço do trabalho analítico, de modo que não há razão para se ocupar da interpretação dos sonhos fora da análise se são apenas as associações do sonhador que interessam em um sonho. Os sonhos, desse modo, são sempre sonhos relatados – e é ao serem contados que é possível à interpretação circunscrever o sentido neles articulado.

Por outro lado, como considerado no capítulo I, o sonho é um encadeamento significativo que, operando através dos mecanismos da linguagem, porta um sentido

inconsciente que concerne nada menos do que a sexualidade do sujeito em questão. Nessa direção, o sentido de um sonho só pode ser corretamente lido se tocar na realidade sexual em que o inconsciente se articula.

Em seguida, no texto de 1925, Freud afirma que todo o trabalho da interpretação depende da tensão de resistência [*Widerstandsspannung*] entre o eu acordado e o inconsciente recalcado, sendo a interpretação um trabalho sob “alta pressão de resistência” [*hahem Widerstandsdruck*] (1925/1997, p. 5, 1925a/1996, p. 142). E introduz o problema da resistência para colocar a seguinte questão: quando apenas é possível interpretar nada ou muito pouco de um sonho, como assegurar que, em todos os casos, o sonho é uma formação psíquica capaz de ser interpretada? Diante dessa difícil questão, Freud descreve as objeções críticas que se poderia fazer em relação à interpretação dos sonhos:

Se todos os sonhos que se trabalham não chegam à interpretação, deve-se afirmar não mais do que se pode defender e contentar-se com enunciar que se pode reconhecer, através da interpretação, certos sonhos como ricos de sentido e que, de outros nada se sabe (FREUD, 1925/1997, p. 5, 1925a/1996, p. 143).

Freud responde a essa possível contestação afirmando que não se pode simplesmente dizer que um sonho ou é completamente interpretado, ou nada dele pode ser dito. É que “precisamente a dependência do sucesso da interpretação em relação à resistência dispensa o analista de tal modéstia” (*ibid.*). Freud (1900/1996, p. 556) já havia se atido a essa questão em *A interpretação dos sonhos*, no Capítulo VII, na seção chamada *Esquecimento dos sonhos*. Como se pode observar, desde 1900, Freud trata o esquecimento dos sonhos como parte da resistência [*Widerstand*], algo que impede que o sentido do sonho emergja como tal.

Mas “o mais difícil”, descreve Freud, “é levar aquele que se inicia na interpretação dos sonhos a reconhecer que seu trabalho não termina” ao acreditar que se

“tem em mãos uma interpretação completa, plena de sentido, coerente e que dê razão a todos elementos do sonho” (FREUD 1900/1991, p. 517, 1900/1996, p. 555, tradução nossa). Não apenas porque “nem sempre se pode consumir a interpretação de uma só vez” (FREUD, 1900/1996, p. 554). Mas porque, por mais que se interprete um sonho e pareça que a interpretação foi completa, é sempre possível que um outro sentido surja, que uma outra interpretação se abra no campo do sentido.

Por isso, o sonho é uma formação psíquica interpretável, ainda que não seja possível interpretá-la ou que se a interprete exaustivamente. Um outro sentido, portanto, “permanece sempre sendo possível, mesmo se todas as vezes indemonstrado” (FREUD, 1925/1997, p. 7, 1925a/1996, p. 143). A partir desse ponto de vista, a interpretação seria infinita, dependente de um sentido novo que sempre pode surgir do material do sonho.

Caso a interpretação dos sonhos seja considerada como um trabalho infinito, se um outro sentido sempre pode se afirmar, como conceber a incidência de um limite na interpretação dos sonhos? Ficaré o sonhador na busca de uma última interpretação que jamais chega? O limite da interpretação não pode ser, em todo caso, o esgotamento do campo do sentido, já que este sempre pode ser renovado (RAVIZZINI, 2000). Um conjunto acabado de interpretações é impossível na medida em que um outro sentido insuspeitado pode se acrescentar a um primeiro, e assim infinitamente.

No entanto, ainda que um outro sentido sempre seja capaz de ser afirmado, “não são trinta e seis sentidos que se descobre no extremo do inconsciente: é o sentido sexual”, afirma Lacan (1972-3, lição de 20 de novembro de 1973, tradução nossa). O sentido sexual é o sentido que vigora no inconsciente, aquele que depende do encadeamento simbólico e que funda a realidade do inconsciente.

Por outro lado, também já mostramos que nem tudo que concerne ao sujeito é tecido pelo sentido sexual. Além do jogo simbólico onde o sentido é marcado pelo

sexual, há o real, o real enquanto suporte da dessexualização, lugar onde o falo é a função que falha na cooptação entre os sexos.

Entre o que em um sonho se afirma enquanto sentido e o que nele incide de real, no entanto, não há uma separação tangente. Na verdade, é no próprio sentido do sonho que se localiza o que nele se afirma como um limite real.

Como afirma Lacan, “os limites *der Deutbarkeit* é exatamente o momento em que se chega ao sentido. Ou dizendo muito precisamente é o sentido *non-sense*[*sens non-sens*]” (*ibid.*, tradução nossa). É importante observar que, nesse momento, Lacan não declara que se toca nos limites da interpretação quando o real se impõe e faz cessar o sentido do sonho. Ao contrário, o que Lacan declara é que o limite da interpretação se coloca exatamente quanto se chega ao sentido do sonho.

Da mesma maneira como a função do limite é definido na matemática, na linguagem também há um limite. O que quer dizer que, por mais que se avance no campo do sentido, a interpretação jamais ultrapassa um certo ponto . E a interpretação dos sonhos encontra os seus limites, por conseguinte, no instante em que o sonho atinge o que do sexual não é inscritível.

Ainda que sexual pertença ao campo do sentido, através dos mecanismos em que Freud descobriu no inconsciente, há nele algo que concerne ao real e que não é possível de se escrever, ponto em que não há mais a possibilidade de remetimento entre os significantes. A questão é que o sentido depende daquilo que se coloca como *non-sens*, o sentido sexual sendo apenas definido por aquilo que não se inscreve no encadeamento significante. De modo que, tal como afirma Lacan, “o sentido sexual só se define a partir disso que não pode se inscrever” (*ibid.*, tradução nossa).

É no campo do sentido, por conseguinte, que Lacan cerne o limite da interpretação. Em outras palavras, o sentido, o ponto em que se atinge o sexual, se faz

estritamente dependente do que falha na *Verhältnisse*, o que fracassa na relação entre os significantes. A *Verhältnisse* sexual, diz Lacan (*ibid.*), enquanto escrita, enquanto o que poderia se inscrever, falha sempre.

Nessa direção, se Freud traz à tona o tema do limite da interpretação, é justamente porque nenhuma interpretação coloca-se como decisiva. Sempre haverá um outro sentido que se coloca como possível, mesmo que não possa ser afirmado. Pois, como diz Freud (1925/1997, p. 7, 1925a/1996, p. 143), é verdade que o sonho é uma formação psíquica interpretável, sem que isso implique que se deva interpretá-lo exaustivamente.

Desse modo, levando em conta o gozo que há na escrita de um sonho, não se pode dizer que interpretação decifra completamente um sonho. Ao contrário, a função da interpretação é cernir o limite que não deixa o sentido do sonho se esgotar.

O limite da interpretação, por outro lado, é a possibilidade de que outros sentidos sempre possam surgir, aquilo que, em uma primeira aproximação, pareceria impossível de ser afirmado. O que quer dizer que o limite da interpretação é também quando se demonstra um sentido sem que outro sentido seja rejeitado como impossível (FREUD 1925/1997, p. 7, 1925a/1996, p. 143).

É por isso que Freud, no artigo *Os limites da interpretabilidade* (1925/1997), questiona incessantemente se a interpretação dos sonhos pode ser integral ou não. É que sempre, em toda interpretação de um sonho, chega-se ao limite da interpretação, onde a cadeia associativa não prossegue. Sendo esse limite – o ponto em que o campo simbólico é suportado pelo *non-sense* significante – que uma interpretação pode descobrir, em um sonho, outros sentidos anteriormente insuspeitados.

## 2. O sonho da ‘Injeção de Irma’

### 2.1 - ‘Aterrado’, uma nova nuance de terror

Lacan, no seminário *As formações do inconsciente* (1957-8/1999), diz que o sentido é aquilo que contribui para “aprimorar, complicar, aprofundar, dar sentido de profundidade àquilo que, no real, não passa de pura opacidade” (LACAN, 1957-8/1999, p. 35). Há, portanto, em um sonho, um ponto de opacidade, aquilo que o sentido não abrange, mas que, ao mesmo tempo, permite que um novo sentido sempre possa emergir.

É o que vemos em um exemplo que Lacan oferece, no seminário *As formações do inconsciente* (LACAN, 1957-8/1999), para afirmar a possibilidade de surgimento de um sentido ali onde há a pura opacidade do real. A pergunta que perseguimos é do que é feita essa opacidade que o sentido parece revestir.

Em certo momento desse seminário, Lacan (1957-8/1999, p. 35) conta que procurava um exemplo que pudesse dizer desse ponto em que o sentido surge a partir da opacidade na linguagem. Foi então que, por acaso, alguém próximo lhe disse que, ao estar às voltas com a tradução de um texto, foi procurar em um dicionário o sentido da palavra ‘aterrado’ e ficou surpreso ao perceber que jamais entendera seu sentido (*ibid.*).

Em português, a palavra ‘aterrado’ é um adjetivo ligado ao verbo aterrar. Em francês a palavra ‘*aterrer*’ significa, segundo o dicionário *Larousse*, “lançar alguém na estupefação, no abatimento, consternar, acabrunhar” (LAROUSSE, 2012). Já o *Le Trésor de la Langue Française informatisé* diz que a acepção de ‘*aterrer*’ é “lançar por terra, abater; esmagar, reduzir à nada” (TRÉSOR, 2012). É importante nuançar que, segundo os dicionários pesquisados, o termo francês ‘*aterrer*’ não está diretamente ligado à palavra ‘*terreur*’, em português, terror. Como diz Lacan (1957-8/1999, p. 35),

aterrado não tem originalmente o sentido de ‘tomado de terror’, mas o de ‘lançar por terra’.

O que interessa a Lacan é investigar a evolução do sentido, ou seja, como o terror foi introduzido na palavra aterrado. Em português, aterrar tem claramente as duas acepções: ‘aterrorizar’ e ‘cair por terra; soçobrar; lançar por terra, derrubar, destruir’. Também significa, além disso, ‘encher de ou cobrir com terra; esconder-se debaixo da terra; ligar (um circuito, componente ou dispositivo) à terra’; aterrissar; rumar (o navio) para terra’ (HOUAISS, 2001-9).

Lacan afirma que, por mais que ‘aterrar’ signifique literalmente ‘deitar por terra’, “nem por isso o uso corrente da palavra deixa de implicar um pano de fundo de terror” (LACAN, 1957-8/1999, p. 35). E, em seguida, toma uma palavra que tem relação com o sentido da palavra ‘aterrado’ e arbitrariamente escolhe ‘abatido’ [*abattu*] que, como vimos, é uma das acepções de ‘aterrar’ e evoca seu sentido – o sentido de ‘cair por terra’.

Aludindo diretamente ao mecanismo da metáfora, Lacan diz que “a palavra *aterrado*, portanto, substitui a palavra *abatido*. Eis uma metáfora” (LACAN, 1957-8/1999, p. 36, grifos do texto estabelecido). E faz uma ressalva ao sublinhar que essa operação é metafórica não porque a palavra ‘aterrado’ modifica o sentido de ‘abatido’. Mas porque não é absolutamente a mesma coisa dizer que alguém está ‘aterrado’ ou que está ‘abatido’ (ou ainda ‘aterrorizado’), ou seja, um novo sentido é produzido com a palavra ‘aterrado’. Com ela surge uma nova nuance de terror que não havia na palavra abatido.

Lacan afirma que, no entanto, “o interesse todo da coisa está em assinalar que o *terror* é introduzido pelo *terra* que há em *aterrado*” (*ibid.*, grifos do texto estabelecido). É enquanto significante, e não enquanto significação, que a palavra ‘aterrado’ cria um

novo sentido. Ou mais especificamente, é por conter um fonema que se encontra na palavra ‘terror’, é pela via da homonímia, que a substituição de ‘aterrado’ por ‘abatido’ faz com que a palavra ‘aterrado’ inaugure uma nova nuance de terror.

‘Aterrado’ é uma palavra fecunda, geradora de um novo sentido, na medida em que substitui a palavra ‘abatido’ e – pela relação significante, puramente homonímica, entre ‘terror’ e ‘aterrado’ – chega a modificar o sentido da palavra ‘abatido’. “Há uma reserva homonímica com que trabalha na metáfora, quer o vejamos ou não” (LACAN, 1957-8/1999, p. 37), e essa reserva é ‘terra’, afirma Lacan, elemento intermediário que emerge entre os termos ‘aterrado’ e ‘abatido’.

Mas não é apenas isso, pois o fundamental, indica Lacan (1957-8/1999, p. 38), é que o novo sentido trazido por ‘aterrado’ implica em uma certa dominação e domesticação do terror. A palavra ‘aterrado’, portanto, ao denominar, nomear, também atenua o elemento de ‘terror’ que ela mesma transfere à palavra ‘abatido’. E uma vez que a palavra ‘aterrado’ caiu no uso, que é comumente utilizada, paradoxalmente, coloca Lacan (*ibid.*), o significante passa a estar sob o recalque e, com ele, também o elemento ‘terra’, ‘terror’, que permitiu que um novo sentido fosse introduzido.

É possível notar, por conseguinte, que o novo sentido não foi retirado de um depósito, como se ele estivesse em algum lugar pronto para ser descoberto. Houve, de fato, a criação de um novo sentido. A criação desse novo nuance de terror é, ao mesmo tempo, o que dá lugar a um terror que não havia antes, mas que também, de certa maneira, o atenua.

Esse exemplo de Lacan é muito bonito porque nos permite observar que é pela própria escrita de ‘terra’ que o ‘terror’ é introduzido no significante ‘aterrado’. Em outras palavras, o que advém do sentido refere-se a uma escrita absolutamente opaca. E

é a nessa opacidade da língua que, não obstante, a criação de um novo sentido tem lugar.

## 2.2 - O contexto do sonho

Entremos no sonho da injeção de Irma, sonho elegido por Freud como o modelo de interpretação em *A Interpretação dos Sonhos* (1900/1996), para esclarecermos o que está em questão nessa escrita opaca fundamental onde a interpretação encontra seus limites.

Como vimos, na determinação do sujeito pelo significante, há um ponto real onde o sexual mostra-se não inscritível, onde o significante não faz relação com outros significantes. É o que rompe qualquer possibilidade de relação, mas também o que permite com que toda relação simbólica se estabeleça. É uma escrita opaca, tal como ‘terra’, e como ‘*Herr*’ – se nos remetermos ao esquecimento do nome *Signorelli*, conforme examinado no capítulo anterior –, que demarca o limite da interpretação.

No caso do *Herr*, o sentido não veio, ficou esperando. O que houve foi um esquecimento. No caso do significante ‘aterrado’, foi ‘terra’ que deu lugar ao ‘terror’ insuportável portado pela escrita. Se houve, com aterrado, a possibilidade da criação de um novo sentido, o sentido que a criação metafórica produz, introduz no mundo, esse sentido surgiu através do que é homonímico no significante, o jogo homofônico e as ambiguidades que o resto metonímico carrega para cingir o que não tem sentido algum. Examinaremos, portanto, como essa escrita apresenta-se no sonho de Irma, e indagaremos qual é a consequência que Freud dá aos seus termos.

A primeira questão acerca do sonho de Irma é porque Freud (FREUD, 1900/1996, p. 131, LACAN, 1954-5/1985, p. 194) faz dele um sonho modelo, o sonho

dos sonhos, o sonho inicial, típico, um paradigma do método da interpretação dos sonhos. Para avançar nessa questão, é preciso ter em mente a conjuntura em que o sonho ocorreu e o contexto em que Freud o relatou em *A Interpretação dos sonhos* (1900/1996).

O sonho ocorreu em *Bellevue*, no dia 24 de julho de 1895, quando Freud estava no local, com a família, passando as férias de verão. Foi também esse a época em que Freud efetuou os primeiros passos em um campo conceitual fundado a partir de sua experiência. O sonho data de 1895, ou seja, é anterior à crise ocorrida em 1897, quando a teoria do trauma ligado a uma cena de sedução foi rejeitada e, com ela, todo o edifício conceitual que construía (Freud, 1986, p.265-7, 1950 [1897]/1996, p. 309-11]).

Cinco anos depois do sonho, no entanto, ao voltar a *Bellevue* e retomar o sonho de Irma, Freud escreveu uma carta para Fliess, onde dizia que “os grandes problemas permanecem ainda totalmente insolúveis. Tudo está fluindo e alvorecendo, num inferno intelectual, camada após camada; no âmago mais escuro, vislumbres dos contornos de Lúcifer-Amor” (FREUD, 1986, p.422, *apud* LACAN, 1954-5/1985, p. 206).

A escrita de *A interpretação dos sonhos* (1900/1996) mostrava que Freud havia superado a queda de sua teoria da sedução traumática; seguir adiante, porém, lançava-o em uma tarefa muito arriscada. Não foi sem o sentimento de estar fazendo algo importante e, ao mesmo tempo, tocando em algo perigoso, que Freud realizou a descoberta do inconsciente (LACAN, 1954-5/1985, p. 206). A visão da silhueta de Lúcifer é a encarnação da experiência angustiante de Freud durante o período em que escreveu *A Interpretação dos sonhos* (1900/1996).

Dias anteriores a essa carta a Fliess, houve uma outra que demonstra bem o momento que Freud vivia, no que concerne à interpretação do sonho de Irma: “Você acha que, algum dia, será possível ler numa placa de mármore nesta casa, ‘*Aqui, no dia*

24 de julho de 1895, o segredo do sonho se revelou ao Dr. Sigm. Freud?””. E conclui dizendo que “até o momento, as perspectivas são pequenas” (FREUD, 1986, p.422, p. 418, grifos nossos).

### 2.3 - A seringa estava suja

Em 1895, Freud começou a atender Irma, amiga sua e de sua família, e o tratamento prosseguiu até o período das férias desse mesmo ano. No instante em que o tratamento interrompeu-se, a paciente havia perdido sua angústia histérica, mas não os sintomas somáticos (FREUD, 1900/1996). E sem certeza dos critérios que indicavam o fim de um tratamento, Freud propôs uma *solução* que a Irma não pareceu aceitável.

Logo depois, ainda durante o período das férias, Freud encontrou Otto, um amigo íntimo que havia estado com Irma e sua família. Perguntou-lhe sobre a saúde de Irma; ao que Otto respondeu que ela estava melhor, mas não inteiramente (FREUD, 1900/1996, p. 141).

No preâmbulo do caso, Freud confessa que a resposta de Otto lhe havia deixado irritado por tê-la considerado um reproche. Como se Freud tivesse prometido demais a Irma e Otto estivesse influenciado pela opinião contrária da família quanto ao seu tratamento. Mas nada dessa irritação tornou-se clara para Freud durante a conversa, e nem ele disse nada a Otto. Foi no mesmo dia em que encontrou Otto, que Freud iniciou a escrita do caso de Irma, a fim de entregar ao Dr. M, médico eminente no círculo de amizade de Freud. Foi então que, à noite, Freud teve o seguinte sonho<sup>19</sup>:

Um grande salão — numerosos convidados a quem estávamos recebendo. — Entre eles estava Irma. No mesmo instante, puxei-a de lado, como que para responder a sua carta e repreendê-la por não ter ainda aceitado minha “solução”. Disse-lhe: “Se você ainda sente

---

<sup>19</sup> O sonho será dividido em partes, para que a exposição de sua estrutura seja facilitada.

dores, é realmente apenas por culpa sua.” Respondeu ela: “Ah! se o senhor pudesse imaginar as dores que sinto agora na garganta, no estômago e no abdômen... — isto está me sufocando.” — Fiquei alarmado e olhei para ela. Parecia pálida e inchada (FREUD, 1900/1996, p. 141).

Conforme Freud mesmo diz (*ibid.*), o grande salão o remeteu aos grandes cômodos das casas de *Bellevue*, criados para grandes festas. Na época do sonho, a mulher de Freud, que estava prestes a fazer aniversário, havia dito de sua esperança de que os amigos viessem saudá-la, dentre eles, a própria Irma. Freud, então, no sonho, leva Irma à parte e a recrimina por não haver aceitado sua solução (*Lösung*) (FREUD, 1900/1925, p. 109). “Se você ainda sente dores, é realmente apenas por culpa sua” (FREUD, 1900/1996, p. 141).

Freud (1900/1996, p. 146) afirma que, na época do sonho, acreditava que sua tarefa enquanto analista era comunicar aos pacientes o sentido oculto de seus sintomas. Se o paciente aceitava ou não a solução proposta, isso já não era uma responsabilidade de Freud. Como já discutimos amplamente, Freud modifica essa sua concepção ao introduzir a importância da resistência no tratamento. Mas a questão é que, na invectiva proferida no sonho, Freud não quer ser responsabilizado pelas dores de Irma. É culpa da paciente não aceitar a solução proposta; Freud não poderia ser culpado por uma falha de Irma.

No sonho, a paciente responde dizendo das insuportáveis dores que sente na garganta, no ventre e no estômago. Sente-se sufocada. Então, Freud a olha espantado e vê que ela está pálida e inchada.

Pensei comigo mesmo que, afinal de contas, devia estar deixando de perceber algum distúrbio orgânico. Levei-a até a janela e examinei-lhe a garganta, e ela deu mostras de resistências, como fazem as mulheres com dentaduras postiças. Pensei comigo mesmo que realmente não havia necessidade de ela fazer aquilo. — Em seguida, ela abriu a boca como devia e, no lado direito, descobri uma grande placa branca; em outro lugar, vi extensas crostas cinza-esbranquiçadas sobre algumas notáveis estruturas recurvadas, que tinham evidentemente por modelo

os ossos turbinados do nariz [*Nasenmuscheln*] (FREUD, 1900/1996, p. 141-2, 1900/1925, p. 110).

Em vários momentos da análise do sonho, Freud afirma que (Cf. 1900/1996, p. 144), caso houvesse na afecção de Irma algo orgânico, ele estaria livre da culpa por não tê-la curado, uma vez que a análise tratava dos sintomas neuróticos.

Ao levar Irma até a janela, Freud nota-a renitente. Nesse ponto do sonho, no entanto, o trabalho de condensação incide e evidencia que Irma surge em substituição de uma outra pessoa (FREUD, 1900/1996, p. 318-321). A palidez e o inchaço de Irma remetem Freud a ninguém menos do que sua esposa, que estava efetivamente grávida na ocasião do sonho (LACAN, 1954-5/1985, p. 196). Freud também observa que ela já havia sofrido de dores no ventre e que, quando isso ocorreu, se mostrou pouco à vontade em relação a ele. O que levou Freud a ponderar que, se fosse atendida por ele, sua mulher se revelaria uma paciente pouco dócil.

Além da mulher de Freud, Irma surge no sonho no lugar de uma segunda pessoa: uma amiga de Irma que Freud tinha em alta consideração. Em certa ocasião, Freud (1900/1996, p. 144) foi visitar esta amiga de Irma em sua residência, e encontrou Dr. M. examinando sua garganta próximo a uma janela, diagnosticando, em seguida, a presença de uma placa diftérica. Freud acreditava que essa paciente de Dr. M era histérica e questionava se ele efetivamente sabia disso ou se tratava seus sintomas apenas como orgânicos.

O outro motivo pelo qual a amiga de Irma entrou no sonho foi por Freud já ter considerado que ela poderia pedir seu auxílio. Mas ela era reservada e renitente, tal como sua mulher e Irma no sonho. A beleza e a inteligência da amiga leva Freud (1900/1996, p. 145) a supor que ela não faria como Irma e aceitaria a solução – ela abriria mais a boca, contaria mais coisas.

Segundo as associações de Freud, além de sua mulher e da paciente idealizada, uma terceira pessoa surge pela figura de Irma. A mancha branca da garganta conduz Freud à lembrança da placa diftérica e de uma doença grave que acometeu sua filha mais velha, Mathilde. O que, por sua vez, remeteu Freud a várias lembranças: de uma paciente que o imitou no uso da cocaína para uma inflamação no nariz e acabou com uma extensa necrose na mucosa nasal; de um amigo que morreu pelo abuso da cocaína; e dos reproches que recaíram sobre Freud (1900/1996, p. 146) por haver recomendado o uso medicinal da cocaína em um artigo de 1884.

Outra questão surge através da pressa com que chama Dr. M. no sonho (trecho do relato que virá a seguir), mas que entra no rol das questões de Freud sobre sua probidade profissional, sua competência e sua moral. Em um certo momento de sua vida, Freud prescreveu continuamente para uma paciente, sem saber dos efeitos prejudiciais, uma medicação (Sulfonal) até que a mulher ficasse gravemente intoxicada. Como o nome dessa paciente também era Mathilde, o sonho poderia ter suscitado o seguinte pensamento, “olho por olho, dente por dente, essa Mathilde por aquela” (*ibid.*) O que sugere que Freud reunia, com esse sonho, elementos que colocavam em questão sua idoneidade médica.

Quando Freud consegue que Irma abra a boca, com o que ele se depara? Com as manchas brancas e os cornetos nasais com escaras. Nesse ponto do sonho surge o horror, insuportável, a cena horrenda. “É um espetáculo medonho”, diz Lacan. “Tudo se mescla e se associa nessa imagem, desde a boca até o órgão sexual feminino, passando pelo nariz” (LACAN, 1954-5/1985, p. 197).

Estranhas formações curvadas como a carne aberta dos cornetos nasais [*Nasenmuschel*n] com escaras cinza-esbranquiçadas: “eis aí uma descoberta horrível, a carne que jamais se vê, o fundo das coisas, o avesso da face, do rosto, os secretados por

excelência”, tudo está no fundo daquela garganta, “a carne onde tudo sai, até mesmo o íntimo do mistério, a carne, dado que é sofredora, informe, que sua própria forma é algo que provoca angústia” (LACAN, 1954-5/1985, p. 197). Angústia que revela ao que o sujeito se reduz, que é “a última revelação do *és isto, és isto, que é o mais longínquo de ti, isto que é o mais informe*” (LACAN, 1954-5/1985, p. 198, grifos do texto estabelecido). Essas são as palavras de Lacan para a imagem que Freud vê no fundo da garganta de Irma, a visão do inferno, a silueta de Lúcifer-amor.

A garganta de Irma é essa boca aberta, o vórtice dessa vagina, o buraco negro dos cornetos – esse abismo de onde sai a vida e onde tudo é tragado. É o que remete Freud à morte, a difteria da pequena Mathilde, o preço a pagar pela intoxicação da paciente com esse mesmo nome. Em outras palavras, esse é o ponto do sonho em que o real apresenta-se cru, impenetrável, sem nenhuma mediação, ali onde os objetos se dissipam, as palavras estacam e as categorias fracassam, ou seja, aquilo que suscita a angústia (LACAN, 1954-5/1985, p. 209).

Especificamente antes de entrar na análise do que viu na garganta de Irma, Freud escreve em uma nota de rodapé que a comparação entre as três mulheres (Irma, sua amiga e Martha...mas poderíamos acrescentar aqui também sua filha, já que ela entra nessa série de pessoas que são condensadas na figura de Irma) não irá adiante. Nesse ponto diz Freud algo como ‘aqui chega, a partir daqui se iria muito longe’ (Cf. FREUD, 1900/1996, p. 145). Freud (*ibid.*, p. 155) declara que até conhece os lugares onde poderia perseguir as tramas de pensamento, mas escolhe deter-se nesse ponto.

Em um outro lugar do artigo, após relacionar a lembrança do tempo em que tratava de crianças e as examinava nuas em uma instituição com o fato das pacientes adultas serem habitualmente examinadas vestidas, Freud (1900/1996, p. 148) confessa abertamente que não sente vontade de ir além dessas associações. Nesses dois pontos,

Freud poderia continuar, mas ele não quis. E o mais interessante é que ele não precisa ir adiante para realizar a interpretação do sonho.

Na nota de rodapé em questão Freud diz o seguinte: “todo sonho tem ao menos um lugar no qual há o insondável, o umbigo pelo qual ele se conecta ao desconhecido” (FREUD, 1900/1991, p. 132, 1900/1996, p.145, tradução nossa). Freud nos remete então para a primeira seção do capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* (1900/1996, p.556), onde diz que não é possível interpretar inteiramente um sonho na medida em que o sentido do sonho nunca se esgota. Por isso é que Freud não avança quanto às linhas associativas abertas a partir das três mulheres e das pacientes que examinou vestidas:

Ainda nos sonhos que são interpretados extensamente, é preciso frequentemente deixar um lugar obscuro, porque na interpretação observa-se que daí se inicia um emaranhado de pensamentos oníricos que não se deixam desenredar, mas que tampouco fazem outras contribuições ao conteúdo do sonho. Então esse é o umbigo do sonho, o lugar em que ele se assina no não conhecido. Os pensamentos oníricos com que nos deparamos pela interpretação têm que permanecer sem fechamento algum e transbordar em todas as direções dentro da emaranhada rede de nosso mundo de pensamentos. E de um lugar mais espesso desse tecido se eleva logo o desejo do sonho como o fungo de seu micélio (FREUD, 1900/1991, p. 519, 1900/1996, p. 556-7, tradução nossa).

Freud poderia deslindar as associações e ir tão longe quanto nunca imaginou. Mas não é o que importa, pois chega um momento em que o sonho toca no não conhecido. Não será por isso que, logo após chegar a esse limite em que as cadeias de pensamentos se ramificam intensamente, Freud se detém e relata um encontro real, inominável, com as manchas brancas da garganta de Irma? Não será esse o limite do sonho? O umbigo do sonho é de onde, por um lado, jorra um incessante turbilhão de sentidos e, por outro, de onde não sai nenhuma palavra. Se Freud para é porque, a partir de um certo momento, por mais que se caminhe nas associações, o limite continua o mesmo, ele continuará lá, a carne-viva da morte, pulsando o insignificável.

O que é surpreendente, aponta Lacan (1954-5/1985, p. 202), é que Freud não acorda ao chegar no limite do sonho. Lacan pergunta se não seria esse o momento em que normalmente acordamos de um sonho. Não Freud. Por quê? Porque ele é “durão”, responde Lacan (*ibid.*). Depois desse primeiro ápice do sonho de Irma, Freud prossegue o sonho:

Chamei imediatamente o Dr. M., e ele repetiu o exame e o confirmou...O Dr. M. tinha uma aparência muito diferente da habitual; estava muito pálido, claudicava e tinha o queixo escanhoado...Meu amigo Otto estava também agora de pé ao lado dela, e meu amigo Leopold a auscultava através do corpete e dizia: “Ela tem uma área surda bem embaixo, à esquerda.” Indicou também que parte da pele do ombro esquerdo estava infiltrada. (Notei isso, tal como ele fizera, apenas do vestido)... M. disse: “Não há dúvida de que é uma infecção, mas não tem importância; sobrevirá uma disenteria, e a toxina será eliminada” (FREUD, 1900/1996, p. 142).

Freud é “durão” porque tem uma paixão de saber que o faz ir mais além. Qual é a solução do sonho? Qual é seu segredo, sua chave? Ao se deparar com a garganta aberta de Irma, Freud convoca o que Lacan chama de o “congresso de todos aqueles que sabem” (LACAN 1954-5/1985, p. 202). Otto, Leopold e Dr. M. são chamados e esse último diz o que Freud qualifica nada menos como ‘absurdo’: “É uma infecção, não é nada. Sobrevirá uma disenteria e a toxina será eliminada” (FREUD, 1900/1996, p. 142).

Freud (1900/1996, p. 142) sublinha a semelhança entre ‘*Dysenterie*’ e ‘*Diphtherie*’, fazendo alusão à doença de sua filha e a uma outra ocasião em que não quis tratar de um rapaz, mesmo sabendo que tinha uma afecção intestinal histórica, e o mandou realizar uma viagem onde este acabou, de fato, adquirindo uma disenteria orgânica. E se Freud em seu sonho colocou essas palavras absurdas na boca de Dr. M., é porque achava que este não estava concordando com a solução proposta à Irma, e em razão do questionamento que Freud (1900/1996, p. 149) fazia se Dr. M sabia que amiga de Irma era realmente histórica.

Além disso, quando Leopold verifica o amortecimento, a área surda, através da ausculta, confirma-se o fato de que uma difteria local tornou-se uma infecção generalizada. Exaltando Leopold em detrimento a Otto, Freud reforçava sua teoria de que a doença de Irma era orgânica, e acabava com todas suas preocupações, já que a toxina seria liberada com a disenteria.

Após ver a garganta de Irma, o próprio Freud evade-se, diz Lacan, “esvai absorvido, abolido por detrás” dos confrades, seus iguais, seus semelhantes, aos quais fez um apelo (LACAN, 1954-5/1985, p. 202 e 209). Cada membro desse grupo tem uma função no sonho, cada uma dessas figuras, também produto fruto do trabalho de condensação. Mas o que Lacan demarca tão vivamente é que, após o primeiro ápice do sonho, Freud, o ‘eu’ de Freud, se estilhaça no sonho para fazer-se refletir nesses três personagens. Um sujeito policéfalo, diz Lacan (1954-5/1985, p. 213), que, ao perder-se como ‘eu’, mostra-se, na verdade, ser acéfalo.

... Tivemos também pronta consciência da origem da infecção. Não muito antes, quando ela não estava se sentindo bem, meu amigo Otto lhe aplicara uma injeção de um preparado de propil, propilos... ácido propiônico... trimetilamina (e eu via diante de mim a fórmula desse preparado, impressa em grossos caracteres)... Injeções como essas não deveriam ser aplicadas de forma tão impensada... E, provavelmente, a seringa não estava limpa (FREUD, 1900/1996, p. 142).

Ao grupo chegou, então, um saber sobre a origem da infecção: foi Otto que havia aplicado a injeção, e todos sabiam que ele era o culpado.

Há também, no sonho, uma procura: “propil, propileno, ácido propiônico...”. No que concerne a esse fragmento do sonho, Freud faz um comentário irônico sobre um presente que Otto lhe dera em uma ocasião. Um licor de nome ‘Ananás’ que expelia o odor de uma aguardente barata, amílico, que Freud (1900/1996, p. 150) nem experimentou nem permitiu que fosse dado aos empregados, para que eles não se intoxicassem com tal “veneno”.

É a partir dessas associações que aparece no sonho o nome da fórmula química da trimetilamina impressa em caracteres grossos. Mais além daquele balburdio atrás do qual Freud se apagou, fugiu, surge tal fórmula escrita. Dito de outro modo, quando o ‘eu’ foi decomposto no sonho, outra coisa tomou a palavra, um AZ [azote] ou um N, não de nitrogênio, mas de *Nemo* [ninguém em latim], brinca Lacan (LACAN, 1954-5/1985, p.202).

É interessante notar que, no seminário de 1954-5, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-5/1985, p. 202), Lacan escreve a fórmula da trimetilamina não com o símbolo do Nitrogênio na estrutura da fórmula, mas com o símbolo AZ [figura 2.1 - (LACAN, 1954-5/1985)]. Azote foi o nome sugerido por Lavoisier para o gás Nitrogênio. Advindo do radical grego ζωτ-, zot- (provido de vida) [que, por sua vez, é derivativo de ζωή, zoé (vida)], e acompanhado do prefixo a que indica a privação; o Azote seria ‘não-vida’, ‘sem vida’ (WIKIPÉDIA, 2012). É nesse lugar, que Lacan designa o lugar do sujeito no sonho de Irma.

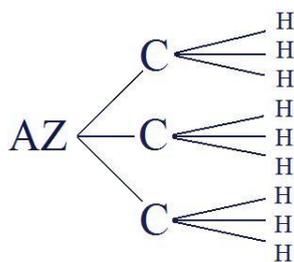


Figura 2.1

A questão de Freud nesse sonho, portanto, não era apenas se ele era ou não culpado pelas dores de Irma. Se podemos dizer que Freud, no sonho, se deparou com uma seringa suja, isso foi por causa de sua paixão por saber. Ele tentou empurrar sua solução pela garganta de Irma, ou seja, quis saber demais – essa foi a sujeira que deixou na seringa.

É no interior dessa paixão de saber, de curar, no entanto, que Freud também se apagou no sonho, que se decompôs espectralmente (LACAN, 1954-5/1985, p.202) e lançou-se no campo da não-vida e do não-sentido. E, então, algo falou em Freud para além de Freud (LACAN, 1954-5/1985, p.202-3, 213). Depois que o ‘eu’ desaparece no sonho, depois que Freud ultrapassa certo limite no encontro com a garganta de Irma, colocando-se como acéfalo, como ninguém, é que surge a fórmula da trimetilamina. O momento em que a “voz de ninguém” surge no sonho, ou seja, instante em que Freud, no sonho de Irma, comunica para nós o segredo do mistério “luciferiano” que fez ao conceber a psicanálise (LACAN, 1954-5/1985, p.216).

Freud é culpado por sua paixão, paixão em que ele se apaga para que surja do inconsciente aquilo que é pura escrita. A busca de Freud pela interpretação do sonho é oracular: ‘trimetilamina’ é a resposta para a pergunta feita por Freud sobre o segredo do inconsciente. Mas se Freud busca a última palavra, a significação última do sonho, ele encontra uma palavra que não quer dizer nada, senão que ela é só palavra, trimetilamina (LACAN, 1954-5/1985, p.202).

O oráculo, diz Lacan, não fornece respostas à pergunta ‘qual o sentido dos sonhos?’, senão enigmaticamente (*ibid.*). Da mesma maneira que na fórmula islâmica ‘não há outro Deus senão Deus’, não há outra palavra para a solução do sonho, para o problema neurótico, senão a própria palavra (*ibid.*). Ou ainda:

O que confere o verdadeiro valor inconsciente ao sonho (...) é a busca da palavra, o enfrentamento direto com a realidade secreta do sonho, a busca da significação enquanto tal. É no meio de todos os seus confrades (...), é no meio desse caos que se revela a Freud, nesse momento original em que nasce sua doutrina, o sentido do sonho que é o seguinte – não há outra palavra chave do sonho senão a própria natureza do simbólico (LACAN, 1954-5/1985, p. 203).

Para quem busca a palavra, a resposta é: não há outra palavra que não a própria palavra, palavra que nada significa, significante que está para além de todos os sujeitos,

de quaisquer sentidos. A letra, a fórmula, a escrita com que Freud se depara, é o ponto significativo em que a castração se coloca, o significante fálico, o significante que nada significa.

Observe-se que, se nos limitássemos a dizer que, no sonho, Freud apenas quis se ver livre da culpa pela doença de Irma, ou ao contrário, como já foi assinalado, que no sonho Freud busca todos os motivos possíveis para se recriminar por sua deficiência moral no que concerne ao tratamento de seus pacientes, ficaríamos apenas no registro da falta. A falta seria o que Freud deixou de fazer e poderia ter feito. Ele poderia não ter errado, poderia ser um melhor analista, poderia ter encontrado a solução, mas não pôde. No entanto, ainda que Freud (1900/1996) diga que o sentido do sonho foi livrar-se da culpa pela doença de Irma, o que ele mostra, no relato desse sonho, é que dessa vez ele foi além do registro da falta.

Há uma outra dimensão, portanto, que se instalou no sonho de Irma. Diferente do lapso de *Signorelli* onde nada surgiu a partir do *Herr*, Freud não se deteve diante da escara nos cornetos nasais de Irma. Frente à própria paixão pelo saber, pela cura, além do fato de ser ou não consciencioso, certo ou errado, moral ou imoral, Freud foi adiante. A seringa estava suja, é verdade, mas, no mesmo lugar em que procurava a solução, o ‘eu’ de Freud esvaiu-se durante o sono, para que adviesse, impressa em caracteres grossos no sonho, a escrita da fórmula da trimetilamina.

Não é, portanto, mais apenas o registro da falta que está em consideração, pois o que esse sonho mostra é que Freud, em sua posição, vai além dessa falta. Freud precipitou-se em pura perda para que, então, surgisse a “fórmula” onde ele, como sujeito, se deparou com sua determinação significativa. Perda do sentido, do ‘eu’, de sua imagem e, por conseguinte, de sua paixão pelo saber.

Freud, desse modo, deparou-se com a ‘trimetilamina’ como essa escrita que está para além de toda nomeação, o real como irreduzível ao conhecimento, o limite de seu trabalho enquanto analista e de sua paixão por saber. Entretanto, se Freud estava por demais apaixonado em busca da solução daquele tratamento, da “solução” do sonho, foi isso mesmo que ele teve que perder. Em outras palavras, Freud teve que se perder, se entregar, para que uma escrita se afirmasse como o lugar hiante em torno do qual brotava o sentido do sonho.

### **3. A falta e a perda na interpretação**

No seminário *Os quatro conceitos da psicanálise*, Lacan (1964/1998, p. 236) afirma que a interpretação é uma operação que reverte a relação que faz com que um significante tenha por efeito um significado. Ou seja, nesse momento de seu ensino, a interpretação é definida como uma significação que faz surgir um significante irreduzível, o significante que suporta o *non-sense* onde o sujeito encontra sua determinação, onde está radicalmente assujeitado.

Através dessa perspectiva, Lacan afirma que a interpretação não está aberta a todos os sentidos. Uma vez que é pelo próprio sentido que a interpretação, em seu limite, toca o *non-sense* significante, o significante irreduzível que surge onde nada se pode dizer sobre a sexualidade, não é qualquer sentido que está em jogo na interpretação (LACAN, 1964/1998, p. 237).

Sem que a própria interpretação seja um *non-sense*, diz Lacan (1964/1998, p. 236), ela é uma significação, trata-se sempre de uma interpretação significativa. No entanto, a interpretação não é nem qualquer significação, nem pode se dizer que, por outro lado, a própria interpretação seja um *non-sense* (*ibid.*). Em todo caso, é dessa

maneira que, em 1964, Lacan sublinha que a interpretação está no nível da significação, aquilo que faz surgir o significante onde o sujeito está enredado, o que quer dizer, “o franqueamento da interpretação significativa para o não-senso significante” (*ibid.*).

Na conferência *A terceira* (LACAN, 1974), em contrapartida, Lacan refere-se ao texto “A função e campo” (LACAN, 1953/1998) para dizer que, ao colocar a primazia do simbólico sobre o sentido, ele desde sempre afirmou que a interpretação deve visar o equívoco da língua. A interpretação, nesse caso, afirma Lacan, deve ser o essencial do que há no jogo de palavras, ou seja, a interpretação é o jogo com o equívoco (LACAN, 1974). É a mesma definição que Lacan oferece na conferência de Yale, em 1975, quando declara que a interpretação não é teórica, sugestiva ou imperativa, e que ela deve ser, enfim, equívoca (LACAN, 1975/1976, p.35).

Há, portanto, uma mudança da definição de interpretação no ensino de Lacan se compararmos o que ele disse em 1964, que a interpretação é uma significação, e o que sustentou dez anos depois, ou seja, que a interpretação é um jogo de palavras. Porém, se Lacan deixa de considerar a interpretação como a operação que visa isolar na fala um significante irreduzível, puro *non-sense*, e passa a tomar a própria interpretação como sendo *non-sense*, equívoca, no entanto, em ambos os casos, a função da interpretação é cernir a escrita insensata que determina o sujeito.

Nesse contexto, se *Os limites da interpretabilidade* (FREUD, 1925/1997, 1925a/1996) coloca-se como um artigo fundamental para a interpretação dos sonhos, é por mostrar que, segundo o exame proposto por Lacan, os limites concernem ao sentido, ou seja, que é pela via do próprio sentido que se isolam os significantes *non-sense* a que o sujeito está referido.

O sentido, no entanto, pode se reduzir a uma futura promessa de complementaridade da hiância que habita o cerne da relação sexual. A esperança de que

um dia surja o objeto que permitirá que a relação sexual se escreva. Dessa maneira, se considerarmos apenas o registro da falta, o que surge é uma sucessão infinita de sentidos que jamais se esgotam e nem tampouco são capazes de cernir o ponto exato onde um significante *non-sense* incide na cadeia significativa.

Por outro lado, é na medida em que a interpretação circunscreve, no próprio campo do sentido, a escrita completamente *non-sense* que determina o sujeito, então o campo da falta adquire um outro contorno. A partir de então, não é que falte mais um sentido para que a interpretação se complete, é que, em relação à escrita significativa, o sujeito está em perda, na perda do objeto que traria a significação última sobre o que é da relação sexual.

Entre a falta e a perda, há, portanto, uma escolha onde a posição do sujeito é revelada. Ou se permanece no registro da falta, esperando o próximo sentido na vã esperança que ele diga o que significa a relação sexual, esperando que esse sentido traga o falo enquanto um objeto que suprirá a deficiência que vige no centro da sexualidade dos seres falantes. Ou o sujeito surge como efeito de uma perda que, num mesmo golpe, dá lugar ao significante acéfalo que o determina.

### Capítulo III

#### A satisfação paradoxal da pulsão

Os pacientes [...] satisfazem algo que vai sem dúvida ao encontro daquilo que com que eles poderiam satisfazer-se, ou talvez melhor, eles dão satisfação a alguma coisa. Eles não se contentam com seu estado, mas, estando nesse estado tão pouco contentador, eles se contentam assim mesmo. Toda a questão é justamente saber o que é esse se que está aí contentado (LACAN, 1964/1997, p.158, grifo do texto estabelecido).

A problemática que Freud cerniu com as pulsões se remete à prática da psicanálise ao apresentar-se como insubordinável a qualquer tentativa de apaziguamento. Assim, é que o dispositivo feito para tratar do sujeito se depara com a satisfação paradoxal sustentada pelas pulsões no sofrimento e na demanda pela cura. Essa foi uma questão que Freud fundou em sua experiência clínica: como tratar a neurose se o mal que a acomete é fonte de satisfação? Qual o tratamento possível para um sujeito acossado pela incidência da sua meta pulsional? É possível modificar a maneira como a pulsão se satisfaz, depurá-la de seu aspecto destrutivo, ou ainda, retificá-la? Uma vez que não se lida com a satisfação pulsional sem encaminhar suas dificuldades, o que essas indagações revelam, antes de mais nada, é o conceito de pulsão enquanto uma convocação feita ao analista.

Para abordar o problema clínico incitado pela pulsão, o capítulo examinará as referências necessárias da articulação pulsional. Serão tomados os quatro termos que Freud (1915a/1996) remete à pulsão – o impulso [*Drang*], o alvo [*Ziel*], o objeto [*Objekt*] e a fonte [*Quelle*]– como uma linha que, ao percorrer o capítulo, permitirá introduzir o seu conceito e apresentar a satisfação paradoxal como irredutível às ações que visem sua temperança. Assim, para introduzir o problema, o capítulo enfatizará a importância do discurso para a articulação pulsional. Com isso, pretende-se situar o

corte que separa a pulsão daquilo que seria natural e instintivo para um sujeito e evidenciar a operação discursiva delimitando a incidência da pulsão em um corpo. Em um segundo momento, almejando enfatizar a função do objeto na pulsão, serão analisados os problemas que concernem à demanda. Nessa etapa do trabalho, será examinado como a falta de objeto faz da demanda um dos termos da pulsão. Por fim, ao introduzir a noção de *das Ding* – trazida por Freud em *Projeto para uma psicologia científica* (1950[1895]/1996) e retomada por Lacan no seminário *A ética da psicanálise* (1959-60/1997) – será demarcado como sua dimensão incita a satisfação paradoxal da pulsão e quais os termos simbólicos que constituem o par sadismo/masochismo como um circuito pulsional.

Ao tratar a pulsão pela delimitação de seus quatro elementos e de suas referências gramáticas Lacan (1964/1998, p. 153) realiza, no *seminário Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, o que chama de a desmontagem da pulsão. Para demonstrar o artifício em que a pulsão se baseia, Lacan descreve o que seria sua montagem: “a marcha de um dínamo acoplado na tomada de gás, de onde sai uma pena de pavão que vem fazer cócegas no ventre de uma bela mulher que lá está incluída para a beleza da coisa” (LACAN, 1964/1998, p. 161). Imagem surrealista, artifício sem utilidade, mas cujos elementos heterogêneos articulam um movimento.

Pela desmontagem dos termos da pulsão, porém, Lacan demonstra que seu artifício delimita um movimento falho na medida em que, em suas vias, a satisfação conjuga-se com o sofrimento. Por conseguinte, qual é a consequência clínica da desmontagem pulsional? “Será que a simples e pura desmontagem implica em si, como tal, em primeiro plano, que ela seja curativa?” (LACAN, 1968-9/2008, p.202), pergunta Lacan. Nessa perspectiva, só faz sentido abordar a pulsão se ela for reconduzida aos problemas clínicos gerados por sua incidência. Abordá-la conceitualmente, no entanto,

implica em amenizar o sofrimento por ela acarretada? “Se assim o fosse”, diz Lacan, “parece que a coisa andaria um pouco mais depressa e talvez até houvéssimos resolvido a questão há um bom tempo”, entretanto, isso “não é tão fácil assim” (*ibid.*).

## 1. As pulsões

Conforme Lacan enuncia a partir do texto freudiano *As pulsões e seus destinos* (1915a/1996), a pulsão é uma convenção [*Konvention*] que se revelou fundamental à experiência analítica ao abrir suas vias no real que tratou de demarcar (FREUD, 1915a/1996, p. 123 e Lacan, 1964/1998, p.155). Uma convenção que se tornou um conceito fundamental [*Grundbegriff*] da psicanálise ao traçar um sulco no real.

Como uma representação abstrata que se submete ao material da experiência sem dele provir, a pulsão constitui o real em jogo na prática clínica ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, seu conceito só pode ser estabelecido enquanto sujeito a esse real. Ou seja, o conceito de pulsão coloca, de saída, uma pergunta sobre a relação entre a dimensão simbólica e o real, uma vez que nenhuma representação simbólica subsume o real em jogo na pulsão.

É em função de uma exigência real feita à mente, por sua ligação com o corpo, que a pulsão surge no campo simbólico:

A pulsão [aparece] como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico [*psychischer Repräsentant*] dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo (FREUD 1915/1991, p.117, 1915a/1996, p. 127, tradução nossa).

A pulsão, segundo esse excerto de *A pulsão e seus destinos*, está na fronteira entre o psíquico e somático ao compreender a exigência de trabalho que o corpo

provoca no campo dos representantes psíquicos. Lacan destaca a função do *psychischer Repräsentant* remetendo-o ao *Vorstellungrepräsentanz*, termo utilizado por Freud no artigo *O recalque* (1915c/1996, p. 153) e que concerne ao representante psíquico recalçado no qual a pulsão permanece investida (Cf. FREUD 1915a/1996, p. 118). Lacan (1964/1998, p. 207 e 209) traduz *Vorstellungrepräsentanz* por representante da representação, afirmando que, enquanto a significação entra em jogo na *Vorstellung*, o significante é relativo ao *Repräsentanz*.

Como vimos no capítulo anterior, Lacan estabelece a *Vorstellungrepräsentanz* como o “lugar-tenente da representação” (LACAN, 1964/1998, p. 61), aquilo que está submetido ao recalque. Assim, segundo as traduções propostas por Lacan, a *Vorstellungrepräsentanz* não é a representação de algo, mas o representante que responde pelo lugar faltoso da significação. Ao invés do sentido aberto por uma representação que representa algo, a *Vorstellungrepräsentanz* é o representante psíquico demarcando o lugar de falta trazido pela representação.

A pulsão, dessa maneira, está ligada ao campo simbólico por ser um *psychischer Repräsentant* inextricavelmente atrelado ao *Vorstellungrepräsentanz*. Por outro lado, é preciso dizer que o campo simbólico da pulsão emerge por sua ligação com os “estímulos que se originam dentro do organismo” (FREUD, 1915a/1996, p. 127). Assim, a pulsão é um *Repräsentanz* na medida em que constitui um trabalho simbólico em consequência de sua ligação com o que será constituído como corpo. Freud (1915a/1996, p. 128-9) localiza a fonte [*Quelle*] dessa exigência corporal em zonas por ele caracterizada como erógenas (FREUD, 1905b/1996, p. 159-60). Ao definir a pulsão nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905b/1996), em uma passagem acrescentada no ano de publicação dos textos metapsicológicos, 1915, Freud descreve o que a fonte especifica em uma pulsão:

A pulsão, portanto, é um dos conceitos da delimitação entre o anímico e o físico [o corpo]. A hipótese mais simples e mais indicada sobre a natureza da pulsão seria que, em si mesma, ela não possui qualidade alguma, devendo apenas ser considerada como uma medida da exigência de trabalho feita à vida anímica. O que distingue as pulsões entre si e as dota de propriedades específicas é sua relação com suas fontes somáticas e seus alvos [metas]. A fonte da pulsão é um processo excitatório em um órgão, e seu alvo [meta ] consiste na supressão desse estímulo orgânico (FREUD, 1905b/1996, p. 159).

As pulsões não têm qualidade; o que as especifica ou “*as dota de propriedades específicas*” (*ibid.*), é sua relação com uma fonte e uma meta. Assim, primeiramente se tratará da fonte [*Quelle*] da pulsão e depois serão examinadas as questões concernentes ao alvo pulsional. Pois, acerca da fonte, é necessário fazer uma pergunta: como afirmar o estatuto da pulsão se uma zona erógena não chega a especificá-la? Se uma zona erógena não puder se constituir, a pulsão produzirá a exigência de um trabalho simbólico?

A excitação que gera o trabalho psíquico se origina a partir das zonas erógenas, cada uma delas sendo definida, por Lacan, como o “corte que se beneficia do traço anatômico de uma margem ou borda” (LACAN, 1960/1998, p. 832). Ou seja, a borda dos lábios, do ânus, do sulco peniano, da vagina e até do pavilhão da orelha e da fenda palpebral, ressalta Lacan, oferecem um “favor anatômico” ao corte que pode constituí-las como zonas erógenas (*ibid.*). “Assim: favor anatômico”, ressalta Marcel Czermak. “Favor não é obrigação. A coincidência dos efeitos da linguagem e da anatomia não é obrigatória” (CZERMAK, TYSZLER e HERGOTT, 2006/2009, p. 43). Para que uma zona erógena se constitua não basta o benefício da anatomia, é necessário que a operação de um corte promova o encontro da anatomia com a linguagem. De outra maneira, as zonas erógenas, enquanto a fonte [*Quelle*], a partida das pulsões, dependem de que um corte delimite o real das margens ou bordas do organismo por meio de um trabalho significativo.

A dificuldade se apresenta uma vez que nem a borda nem o organismo se constituem enquanto tal se um corte não der lugar ao favor oferecido pela anatomia. O real coloca-se se a ele for dado lugar, caso contrário, cabe até mesmo questionar se o que se chama de organismo biológico do falante se constitui. Não se assemelhando a qualquer noção de um instinto que prefigura as necessidades do corpo, a pulsão é o conceito pelo qual se afirma que um corpo só se organiza através de uma série de operações. Nem sempre as funções de um corpo se constituem, e são esses os casos que levam a interrogar como e se a pulsão neles é instituída.

A pulsão é o conceito freudiano que remete o corpo a sua incidência simbólica, ou seja, é em relação ao significante que a pulsão organiza as funções corporais. A delimitação de um corpo – a especificação das pulsões em relação às zonas erógenas, a ligação entre os órgãos e a coordenação dos membros entre si – não surge sem a intervenção de uma estrutura simbólica. Falta uma orientação natural, uma relação de equilíbrio ou adequação do corpo em relação aos objetos, seja para saciar a sede, se alimentar ou copular.

O ânus, por exemplo, não está ligado instintualmente à função de excreção e nem a boca serve naturalmente para que o organismo se alimente. Não é óbvio que haja uma pulsão anal, uma pulsão oral, e, por conseguinte, que suas funções operem através de objetos específicos. As partes do corpo e seus objetos só adquirem especificidade se produzirem um trabalho no campo simbólico. Como diz Lacan, ao invés da função criar o órgão, é preciso dar uma função a cada órgão (LACAN, 1967-8, lição de 17 de janeiro de 1968, 1969-70/1992, p. 45) – mas, o que é capaz de fazê-lo?

## **1.2 - Desespecificação pulsional**

Para examinar a estrutura da pulsão, serão abordados certos casos onde a pulsão não parece se delimitar. Recorrer-se-á a uma conjuntura em que a pulsão não se estabelece ou tem suas funções completamente indefinidas. O objetivo é chegar ao problema, à tensão, ao conflito que está na base do funcionamento pulsional através das situações em que as funções do corpo revelam-se tão precárias que é possível questionar se um circuito pulsional nelas se impõe.

Esse método de investigação foi muito caro a Freud, que não considerou o patológico a partir de um ideal de normalidade, mas fez dele seu ponto de partida. Nas palavras de Freud, “só depois de estudar o patológico é que se compreende a normalidade” (1905c/1996, p. 274). Não tornando o patológico uma defasagem em relação à normalidade que o doente teria que alcançar, Freud se atém à patologia para mostrar os paradoxos que sustentam os processos psíquicos da dita normalidade.

É possível, aliás, questionar se há um funcionamento normal da pulsão, se é possível falar de pulsão sem relacioná-la ao campo de uma lei que a regule e, ainda, ponderar as consequências de sua inscrição nos domínios da lei simbólica. Para examinar como a pulsão constitui o corpo neurótico conforme uma estrutura de linguagem, são fundamentais os trabalhos de Marcel Czermak e dos analistas que com ele trabalham sobre o que ocorre quando as pulsões não se delimitam em um corpo através das zonas erógenas (MANFRONI e TENÓRIO, 2009, p. 7). A partir desses trabalhos, é possível ressaltar que os orifícios da boca, do ânus, das pálpebras, dos ouvidos, do nariz e outros, não adquirem espontaneamente suas funcionalidades, ou seja, a função de alimentar, defecar, olhar, ouvir e respirar não são dotes naturais do organismo (CZERMAK, HERGOTT e TYSZLER, 2006/2009, p. 27, CZERMAK, 2012). São algumas situações deflagradas na psicose que expõem como as pulsões

parciais e as zonas erógenas que lhes são correspondentes dependem da realização de uma certa operação simbólica.

No artigo *O discurso liga os órgãos em função* (2009) Czermak afirma que as descrições de Broussais e Esquirol (Cf. 1820/2009), realizadas no final do século XVIII e início do século XIX, sobre sujeitos que apresentavam uma desorganização na funcionalidade do corpo, são mais decisivas para a história da medicina do que a função do olhar, localizada por Michel Foucault (Cf. 1963/2004) como essencial para a constituição da clínica médica no final do século XIX (CZERMAK, 2009, p.16). A desorganização de funções orgânicas presentes em observações que pareceram bizarras e incongruentes para os próprios médicos que as descreveram, conduz Czermak à consideração de que os órgãos estão ligados em função pelo discurso (CZERMAK, 2009, p.17). E isso porque, em alguns casos, ela pode se descarrilar, sem que o sujeito volte a qualquer estágio natural, primitivo, supostamente dirigido por forças instintuais. É a *função* dos órgãos que, em tais casos, se desorganiza, uma vez que neles não há indícios de deficiências orgânicas – mas isso a princípio, pois, com esse descarrilamento funcional, são os próprios órgãos que acabam danificados.

A questão de Bichat sobre a vida, tão cara à Foucault (Cf. 1963/2004, p. 136-162), pode ser relida através do ensino lacaniano: para que a funcionalidade de um corpo seja possível, é necessário que os órgãos sejam internamente especificados pelo discurso. O discurso é um “golpe de tesoura” atravessando o real de um corpo [Em referência a uma metáfora empregada por Lacan no seminário *De um Outro ao outro* (1968-9/2008)], ou seja, é o que cai da incidência de um corte que atinge o corpo na medida em que um sujeito for representado por um significante para outro significante (LACAN, 1968-9/2008, p. 21, 31). Ao equiparar o discurso a um corte, Lacan (1968-9/2008, p. 59) aponta que o importante em um discurso é sua falha, o que faz com que

ele seja sempre “extraído de qualquer campo que pretenda totalizá-lo”. Ou seja, o discurso não é a articulação plena de significantes que se conectam entre si segundo uma regra passível de ser apreendida. O sujeito está sempre remetido a um significante que não é capaz de representar a si mesmo, sendo essa perda de identidade a materialização do corte pelo qual o discurso especifica as funções de um corpo (LACAN, 1968-9/2008, 20-1). No caso da psicose, considerar que não há um discurso que ligue seus órgãos em função é dizer que não houve o “golpe de tesoura” marcando o corpo com os furos pelo qual o discurso realiza a sua incompletude (CZERMAK, 2009, p.17).

“O que é”, por sua vez, “um furo para o ser falante? Um furo não é definível sem abordar a questão da pulsão”, conclui Czermak (2009, p.19). Os orifícios do organismo adquirem um caráter funcional quando a pulsão tem as condições para remetê-los ao furo do discurso. Entretanto, pergunta Czermak: “que funcionalidade tem um organismo quando a pulsão é carente?” (CZERMAK, HERGOTT e TYSZLER, 2006/2009, p. 27, CZERMAK, 2012). O que ocorre quando se ausenta isso que, no neurótico, ordena e especifica o funcionamento pulsional, quando o funcionamento dos orifícios e dos órgãos, “por não estar organizado e estruturado por um discurso, se vê desamarrado e desespecificado, sem que nenhuma natureza venha aí assumir o comando”? Quem coloca a pergunta e arrisca a resposta é Stéphanie Hergott, no artigo que assina com Czermak e Jean-Jacques Tyszler: “os orifícios se confundem, os objetos se equivalem realmente, os órgãos se desacorrentam, as funções se dissolvem, o sujeito desaparece” (CZERMAK, HERGOTT e TYSZLER, 2006/2009, p. 33, CZERMAK, 2012).

É o que também testemunham as observações de Jean-Étienne Dominique Esquirol, em um texto da psiquiatria dita clássica, datado de 1820, sobre Théroigne de Méricourt<sup>20</sup>:

Théroigne não quer tolerar nenhuma vestimenta, nem mesmo uma camisola. Todos os dias, de manhã e à noite, e várias vezes por dia, ela inunda seu leito, ou melhor, a palha de seu leito com vários baldes d'água, deita-se e cobre-se com seu lençol [...]. Na maioria das vezes anda de quatro, deita-se no chão; e, com o olhar fixo, recolhe todos os detritos que encontra sobre o piso e os come. Eu a vi pegar e devorar palha, penas, folhas secas, pedaços de carne cheios de lama etc. Bebe água das sarjetas enquanto lavam os pátios, embora essa água seja imunda e cheia de lixo, preferindo essa bebida a qualquer outra (ESQUIROL, 1820/2009, p.177-8).

A descrição de Esquirol é preciosa por mostrar os órgãos de Théroigne de Méricourt completamente desorganizados em suas funções. Méricourt bebe água suja, deita na cama que, ainda que sob um frio rigoroso, ela mesma tem o trabalho de molhar, come restos que se acumulam no chão, palha, folhas e carnes enlameadas. O que esse caso evidencia é a inexistência de uma organização corporal dividida em funções, tal como ocorre na neurose. Onde o campo discursivo deveria delimitar a relação da pulsão com os orifícios do corpo, surge uma espécie de corporeidade onde as funções estão completamente descarriladas.

Há outros exemplos em que os orifícios do corpo não adquirem as funções que lhes especificam. Hergott faz observações acerca de um outro caso de psicose que também revela um corpo cujos órgãos estão desligados de qualquer função. Tais eram as ocorrências em que se envolveu um paciente: uma vez, roubou uma tangerina e comeu a casca; não mastigava os alimentos, conduzindo-os em enormes pedaços à boca; colocava a língua para fora ao comer os alimentos; tinha dificuldade de comer alimentos sólidos, apesar de mastigar água quando presente em sua boca; mastigava sapatos,

---

<sup>20</sup> Théroigne de Méricourt participou da Revolução Francesa lutando pela igualdade civil e política das mulheres. Dois anos depois de ser desnudada e chicoteada publicamente em razão de suas posições feministas é internada como louca, permanecendo no hospício até a morte (ESQUIROL, 1820/2009).

papéis, lençóis e roupas, bebia a água do vaso sanitário e comia seus próprios excrementos (CZERMAK, HERGOTT e TYSZLER, 2006/2009, p. 29-30, CZERMAK, 2012). Czermak, do mesmo modo, lembra de pacientes que transtornaram os hospitais psiquiátricos ao comerem “indiferentemente seus excrementos, guimbas, as pedras da calçada ou os alfinetes de fralda dos curativos, enquanto bebiam suas urinas e os detergentes líquidos” (CZERMAK, 1990/2009, p. 65).

O que esses casos assinalam é a ausência da função que ordena e especifica o movimento pulsional. Ao questionarem se, quanto a esses pacientes, pode-se falar de pulsão, Czermak, Hergott e Tyszler voltam-se para o que denominam de **desespecificação pulsional** na psicose (2006/2009, p. 28, CZERMAK, 2012). Por conseguinte, pode-se dizer que a lista de objetos que compõem o circuito da pulsão – composta pelos objetos das pulsões parciais descritos por Freud e Lacan (FREUD, 1905b/1996 e Lacan, 1962-3/2005), o objeto oral, anal, acrescidos do olhar e a voz – não são naturalmente especificados em relação às funções do organismo. É pelo atravessamento de um discurso que a especificidade das funções orgânicas constitui um corpo. Por conseguinte, as zonas (erógenas) que polarizam um movimento pulsional são marcas específicas através das quais o discurso organiza as funções do corpo.

Nessas observações descritas dentro do campo da psicose, a variedade tão grande de objetos ingeridos indicam como, para as bocas que os devoram, os objetos são indiferentes. Qualquer objeto pode ser jogado no trato digestivo e abarrotá-lo. Ao invés de um objeto parcial lastrear as funções corporais através da perda, por subtração, a inexistência da atividade pulsional conduz a cavidade oral à radical indiferenciação de objetos. Para que a boca se constitua enquanto órgão, por exemplo, é preciso que sua função se diferencie daquela do ânus. Nesse sentido, a dificuldade que tais casos de psicose propõem é a impossibilidade de que zonas erógenas sejam instauradas na

medida em que não são diferenciadas entre si por circuitos pulsionais específicos. Já que nenhum objeto leva a marca da especificidade pulsional, não há isolamento dos órgãos, estes se colabam e os objetos se intercambiam (CZERMAK, 1990/2009, p. 63). Pode ser a boca, a orelha, o olho, o ânus...tanto faz, pois sem função ou funcionalidade, tais órgãos não chegam a compor um corpo. Ou melhor, ali onde poderia haver um corpo, há apenas uma superfície compacta, densa, sem um furo verdadeiro (CZERMAK, HERGOTT e TYSZLER, 2006/2009, p. 41, CZERMAK, 2012).

O que está em questão, entretanto, não é apenas a maneira como o corpo e a pulsão sobrevivem, uma vez que tampouco a própria estrutura significante é dada de antemão. “O problema”, afirma Lacan, “está na entrada do significante no real e em ver como nisso nasce o sujeito” (LACAN, 1962-3/2005, p.100). De que maneira o corpo se torna a via pela qual o significante se introduz no real?

Será que isso quer dizer que nos encontramos como que diante de uma espécie de espírito que baixa, de aparição de significantes alados? Significa que eles começariam sozinhos a cavar seus furos no real, e que no meio disso apareceria um furo que seria um sujeito? (*ibid.*)

O que faz um significante entrar no real ao fornecer sua materialidade a um corpo, ou seja, “o que permite que esse significante se encarne” (*ibid.*)? O significante ingressa no real se o discurso for não apenas definido, mas *realizado* como um objeto caído, como a perda que atinge a corporeidade e a organiza através da especificação pulsional (CZERMAK, 1990/2009, p. 63). De outro modo, a incompletude, o defeito, a falta inerente ao campo simbólico só encontra as bordas anatômicas se o discurso se realizar como corte, como a perda que compõe o real de um corpo.

No caso em que o discurso não cria sulcos no real do corpo e, assim, funções específicas para a pulsão, pode-se dizer que o significante constitui o real de maneira direta e violenta (CZERMAK, 1990/2009, p. 62-3). Os orifícios do corpo, completamente indiferenciados entre si, acabam constituindo um grande furo, sem as

características do furo simbólico justaposto à anatomia pelo discurso (CZERMAK, HERGOTT e TYSZLER, 2006/2009, p. 35, CZERMAK, 2012). Quando o simbólico torna-se inteiramente real, um furo único alui os orifícios e leva os objetos a se equivalerem e se substituírem. Um *cavum* que tanto fura como preenche, como um buraco negro, afirma Czermak, uma região cuja densidade é superior ao que está o seu redor e da qual não se pode voltar ou saber para onde se foi (CZERMAK, 2009, p. 19).

Em *Patronimias* (2012), Czermak relata o caso de François, um psicótico que havia se jogado de uma janela e também de uma das torres de Notre-Dame, escapando dessas situações ao preço de fraturas e longos período de reabilitação. Não obstante, não era a intenção de suicídio que levara François a lançar-se pelas janelas, mas uma frase que não saía de sua cabeça: “é preciso que eu me supere” (CZERMAK, 2012, p. 190). O paciente empreendia uma busca, qualificada por ele de “iniciática”, que o fazia freqüentar diversas seitas e seus gurus, com o sentimento de um defeito essencial que o fazia sentir em exclusão com o mundo. Na ocasião em que se joga da janela pela primeira vez, François diz ter saído de casa com uma frase na cabeça: “é preciso que eu me supere!”, até que, ao passar por um corredor cercado por uma varanda e uma vidraça, em um estado que ele chama de “hipnose”, sentou-se na borda e se deixou cair. Czermak afirma que a sua frase “é preciso que eu me supere” transformou-se em um apodícto “supere-se” (*dépasse-toi*, do verbo *dépasser*, ultrapassar, ir além; em português, segundo a tradução proposta por Sérgio Rezende, se *dépasser* corresponde a superar-se, ir além de si mesmo [CZERMAK, 2012]). O ‘eu’ da frase obsedante que invadia François é excluído, não sustentado pela ideal imaginário de uma fantasia, mas substituído por um comando impessoal do “é preciso” ultrapassar, ir além.

“Supere-se” não é tomado para François como uma metáfora; há uma voz que o hipnotiza e o impulsiona sem que ele possa se conter ou queira se jogar. Por não haver o

discurso enquanto corte, onde a pulsão é especificada pelo significante, o próprio sujeito se faz a parte que cai. Na falta de apoio simbólico, a exclusão fundamental sentida pelo paciente torna-se uma travessia no real, ou ainda, ao invés de um ideal inatingível, o que se revela é um imperativo assassino do “supere-se” (CZERMAK, 2012, p. 190-1). O furo que o campo simbólico poderia estruturar caso o discurso se instituísse em corte, ali mesmo onde a especificidade da pulsão encontraria as zonas erógenas, aparece para François como algo que suscita seu preenchimento ao mesmo tempo em que absorve tudo. É o que ocorre com os psicóticos que engolem desordenadamente suas refeições, se entupindo a ponto de terem engasgos e sufocarem (CZERMAK, 1990/2009, p. 60 e GARNOT, 1990/2009, p. 52). No caso de François, o comando “supere-se” leva-o a se equivaler ao corte, de modo que sucumbir pela janela é retomar a exclusão que ele sente em relação ao mundo, constituindo, como afirma Czermak, uma “modalidade de reintegração da moldura faltosa que ele tenta preencher” (CZERMAK, 2012, p. 191). Esse preenchimento, não obstante, é ao mesmo tempo uma perfuração, uma vez que ao querer entupir o buraco que o campo significante impõe François é por ele sugado, deixando-se cair pela janela.

O corte que o discurso poderia introduzir no corpo, ao organizar a pulsão através do simbólico, é tomado como real, e o resultado disso é a equivalência do sujeito a esse corte. Ou seja, o próprio sujeito é catapultado no real se o discurso não se dispõe como corte. Quando o simbólico torna-se inteiramente real (CZERMAK, 1990/2009, p. 60), sem um discurso para distinguir as pulsões, os objetos desabam, restando apenas um furo pelo qual o sujeito é aspirado. No caso de François, a janela, o enquadre que normalmente emoldura a fantasia, convoca-o à queda, como se o olhar do grande Outro o hipnotizasse. Mas haveria especificação nesse olhar? Não, pois François também é falado pela frase “supere-se”; tal como, não obstante, é sugado, comido, por essa

ultrapassagem na varanda. E porque não dizer que ele é o excremento que cai? A frase “supere-se”, ultrapasse, vá além, por não ser simbolizável, prossegue no real, exigindo que o próprio sujeito seja o objeto decepado, ejetado em um buraco onde as funções alimentar, respiratória, vocal, excrementícia e escópica, se justapõem e coexistem. É por isso que se pode dizer que o furo que a desespecificação pulsional promove é um grande *cavum* que colaba o sujeito ao objeto que cai.

Retomando o problema de como a erogeneidade se diferencia em um corpo, é importante retomar a passagem do seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1998) em que Lacan anuncia o *mito da lamela*. Com esse mito, Lacan expressa o desejo de ir além da fábula em que Aristófanes fala acerca da natureza do amor (LACAN, 1964/1998, p. 185-6). Enquanto que no *Banquete* (PLATÃO, 1986), de Platão, Aristófanes conta de pares sexuais que se procuram após terem sido separados da unidade corpórea que constituíam, Lacan propõe a obscura história de uma lâmina extra-chata que se desloca como uma ameba. Lamela que desliza, escorre e que, também como a ameba, é assexual e imortal, sobrevivendo a qualquer divisão, qualquer intervenção cissípara (LACAN, 1964/1998, p. 186).

O fato dessa lâmina não existir, aponta Lacan, não faz com que ela deixe de ser um órgão – a libido, justamente. Libido é a vida imortal, indestrutível e que prescinde de qualquer funcionalidade; ela é o órgão irreal que se basta, uma pura pulsão de vida. A partir de então, caso os objetos pulsionais cheguem a ser especificados, serão sempre como representantes, figurações, equivalentes da imortalidade que se perde para se ingressar no campo da sexualidade (LACAN, 1964/1998, p. 186-7). Para que zonas erógenas possam assumir suas funções enquanto fontes especificadas da pulsão, outras zonas – partes corporais envolvidas pela lamela escorregadia – têm que ser excluídas (CZERMAK, HERGOTT e TYSZLER, 2006/2009, p. 38).

A pulsão se constitui na entrada do sujeito no campo do mortal, ali onde a sexualidade se relaciona com objetos que são parciais por representarem parcialmente algo do corpo que de saída se perdeu (Cf. LACAN, 1960/1998, p. 833). Parciais na acepção contrária de imparcial: esses objetos servem especificamente às funções de um corpo recortado pela atividade pulsional. Os objetos parciais da pulsão são as vias pelas quais os neuróticos buscam, sem jamais encontrar, o que lhes foi retirado ao entrar na vida. Se do lado da neurose há essa procura, do lado da psicose há uma espécie de encontro com esse objeto, pois é com esse objeto que o psicótico se “depara”, mas ao preço de desespecificar o que nele se define como mortal (CZERMAK, HERGOTT e TYSZLER, 2006/2009, p. 38).

## **2. O objeto intransitivo da demanda**

No campo onde o discurso é o corte que remete o corpo à estrutura simbólica, no entanto, a especificação é da pulsão e não de seus objetos. A diferenciação das pulsões de acordo com o destino que o discurso lhes dá não implica na produção de objetos específicos, adequados às suas funções. Se a desespecificação evidencia que a pulsão não parte da natureza no organismo, mas de uma operação discursiva, tampouco é possível naturalizar o objeto da pulsão dizendo, por exemplo, que há objetos que se adequam à pulsão. É preciso, então, cautela para afirmar que o objeto em questão na fase oral, por exemplo, é o seio, uma vez que a pulsão oral não se satisfaz no encontro com o seio materno. Uma criança pode muito bem nunca ter mamado em um seio e valer-se de uma mamadeira para satisfazer o que concerne à pulsão. E se a mamadeira pode ainda remeter o objeto pulsional à função da alimentação, a utilização da chupeta

por uma criança mostra que a satisfação da boca não está em nenhum alimento, mas no prazer da boca (LACAN, 1964/1998, p. 159).

Por isso Freud (1915a/1996, p. 128) em *A pulsão e seus destinos* afirma que o objeto [*Objekt*] é o que há de mais variável em uma pulsão. Uma vez que o investimento pulsional desloca-se facilmente, o objeto pode ser substituído, modificado, sem que a pulsão esteja ligada a ele de maneira intrínseca. “Para o que é do objeto da pulsão, que bem se saiba que ele não tem, falando propriamente, nenhuma importância”, afirma Lacan, “ele é totalmente indiferente” (LACAN, 1964/1998, p. 159). Então, porque Freud deu tanta ênfase, por exemplo, ao seio enquanto o objeto da pulsão oral, se o objeto é, por definição, indiferente?

Outro termo que Freud utiliza em conexão com o conceito de pulsão é a meta de uma pulsão. A meta, o alvo, o fim [*Ziel*] de uma pulsão, é sempre a satisfação. (FREUD, 1915a/1996, p. 128). Até mesmo quando a pulsão é inibida em seu alvo [*zielgehemmt*], ainda que a sublimação não atinja o alvo pulsional, declara Freud, a satisfação não deixa de ocorrer. “Em outros termos”, enuncia Lacan para sublinhar a radicalidade do conceito de pulsão, “por enquanto, eu não estou trepando, eu lhes falo, muito bem!, eu posso ter a mesma satisfação que teria se eu tivesse trepando. É isto que quer dizer. É isto que coloca, aliás, a questão de saber se efetivamente eu trepo” (LACAN, 1964/1998, p. 157-8). Não importa se a pulsão tem sua meta inibida, não importa qualquer objeto da necessidade, no final das contas, o alvo é atingido. Ou seja, uma vez que nenhum índice é capaz de apreender o que está em jogo na pulsão, por não haver nenhuma definição definitiva tanto de seu objeto quanto de seu alvo, a pulsão encontra-se satisfeita. O alvo da pulsão, por conseguinte, não é o encontro com o objeto. Se a pulsão apreende algum objeto, é justamente por não ser por essa via que ela atinge seu alvo.

O interesse dos problemas acarretados pelos elementos da pulsão não tem outro lugar senão a prática analítica. O que os neuróticos trazem para suas análises são demandas, demandas de cura – em uma palavra simples, declara Lacan (1959-60/1997, p. 350), demanda de felicidade. Pedem para que o analista os livre do mal que lhes acometem, para serem curados dos impasses em que vivem, clamam por mudança, por ser aquilo que não são e obter o que acreditam lhes ser de direito, aspiram alcançar o equilíbrio e a plenitude. O que um analista deve responder diante da demanda que lhe é dirigida? Pode ele prometer ou tentar conduzir seus pacientes a uma perspectiva de conforto, uma harmonização que adviria com a cura ou com a aceitação de suas imperfeições, pode o analista garantir o encontro do sujeito com algum bem? E caso a resposta seja negativa, o que impele à análise a tal limite e, mais, o que então a análise pode fazer com a demanda de um sujeito?

O comentário que Lacan (1958b/1998) faz do caso de Ernest Kris é exemplar para circunscrever o elemento em questão na demanda através de sua relação com a pulsão. Kris recebia em sua clínica um homem cuja vida intelectual encontrava-se inibida. Ele era incapaz de publicar suas pesquisas em razão de acusações de plágio que se auto-infligia, dizendo sentir-se impelido a roubar as ideias dos outros. Após pedir ao paciente o livro que havia acabado de escrever e não encontrar nele nenhuma marca de plágio, Kris se convence que as queixas do paciente são injustificadas. Uma vez que o livro é perfeitamente original, como tomar a demanda concernente à inibição, ao sofrimento e às dificuldades acarretadas por tal bloqueio? Se o paciente pedia a cura, Kris juntou as provas e quis evidenciar ao paciente seu equívoco através da seguinte intervenção: “só as ideias dos outros é que são interessantes, são as únicas boas de pegar; apossar delas é uma questão de saber como proceder” (LACAN, 1954b/1998, p.

399). Através dessa interpretação, Kris julga que o paciente **estava querendo ser plagiário** para não sê-lo realmente (LACAN, 1958b/1998, p. 605).

De outra maneira, a análise de Kris supõe que tal paciente valia-se do mecanismo de defesa para não se expor aos perigos das tendências pulsionais. Diante da pontuação de Kris, o paciente não tem como contestar; apenas volta ao consultório e diz: “quando saio da sessão antes do almoço [...] sempre dou uma volta pela rua tal [...] e espio os cardápios atrás das vitrines da entrada. É num desses restaurantes que costumo encontrar meu prato predileto, miolos frescos” (LACAN, 1954b/1998, p. 399). É lá que, após a interpretação de Kris, o paciente foi comê-los. Kris não tentou simplesmente explicar ao paciente que ele estava meramente enganado, no entanto, não deixou de reduzir sua fala aos recursos de uma verdade irrefutável, baseada em dados da realidade. Considerando que a demanda dirigia-se a algum objeto da realidade, Kris pronuncia uma interpretação sob a perspectiva de que o plágio, caso fosse efetivamente levado a cabo, constituía o objeto de uma satisfação pulsional. Essa intervenção, por conseguinte, resume-se na afirmação de que a demanda provém de uma defesa em relação à incidência da pulsão que, no caso, tinha por objeto o furto de ideias. Para Kris, o paciente embargava a satisfação pulsional através de um mecanismo de defesa, o que implica a suposição de que, em algum outro nível, o objeto seria plenamente acessível.

Remetendo a interpretação de Kris à fantasia que Freud descobriu nos relatos de sedução traumática, seria prudente afirmar que as histéricas desejavam ser seduzidas para que, de fato, a dimensão da pulsão não emergisse na efetivação dessas cenas? Ora, como a demanda, tampouco a pulsão tem um objeto no qual possa se consumir. Não há satisfação possível para além da inibição; algo se satisfaz na própria reclamação do paciente de que ele é um plagiador, ainda que disto não haja o menor indício. E, se a

demanda faz referência a um objeto da realidade, é apenas no lugar daquilo que a fantasia sustenta em relação ao desejo.

Não é o fato de não roubar as ideias dos outros que está em questão no caso de Kris. Se o sujeito dizia roubar, por que não escutá-lo? Entretanto, o que seria fundamental fazê-lo ouvir, segundo Lacan (1858b/1998, p. 606), é que ele roubava, mas roubava **nada**. E é nesse **nada** que se situou a falha necessária para a articulação da demanda. Ao não escutar o **nada** presente em sua articulação e ainda tencionando tamponá-lo com a indicação de que não havia provas da existência de um plágio, Kris levou o sujeito a se precipitar em um *acting out*. “Com os miolos frescos, o paciente faz um sinal para Ernst Kris: tudo o que o senhor diz é verdade, mas simplesmente não toca na questão; restam os miolos frescos” (LACAN, 1962-3/2005). Ou seja, na medida em que se disse ao paciente que ele não roubava, mas que **queria** roubar as ideias dos outros, o que lhe restou foi expor o que estava em questão em sua fala e em seu sintoma, o objeto de sua “fantasia de comestível” (LACAN, 1858b/1998, p.607), miolos frescos.

Enquanto Kris acreditou no sucesso de sua intervenção (LACAN, 1954b/1998, p. 399), miolos frescos foram devorados para dizer que o objeto que interessa à pulsão é sempre outro objeto – o objeto é outro, não tendo nada a ver com o furto de ideias enquanto uma satisfação pulsional rechaçada. Para a articulação da demanda, por sua vez, é preciso uma lacuna, sendo inútil qualquer tratamento que pretenda preenchê-la ou dissolvê-la com uma resposta (COSTA-MOURA, 2010). A demanda surge no lugar da fantasia, de maneira que o objeto de uma satisfação pulsional se realiza em outro lugar que não onde surge um pedido. Um dos termos pelos quais Lacan constrói a notação da pulsão é a demanda (os outros são sujeito barrado e punção, [ $\$ \langle \rangle D$ ]), ou seja, a demanda não necessita de qualquer objeto para ser elemento constituinte do circuito

pulsional (LACAN, 1962-3/2005, p. 77). Na demanda há sempre algo de enganoso quanto ao lugar do objeto, ou melhor, sua manifestação não implica nenhum objeto, ela é intransitiva, apenas parte do trajeto de uma pulsão (LACAN, 1958b/1998, p. 623).

Se uma criança, por exemplo, demanda a presença da mãe, o que está em questão não é sua presença como objeto da demanda, mas a própria demanda, uma vez que se pode repelir a mãe para que ela seja chamada mais uma vez (LACAN, 1957-8/1999, p. 189). Já no caso da mãe saturar a demanda da criança oferecendo-lhe como resposta sua presença maciça, o que emerge, por sua vez, é a angústia. Assim, o fundamental na demanda é a lacuna pela qual se reivindica o objeto – a falta do objeto é o móbil pelo qual a pulsão se satisfaz.

Nesse contexto, não se pode deixar de recordar o caso da bela açougueira, a moça que sonhou não ter em casa salmão suficiente para preparar uma ceia, não conseguindo nem comprar outro pedaço por todas as lojas estarem fechadas, nem telefonar para seus fornecedores por seu telefone encontrar-se quebrado (FREUD, 1900/1996, p. 181-2). Nesse sonho, descrito por Freud em *A interpretação dos sonhos* (1900/1996), também é possível notar como a satisfação da pulsão depende da falta de objeto. Segundo a interpretação de Freud, o desejo dessa jovem era não oferecer um jantar a uma amiga que tinha predileção por salmão defumado, uma vez que os elogios de seu marido a essa amiga lhe provocavam ciúmes. No dia anterior ao sonho, não obstante, a amiga havia-lhe dito que desejava engordar um pouco e perguntou sobre os ótimos jantares que a moça sabia oferecer. Como o marido apreciava mulheres mais gordas, tudo o que ela mais quis foi não oferecer aquele jantar. É como se dissesse “pois sim! vou convidá-la para comer em minha casa só para que você possa engordar e atrair meu marido ainda mais! Prefiro nunca mais oferecer um jantar” (1900/1996, p. 181-2).

Esse sonho, por outro lado, mais do que a realização de um desejo, é uma *não realização* onde o desejo se sustenta. Além de conseguir não oferecer o jantar à amiga, a jovem foi sensível ao fato de que seu marido poderia desejar justamente o que não parecia capaz de satisfazê-lo, uma mulher magérrima. A questão também se coloca em outro nível e concerne ao fato da jovem dizer a Freud que o marido era muito direto e efetivo no que convinha e que estaria pronto para satisfazê-la em tudo que quisesse. Ainda que há algum tempo ela ansiasse comer caviar todas as manhãs, relutava em fazer tal despesa ao marido, pedindo a ele para que seu desejo não fosse realizado. Ao mesmo tempo em que ela “sonhava” comer caviar, implorava para que seu marido *não* lhe desse a iguaria. Mas o que quer a açougueira? “Ela não quer ser satisfeita apenas em suas verdadeiras necessidades. Quer outras, gratuitas, e, para ter toda certeza de que o são”, afirma Lacan, “não quer satisfazê-las” (1958b/1998, p. 633). O que a açougueira diz é que se ela pede caviar é por não ser com caviar que ela se satisfaz.

Sob o princípio de que é na falta de objeto que se atinge o alvo pulsional, a bela açougueira não oferece o jantar de salmão; pede para que caviar não lhe seja dado; e ainda identifica-se com a amiga ao perguntar como ela, em sua magreza, é capaz de suscitar o desejo do marido. “Por isso, à pergunta ‘o que quer a espirituosa açougueira?’ podemos responder: caviar. Mas essa resposta não é promissora, porque caviar é também o que ela não quer” (*ibid.*).

A pulsão, dessa forma, atinge seu alvo em outro lugar que não no objeto explicitado em uma demanda. Inicia seu percurso a partir de sua fonte, a zona erógena, e atinge o alvo ao realizar um retorno ao ponto de partida. Ou seja, para o alvo da pulsão o que importa é o trajeto, o caminho por onde se passa, e não o ponto aonde se quer chegar. Em um jogo de futebol, por exemplo, o alvo é acertar o chute, fazer com que a bola percorra um certo caminho, achar, pelo drible, um espaço por onde a bola passe, e

não simplesmente onde a bola deve entrar (Cf. LACAN 1964/1998, p. 170). Assim é que se pode dizer que o alvo “não é outra coisa senão esse retorno em circuito” nas bordas de um cavo, em torno “de um vazio, ocupável, diz Freud, por não importa que objeto” (*ibid.*). Nenhum objeto satisfaz a pulsão, nenhum salmão a satisfará, diria a bela açougueira; o objeto em jogo é índice de uma falta infinitamente contornada. Por conseguinte, é no caminho que parte da zona erógena, contorna o vazio deixado pelo objeto, e a ela retorna, que o alvo da pulsão é atingido.

Se Freud descreveu as pulsões ao tratar de neuróticos, aponta Lacan (1962-3/2005, p.77), é por neles o objeto da fantasia aparecer privilegiadamente como demanda. Na demanda pelo bem, pela cura ou pelo bem-estar, há um objeto enquanto ausente animando a satisfação pulsional. Por conseguinte, como a satisfação pulsional não está na realização daquilo que se demanda, é impossível oferecer ao paciente o bem suplicado. A relação da demanda com a complexa aparelhagem da pulsão, faz com que a satisfação ocorra justamente na ausência do bem que se pede – o que implica em dizer que o próprio sofrimento comporta a satisfação. De outra maneira, na medida em que a demanda articula-se em torno um objeto faltante e é sobretudo parte de um circuito pulsional, o pedido do paciente pela cura envolve necessariamente a satisfação pulsional obtida pelo sofrimento.

### **3. *Das Ding***

O que o neurótico erige sob a forma de um sofrimento é o trabalho incansável praticado para satisfazer as exigências da dimensão pulsional. Desse modo, não se pode dizer que a infelicidade neurótica não comporta satisfação. O alvo é sempre atingido e a pressão constante. A pulsão, enquanto “uma medida da exigência feita à mente no

sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo” (FREUD, 1915a/1996, p. 127), é um impulso [*Drang*] de força constante [*konstante Kraft*]. Ela não dá paz, “não tem dia nem noite, não tem primavera nem outono, (...) não tem subida nem descida” (LACAN, 1964/1998, p. 157). *Drang* é o elemento pulsional que indica o esforço (FREUD 1915/1991, p. 117, tradução nossa), pressão (FREUD, 1915a/1996, p. 127), impulso (LACAN, 1964/1998, p. 154) que insta o sujeito ao trabalho. Como descrito no próprio texto das pulsões e seus destinos,

por esforço [*Drang*] de uma pulsão se entende seu fator motor, a soma de força ou a medida de exigência de trabalho que ela representa [*repräsentieren*]. Esse caráter impulsivo é uma propriedade universal das pulsões e ainda sua própria essência” (FREUD, 1915a/1991, p. 117, 1915a/1996, p. 127, tradução nossa).

No destino neurótico há um comando, uma exigência, para que se arranjam os meios de sustentação da satisfação pulsional. Enquanto a pulsão urge, o neurótico se arranja como pode, nem que seja pelas vias do desprazer, pagando com a própria dor.

No lugar em que algum objeto poderia satisfazer a demanda, o neurótico dá satisfação a alguma coisa. Esforça-se por servir à exigência pulsional sem saber, no entanto, que é o sujeito de um instrumento em funcionamento, de um organismo cujas funções estão lastreadas pelo discurso. Deslindar o aparelho pulsional, por conseguinte, não implica em retirar o sujeito de sua incidência. Nem mesmo se pode dizer que o sujeito se encontra ludibriado pela exigência pulsional, pois, se assim fosse, poder-se-ia acreditar que há uma verdade a ser por ele apreendida. Não é questão de engano, comenta Lacan, mas de estupidez, tolice, uma vez que “a estupidez da consciência é isso: ela serve a quem não pensa servir. Eu disse estupidez [*duperie*], não engano [*tromperie*]. A psicanálise não se interroga sobre a verdade da coisa (...). Estupidez implica alguma coisa, porém menos insuficiente para resolver aqui do que alhures”

(LACAN, 1968-9, lição de 5 de março de 1969 e Lacan 1968-9/2008, p.203<sup>21</sup>). O enganado suscita a expectativa de que ele possa ser precavido por um saber; já o estúpido não, sua tolice o segue para onde ele for. “Um bobo é alguém que um outro explora”, pondera Lacan, entretanto, resta indagar “quem explora, aqui?” (*ibid.*).

Sob essa perspectiva, o sofrimento neurótico é um árduo trabalho para que algo se contente. Mas o que se contenta, quem é o explorador no campo das pulsões? Nesse caso, aparentemente, ninguém obtém a vantagem. Não há alguém, um senhor para quem se esteja a trabalhar e, por isso mesmo, é difícil apreender para o que o neurótico assegura o contentamento e a satisfação, ao ponto de se consumir, adoecer e colocar-se nas situações mais bizarras e desesperadoras.

Não se trata, todavia, de saber das dificuldades engendradas pela incidência pulsional para se livrar ou se acomodar a elas. As pulsões não trazem nenhuma promessa de equilíbrio ou adequação, nenhum saber é capaz de adestrá-las ou fazer com que o sujeito se adapte a elas. É a tolice que está em jogo, de forma que o paradoxo instaurado pela pulsão é constituinte para o sujeito.

O que Freud isola com as pulsões é uma aporia prática impossível de ser assimilada a um equilíbrio normativo. Segundo Lacan, a análise pode facilmente se enveredar em uma “dimensão pastoral” (LACAN, 1959-60/1997), a busca por um retorno à natureza, pelo equilíbrio do organismo, por um padrão de comportamento concebido como saudável ou pela adequação dos pacientes a uma moral, não obstante, tais tentativas não concernem às dificuldades que a pulsão acarreta para o sujeito. O que se contenta na satisfação neurótica é um bem que se situa de maneira interna ao campo

---

<sup>21</sup> No caso dessa citação preferimos realizar uma tradução livre direto do francês tal como proposto em sua estenografia (1968-9). Como referência, consta também o número da página em que a citação se encontra no texto em português estabelecido por Jacques-Alain Miller e publicado pela Jorge Zahar Editor (Lacan 1968-9/2008).

pulsional, sendo, no melhor dos casos, vãs as tentativas de atingi-la do exterior, seja na intenção de educá-la, corrigi-la ou catequizá-la.

Não é conceitualmente rigoroso, porém, afirmar que existe um bem interno à problemática pulsional. É possível falar dessa forma apenas para referir a pulsão a sua própria estrutura e dizer que não se exerce influência em seus excessos sem se envolver em seus paradoxos. Não obstante, no que concerne à pulsão, a divisão entre o interno e o externo apresenta-se de maneira peculiar. Ainda que seja somente a partir do circuito pulsional que um bem possa ser considerado, a pulsão não o apreende como seu objeto. No interior da problemática pulsional há **uma outra exterioridade** em questão. Freud aborda esse assunto em *A pulsão e seus destinos* (1915a/1996) e em *A negativa* (1925b/1996), ao dizer que o eu incorpora, em uma das etapas de sua constituição, o que lhe parece bom e agradável e expulsa de si todo o mal, tudo o que lhe causa desprazer (FREUD, 1915a/1996, p.140-3, 1925b/1996, p. 266-7). A partir de então, o que se revela afável está em consonância com o eu e o princípio do prazer, mas, por outro lado, o que se apresenta como hostil não é senão um interior que fora excluído (LACAN, 1959-60/1997, p.128). Sob esse ponto de vista, o que se torna exterior, estranho e hostil para um sujeito, é exatamente o que lhe concerne mais intimamente.

Para delinear o bem que está em jogo na pulsão é fundamental voltar ao texto do *Projeto para uma psicologia científica [Entwurf einer psychologie]* (FREUD, 1950[1895]/1996). No *Entwurf*, Freud afirma que o aparelho psíquico trabalha sempre com uma quantidade mínima de excitação, tendendo a se afastar dos estímulos externos e a livrar-se o mais rápido do acúmulo de excitação gerado pelos estímulos internos (perante os quais, não há fuga possível) por meio de uma *ação específica* (FREUD, 1950[1895]/1996, p. 349).

Caso uma vivência de satisfação cesse provisoriamente o aumento de excitação que acossa o aparelho psíquico, a conseqüência é a criação de trilhamentos que correspondam ao investimento da imagem mnêmica do objeto. Nas palavras de Freud, “com o reaparecimento do estado de *esforço* [urgência] ou de *desejo*”, ou seja, em uma próxima vez que houver o acúmulo de excitação, “o investimento transpassa sobre as (...) imagens mnêmicas e as anima” (FREUD, 1950[1895]/1991, p. 364, 1950[1895]/1996, p. 371 grifos do autor, tradução nossa). É essa vivência inicial de satisfação que será buscada na primeira oportunidade. É por isso que Freud conclui que “talvez seja a imagem mnêmica do objeto a primeira a ser alcançada pela reanimação do desejo” (*ibid*). A eficácia do princípio do prazer, dessa maneira, está em regular os trilhamentos [*Bahnungen*] conservados após o aparelho neurônico ser transpassado pelos efeitos de sua tendência à descarga (LACAN, 1959-60/1997, p. 62).

Percebe-se, no entanto, que o aparelho psíquico criado por Freud não se sustenta em uma noção de adequação e o equilíbrio. Sua tendência, diz Lacan, volta-se ao erro e ao engodo (LACAN, 1959-60/1997, p. 40). Segundo o princípio do prazer, uma vez vivenciada a experiência de satisfação, ao invés de satisfazer a necessidade, o organismo tende a aluciná-la. Por isso é que Freud descreve um outro princípio que intervém e funciona como uma instância de realidade para o aparelho que, se for abandonado à alucinação, acabará gerando mais desprazer e, no limite, ocasionará o seu próprio fim (Cf. FREUD, 1950[1895]/1996, p. 372, LACAN, 1959-60/1997, p. 41-2). O princípio de realidade surge como um “princípio de correção, de chamada à ordem”, operando através de “rodeio, precaução, retoque, retenção”, de modo a corrigir, compensar, ir contra a profunda inadequação do aparelho psíquico em sua tendência fundamental de investir a representação do objeto e produzir a alucinação (LACAN 1959-60/1997, p. 40-1).

É fundamental, por conseguinte, que aparelho psíquico apresente um critério que lhe permita distinguir a percepção da representação; o que é realizado tanto por um investimento moderado da representação do objeto desejado como por um sinal de realidade que sobrevém com a percepção do objeto (FREUD, 1950[1895]/1996, p. 378). Segundo o *Entwurf*, pode-se dizer que o objeto é algo que provém da inibição do investimento de sua representação e do sinal de realidade que permite a descarga.

Na maioria das vezes, entretanto, não ocorre uma completa identidade entre o investimento da representação e da percepção (FREUD, 1950[1895]/1996, p. 380). Nessas ocasiões, o aparelho psíquico tanto lança mão de uma defesa em relação ao investimento da imagem mnêmica carregada de desejo como decompõe o complexo perceptual em dois fragmentos: um que permanece constante e que é idêntico ao investimento de desejo e outro que é variável e que difere da imagem mnêmica (*ibid.*). A partir da identidade parcial entre a percepção e o investimento de desejo, o sistema psíquico procurará a parte do complexo perceptual que falta através de tateamentos e rodeios do princípio de realidade para, uma vez obtida a relação de identidade total entre ambas, realizar a ação específica sem o risco do investimento do desejo resultar em uma alucinação. Assim, é a disparidade entre o investimento do desejo e o complexo perceptivo que faz com que toda uma cadeia de representações seja percorrida até que as percepções e outras lembranças coincidam com o registro mnêmico investido pelo desejo.

Freud chama a primeira apreensão da realidade realizada pelo sujeito de *Nebenmensch*, o complexo do próximo, um objeto que “é simultaneamente o primeiro objeto de satisfação e o primeiro objeto hostil, tal como o único poder auxiliador” (FREUD, 1950[1895]/1991, p. 376, 1950[1895]/1996, p. 383, tradução nossa). O *Nebenmensch* é uma surpreendente formulação em que Freud articula, de maneira

especial, a intimidade na qual o sujeito se reconhece e aquilo que dele se mantém estranho e apartado (LACAN, 1959-60/1997, p. 68). É através desse outro que o aparelho psíquico aprende a discernir o que da imagem perceptiva interessa ao trabalho de recordação e o que não pode pertencer a nenhum desses registros.

Como todo complexo perceptivo que contém algo de interessante para o investimento de desejo, o *Nebenmensch* também pode ser dividido em partes, uma que compreende seus traços novos e incomparáveis e outra em que seus elementos são capazes de serem associados às recordações já existentes. Assim, há traços perceptivos do objeto que são capazes de serem simbolizados no registro mnêmico e outros que são irreduzíveis ao que se coloca como representável no aparelho psíquico e (FREUD, 1950 [1895]/1996, p. 380). Dessa maneira, há algo no complexo perceptivo que é incapaz de ser reconduzido ao sistema mnêmico.

Mas se uma porção do *Nebenmensch* permanece destacada, radicalmente separada do sujeito, nem por isso ela lhe é indiferente. Ao contrário, essa é a parte que mais intimamente diz respeito ao sujeito, referindo-se ao que no complexo perceptivo permanece *constante* e idêntico em relação a uma certa porção do investimento de desejo. Foi Lacan quem destacou a gravidade de tal formulação e, se forem comparadas as passagens onde Freud trata dessa fração do complexo perceptivo no *Entwurf* (FREUD, 1950[1895]/1996, p. 380, 383-4), se verá que, se uma parte constante do complexo perceptivo pode ser idêntica a uma parte do investimento de desejo, ela se refere ao não-representável, aquilo que se chama a coisa, *das Ding*.

A partir da perda do objeto, o encontro do Outro como *das Ding* é aquilo que faz o sistema psíquico ansiar por reproduzir um estado anterior de satisfação. Contudo, as veredas em que essa busca se edifica são aquelas do princípio do prazer, onde as qualidades e os atributos do objeto se constituem a partir dos deslocamentos pelas

representações mnêmicas. Já *das Ding* é outra coisa, afirma Lacan, ele é o primeiro exterior – que nada tem a ver com a realidade na qual o sujeito terá que distinguir seus sinais –, é o exterior “em torno do qual se orienta todo o encaminhamento do sujeito (...), encaminhamento de controle, de referência em relação (...) ao mundo de seus desejos” (LACAN, 1959-60/1997, p. 69). Assim, Lacan demarca *das Ding* não como uma meta a ser atingida, um atributo a ser cingido por um sinal qualitativo, mas algo que, enquanto perdido, serve de referência para constituição do sujeito como “o primeiro assento da orientação subjetiva” (LACAN, 1959-60/1997, p. 72).

Em psicanálise, portanto, o objeto não se reduz a um bem justamente por Freud, desde o início de sua obra, delimitar sua função através de uma perda. Em suas palavras: “o objetivo primeiro e mais imediato da prova de realidade não é, portanto, encontrar na percepção objetiva (real) um objeto que corresponda ao representado, mas reencontrá-lo, convencer-se de que ele ainda está presente” (FREUD, 1925b/1991, p.255, 1925b/1996, p.383, 1959-60/1997, p. 69, tradução nossa). A definição de *das Ding* implica que, uma vez se tenha encontrado um traço perceptivo que corresponda ao investimento de desejo, o objeto será aquilo que estará perdido. Mais tarde, no artigo *A negativa*, Freud (1925b/1996, p. 268) afirmará, nessa mesma direção, que o exame de realidade necessário para a ação específica é realizado através da perda de objetos que outrora trouxeram satisfação. No entanto, não se pode dizer que esses objetos existiram um dia e que, antes de serem perdidos, efetivamente trouxeram a satisfação. O objeto jamais foi uma posse do sujeito: “da mesma forma, esse objeto, pois trata-se de o reencontrar, nós o qualificaremos de objeto perdido. Mas esse objeto, em suma, nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo” (LACAN, 1959-60/1997, p. 76).

*Das Ding* promove, no sujeito, a tendência a reencontrá-lo enquanto perdido, sem, contudo, tê-lo realmente sido. Por outro lado, a orientação do sujeito em relação ao objeto segue em direção ao que jamais será atingido, ou seja, tudo na subjetividade avança em direção à *das Ding*, mas, no fim, o próprio reencontro é feito para não ocorrer. “É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais ele será reencontrado. Alguma coisa está esperando algo melhor, ou esperando algo pior, mas esperando” (LACAN, 1959-60/1997, p. 69). Mais adiante, Lacan prossegue: “É esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer” (*ibid.*). O objeto não foi perdido nem é reencontrado, não obstante, só é possível dizer de sua perda através de um reencontro. *Só depois* de ser reencontrado é que o objeto se faz perdido (LACAN, 1959-60/1997, p. 149).

O caso clínico apresentado por Freud no *Entwurf* é bastante exemplar no que concerne ao tempo retroativo no qual se afirma a perda do objeto. É o caso *Emma*, uma mulher que apresentava uma fobia de entrar sozinha em lojas por temer que escarnecessem de sua roupa. Duas lembranças são apresentadas como motivo para sua compulsão em não poder entrar desacompanhada em lojas. A primeira remete-se à época em que tinha 12 anos e diz de sua entrada em uma loja onde dois vendedores riram de suas vestes e de sua subsequente fuga – além do mais, Emma ressalta que um dos vendedores havia-lhe agradado sexualmente. Uma segunda refere-se à ocasião em que Emma, aos oito anos de idade, entrou em uma confeitaria e o proprietário agarrou seus genitais por cima da roupa. Essa segunda lembrança associa-se, portanto, com a ideia de atração sexual que a primeira traz consigo (Cf. LACAN, 1959-60/1997, p. 94.).

Antes de postular que as cenas da sedução traumática eram fantasias Freud (1896b/1996, p. 168) sustentou a concepção de retroação em sua obra através da noção

de ‘ação retardada’ (1950[1895]/1996, p. 410). Desse modo, a lembrança de uma cena de sedução conviveria pacificamente com outras até que, com a chegada da puberdade – segundo Freud, porque “a puberdade aumentou imensamente a capacidade de reação do aparelho sexual” (FREUD, 1896b/1996, p. 167) –, a lembrança se tornaria traumática por ter “um efeito excitatório muito mais forte do que o da experiência na época em que ocorreu” (*ibid.*). O descompasso entre a coloração sexual que uma recordação ganha no *a posteriori* e a ausência desse afeto sexual no suposto momento em que foi vivida é o que revela o caráter insuportável e traumático do objeto. Ainda que sob o apelo da sedução traumática e de uma ideia de maturação orgânica trazida pela puberdade, Freud trata o objeto que concerne ao sexual através de uma perda que descompleta a experiência vivida, colocando-se para além dela.

É a representação mentirosa da roupa de Emma que indica algo de opaco, estreitamente ligada ao sexual, pela qual a segunda lembrança incide retroativamente na primeira (Cf. LACAN, 1959-60/1997, p. 94-5). Ao se deparar com os dois vendedores e sentir-se sexualmente atraída por um deles, Emma se reencontrou com a dimensão da perda do objeto. O objeto que se trata de se reencontrar é aquilo que se coloca, desde o início, como perda; ou seja, o reencontro trazido pela segunda lembrança retroagiu na primeira de modo a fundar nela a dimensão de uma perda irrecuperável. O que chama a atenção, não obstante, é fato dessa perda ser tomada por Emma através do relato de uma cena que comporta um sofrimento intenso, a de um abuso sexual. A partir de seu relato, pode-se dizer que o objeto é o seu mal, algo que vige no abuso sexual que ela conta ter sofrido (Cf. LACAN, 1959-60/1997, p. 95).

Para enfatizar a satisfação paradoxal que a pulsão engendra e dizer como a pulsão se estabelece através de uma montagem gramatical, será, por fim, analisado a forma como Freud circunscreve, em *A pulsão e seus destinos*, o par sadismo-

masoquismo<sup>22</sup>. Para a pulsão, é fundamental que *das Ding* seja colocado como a exterioridade íntima através do qual o objeto está para sempre perdido. A situação central da coisa organiza a articulação pulsional e serve como lastro para a sua *deriva*, sua plasticidade, seu deslocamento como um líquido em vasos comunicantes (LACAN, 1959-60/1997, p. 116). Se, por um lado, *das Ding* funda a orientação do sujeito em direção ao objeto perdido, por outro, é importante que dele se mantenha uma certa distância. É assim que a pulsão pode deslizar de representante psíquico em representante psíquico, sempre se preservando distante do objeto em torno do qual ela gira.

Lacan, em diversos momentos do seminário *A ética da psicanálise* fala acerca da distância que o sujeito mantém em relação à *das Ding* (Cf. LACAN 1959-60/1997, p. 43, 71, 82, 97), chegando mesmo a afirmar que essa distância é a condição da fala (*ibid.*, p. 89). Esse afastamento de *das Ding* é o próprio deslocamento da entre os significantes, entre as referências gramáticas que balizam os caminhos por onde corre a pulsão. Entretanto, pergunta Lacan, “o que ocorre para além do limite?” (1959-60/1997, p. 77), o que acontece se essa distância não é preservada?

Lacan afirma que o limite é constituído pelo “evitamento, a fuga, o movimento” (*ibid.*), acrescentando que a dor é o que sobrevém caso a reação de fuga se torne impossível. Freud mesmo sempre valorizou a fuga em relação ao que acarreta um nível de tensão insuportável no aparelho psíquico, sem deixar de enfatizar que o problema é quando a estimulação provém do próprio organismo (Cf. FREUD, 1950[1895]/1996, p. 348, 1915a/1996, p. 124-5). É desta forma que Lacan sugere que “deveríamos talvez conceber a dor como um campo que, na ordem da existência, abre-se precisamente no limite em que não há possibilidade para o ser mover-se” (LACAN, 1959-60/1997, p.

---

<sup>22</sup> Freud também analisa o par escopofilia-exibicionismo, circuito pelo qual o objeto olhar é circunscrito. Para os fins desse trabalho, será tomado o caso do sadismo-masoquismo.

78). A presentificação da dor provém de uma pressão pulsional da qual não se pode escapar, precisamente por ela advir do próprio corpo, colocando o que Lacan chama de “uma dor petrificada” (*ibid.*).

Por isso é possível afirmar que *das Ding* é o único bem que a pulsão persegue, mas um bem “que se apresenta imediatamente com um caráter totalmente particular de maldade, de incidência má – é o sentido da palavra *malvado*” (LACAN, 1959-60/1997, p. 90, 113). Não obstante, o mal e o bem, no que concerne a *das Ding*, não é uma qualidade ou um atributo que, por sua vez, estão na ordem da *Vorstellung*. Não se trata do bom objeto e do mau objeto; em relação a eles, “há o bom e mau e, em seguida, existe a Coisa” (LACAN, p. 1959-60/1997, p. 82). Há algo, todavia, no desenho que a pulsão realiza em torno da falta de objeto que pode envolver a dor e o sofrimento. É o campo onde a busca pelo objeto faltante e a satisfação alcançada em seu circuito se realiza como dor. Será que há aí uma certa imobilidade, um investimento constante que não permite a fuga, uma pressão pulsional que impede outros investimentos de serem realizados?

O que Freud evidencia, no entanto, é que o próprio masoquismo, ou seja, o prazer obtido do sofrimento ou da humilhação, parte de um deslocamento pulsional que tem o sadismo como seu ponto de partida. Ou seja, o sadismo e masoquismo são polos que, ao serem conjugados, delimitam o caminho por onde se trilha o movimento pulsional, de modo que a transformação do sadismo em masoquismo é produto de uma reversão pulsional da atividade para a passividade. Porém, como uma pulsão é sempre ativa em sua exigência constante de trabalho, apenas sua finalidade é afetada nessa reversão (FREUD, 1915a/1996, p. 127-8). O que ocorre é a reversão da **finalidade** pulsional ativa (torturar) para a **finalidade** passiva (ser torturado). Do que se conclui

que, ainda sob uma forma passiva, o masoquista realiza um trabalho imenso para sustentar a exigência pulsional que o acossa (LACAN, 1964/1998, p. 189).

Além disso, o par sadismo-masoquismo comporta outra vicissitude pulsional, o retorno em direção à própria pessoa (FREUD, 1915a/1996, p. 132). Nesse caso, o retorno em direção à pessoa e a reversão ao oposto coincidem, revelando a articulação da satisfação pulsional onde menos se poderia suspeitar que ela existisse: no sofrimento, na dor que o sujeito é capaz de causar a si. A partir dessa vicissitude, pode-se afirmar que o masoquismo é, na verdade, o retorno da pulsão sádica em direção ao próprio eu. O sofrimento masoquista comporta uma fruição na medida mesma em que o sadismo é parte de sua articulação. Só que, nesse jogo, o objeto para o qual se dirigia a agressão foi substituído pelo próprio sujeito, enquanto a meta pulsional continuou inalterada.

Para indicar o movimento constitutivo da pulsão, Freud monta um esquema que posteriormente será tomado por Lacan (1964/1998, p. 168) como o quadro da reversão significativa. Esse esquema designa polos que a pulsão atravessa para se constituir como o artifício onde sujeito e objeto são apresentados como puras referências gramaticais. A reversão significativa do sadismo masoquismo é apenas um exemplo do percurso circular no qual a pulsão se estrutura. Pois, em cada nível que a pulsão faz seu arranjo, o fundamental é o “vaivém” dos elementos que constituem a estrutura da linguagem. Freud constrói o movimento pulsional do par sadismo-masoquismo em três etapas:

- a. O sadismo consiste em uma ação violenta, em uma afirmação de poder dirigida a uma outra pessoa como objeto;
- b. Esse objeto é abandonado e substituído pela própria pessoa. Com o retorno para a própria pessoa se consuma também a mudança da meta pulsional de ativa para passiva;
- c. Se busca novamente como objeto uma pessoa estranha que, em consequência da mudança ocorrida na meta, tem que tomar para si o papel de sujeito (FREUD, 1915/1991, p. 123, 1915a/1996, p. 132, tradução nossa).

É através desses três tempos que se parte da atividade indicada pelo verbo *atormentar* para a finalidade passiva do *ser atormentado*. Quando o masoquismo se consolida na terceira etapa (c.), o sujeito que abriu mão da finalidade ativa da pulsão se desloca em fantasia para seu posto originário (a.). Na posição masoquista, o sujeito se expõe à violência da pulsão sádica ao colocar-se imaginariamente no lugar daquele que o tortura. Dessa gramática pulsional resta o sujeito realizando uma posição passiva enquanto que, na verdade, ocupa um polo ativo na fantasia.

Entretanto, na prevalência imaginária da fantasia, pode-se notar o quanto o neurótico, longe de estar no domínio da cena, é comandado por um objeto que, enquanto tal, está perdido. Assim é que o percurso pulsional necessita de toda uma estrutura gramatical para bordejar o objeto, de forma que, quanto mais o sujeito colocasse na mestria de uma cena fantasmática, mais estará a serviço do polo verbal oposto. E isso também ocorre nos outros polos em que a satisfação pulsional é obtida, nos pares que se conjugam como: ‘ser alimentado/deixar-se alimentar’, ‘soltar as fezes/reter as fezes’, ‘ver/ser visto’ e ‘dizer/ser dito’<sup>23</sup> (LACAN, 1964/1998, p. 184).

Ao escutar suas histéricas Freud observou que, em seus relatos, elas construíam cenas em que eram passivamente seduzidas, quando, na verdade, havia uma fantasia onde assumiam um papel ativo. O que a atividade da fantasia escamoteia, entretanto, é a incidência do objeto da pulsão enquanto vazio, pura perda, um bordejamento em torno de um cavo que se estrutura nos polos oferecidos pelo significante. A partir de então, não só não se duvida de que o neurótico trabalha muito para se satisfazer de uma forma masoquista, como se tem notícia que todo esse trabalho é guiado pelo comando de um objeto cuja perda estrutura a subjetividade. Algo no circuito pulsional se satisfaz, ou seja, os neuróticos dão satisfação a uma estrutura que se articula em torno de um objeto

---

<sup>23</sup> Retomaremos esses polos verbais quando, no capítulo V, quando examinarmos as cinco formas do objeto *a*.

perdido. Em outras palavras, o vazio de *das Ding* é um comando para o destino de toda pulsão (LACAN, 1964/1998, p. 158).

A perda do objeto promove uma pressão para que um trabalho se realize no campo simbólico. Mas por qual razão o sujeito coloca-se aí na posição de sofredor? Por que diante do vazio aberto por *das Ding* a escolha do sujeito é sustentar a satisfação pulsional através de uma posição masoquista? Será que isso se relaciona com uma estagnação da mobilidade pulsional, quando outros caminhos simbólicos não são trilhados na sustentação da satisfação exigida? A questão, dessa maneira, é se o sujeito está condenado a responder à pressão pulsional pela via do sofrimento ou se existem outros meios de ser instado pela pulsão.

Ainda que, na problemática pulsional, o bem seja inalcançável e o diabólico constitua *das Ding* em seu fundamento, há outras vias onde por onde a satisfação pulsional pode ocorrer. Assim, não é necessário que o sujeito permaneça na satisfação masoquista. É o que aponta Lacan, ao dizer que, no que se refere à clínica psicanalítica, “é no nível da pulsão que o estado de satisfação deve ser retificado” (LACAN, 1964/1998, p. 158). Não obstante, na medida em que não há bem a ser oferecido ao analisante, de que maneira uma análise retifica o campo pulsional, ali onde a satisfação é obtida pelo sofrimento?

## Capítulo IV

### A regressão pulsional: a falta imaginária e a perda real da privação

Entre a ideia e a realidade/Entre o movimento e o ato/ Cai a sombra<sup>24</sup> (Eliot, 1925/1961, tradução nossa).

Prosseguindo a discussão aberta no capítulo anterior, o problema que se coloca é quanto ao encaminhamento que a operação analítica pode oferecer aos paradoxos da satisfação pulsional.

Para examinar essa questão, iniciaremos esse capítulo abordando como Freud situa a radicalidade dos efeitos da pulsão na constituição neurótica. Nos artigos *Tipos de desencadeamento da neurose* (FREUD, 1912/1996), *A disposição à neurose obsessiva – uma contribuição ao problema da escolha da neurose* (FREUD, 1913a/1996) e na XXII das *Conferências introdutórias sobre psicanálise*, intitulada *Algumas ideias sobre desenvolvimento e regressão – etiologia* (FREUD, 1917a[1916-17]/1996), Freud retoma o conceito de regressão para enfatizar o papel das pulsões parciais na constituição neurótica. Contudo, apesar de circunscrevermos a abordagem do conceito a partir desses textos, vale ressaltar que a regressão, é um termo que atravessa toda a obra de Freud – desde a *Interpretação dos Sonhos* (1900/1996) até seu último texto, *A divisão do eu no processo de defesa* (1940[1938]/1996) – sendo retomado em diferentes contextos e em diversas perspectivas<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Seguem os versos supracitados do poema *The hollow men*, em sua língua original: “Between the idea and the reality/Between the motion and the act/ Falls the Shadow” (T.S. Eliot, 1925/1961).

<sup>25</sup> Além da regressão temporal, que é a que abordaremos aqui, Freud distingue a regressão topográfica, onde a excitação é concebida como um retrocesso à extremidade perceptiva do aparelho psíquico, e a regressão formal, quando métodos primitivos de expressão e representação substituem os habituais. Freud chega a afirmar, no entanto, que “todos esses três tipos de regressão constituem um só e, em geral, ocorrem juntos, pois o que é mais antigo no tempo é mais primitivo na forma e, na tópica psíquica, fica mais perto da extremidade perceptiva” (FREUD, 1900/1996, p. 578). Para maior aprofundamento nas diferenças e semelhanças entre os três tipos de regressão ver o apêndice que James Strachey escreve para a primeira parte do *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1950 [1895]/1996, p. 397), chamado *O uso do conceito de regressão em Freud*.

Assim, tomaremos como ponto de partida o uso específico que Freud faz da regressão em relação à dinâmica pulsional. Ao seguirmos por essa via, pretendemos examinar como o tratamento analítico encaminha os impasses acarretados pela pulsão. Uma das maneiras de delimitar como o tratamento analítico encaminha os impasses acarretados pela pulsão é, portanto, a partir da definição que Freud oferece à satisfação pulsional na relação do sujeito com a falta de objeto.

Tendo em vista as dificuldades na abordagem de um problema tão complexo e que deu margem a tantas interpretações (LACAN, 1956-7/1995, p. 11 e 35), introduziremos esse capítulo examinando os comentários de Lacan sobre o contexto em que Freud emprega o termo alemão *Versagung*; um conceito que, por sua vez, é fundamental para o entendimento da regressão pulsional.

Em seguida, destacaremos o modo pelo qual Lacan utiliza o conceito da regressão no seminário *A relação de objeto* (1956-7/1995), no seminário *As formações do inconsciente* (1957-8/1999), e no escrito *A direção do tratamento e os princípios de seu poder* (1958b/1998).

No âmbito do seminário, *A relação de objeto* (1956-7/1995), o conceito da regressão é considerado a partir da noção de falta de objeto, proposta pelo encaminhamento da experiência freudiana, como o eixo em torno do qual o sujeito se submete ao significante. Porém, não podemos deixar de destacar que a noção de objeto, utilizada nesse seminário, será posteriormente retomada por Lacan em termos diferentes. E isso não apenas em comparação, por exemplo, ao seminário *A angústia* (1963-4/2005), onde é formalizada a função do objeto *a*, mas em relação ao seminário do ano seguinte *As formações do inconsciente* (1957-8/1999), quando Lacan situa o problema do objeto em termos mais estruturais. É por esse motivo que se torna particularmente difícil ler o seminário *A relação de objeto* (1957-8/1999) sem reduzir o

objeto à realidade das relações da criança com os pais, ao ambiente social em que a criança vive, isto é, positivando o que Lacan tanto se esforça por reduzir como funções elementares ao advento do sujeito.

No seminário *A lógica da fantasia* (1966-7, lição de 16 de novembro de 1966), Lacan comenta o trabalho realizado nos anos do seminário *A relação de objeto* (1956-7/1995), e nos adverte que, no contexto do seminário de 1956-7, o menor desconhecimento do que está em jogo nas funções do sujeito, do objeto e do que se coloca para além desse objeto como objeto de desejo da mãe, faz com que a clínica seja equivocadamente centrada nos elementos imaginários da constituição do sujeito. Trata-se, portanto, de diferenciar a função do imaginário na constituição do sujeito de uma tomada da constituição subjetiva apenas pelo seu viés imaginário.

É nesse contexto que Lacan (1966-7, lição de 16 de novembro de 1966) nos indica que é do imaginário da mãe que depende toda a estrutura subjetiva da criança. Dito de outro modo, a constituição desse imaginário, do lado da mãe, não somente tem uma implicação fundamental na instituição do circuito pulsional, como se estabelece em função da estrutura simbólica introduzida pela função paterna.

Nesse contexto, vale ressaltar que o conceito de regressão só ganha vigor ao ser situado em relação à retomada que Lacan faz da constituição neurótica a partir da operação significante (LACAN, 1956-7/1995, 1957-8/1999). Se, por exemplo, a falta do objeto fálico não for definida através da dimensão significante, a regressão será restringida aos elementos imaginários da relação do sujeito com o Outro. E, caso a via imaginária seja tomada para descrever a pulsão, não haverá motivos para sair dela, na medida em que a via imaginária é correlata da reivindicação por um objeto que o sujeito acredita que o outro deve lhe restituir e que esse objeto se compõe a partir da castração.

Lacan retoma essa discussão no seminário *As formações do inconsciente* (1957-8/1999) – com os três tempos do Édipo – salientando que somente a intervenção paterna, para além da mãe, possibilita as pulsões se constituírem em torno da falta de objeto. Assim, através dos três tempos do Édipo, Lacan atrela a castração à função paterna enquanto uma operação simbólica. É o pai simbólico que garante, pela castração, a falta a partir da qual as pulsões se organizam, isto é, a própria regressão pulsional não tem outra referência senão a castração.

Ao ressaltar que a função do significante se obscurece cada vez que a relação de objeto é tomada sob uma perspectiva que privilegia as relações positivas da criança com seus pais, Lacan (1956-7/1995, p. 17) utiliza a regressão pulsional de uma maneira específica, isto é, demarcando o papel preponderante que a falta de objeto tem na constituição do sujeito. Desse modo, Lacan destaca os impasses ocasionados pela satisfação paradoxal da pulsão e nos indica que esses impasses têm como pivô a falta de objeto. Em outras palavras, o que a análise da regressão pulsional nos aponta é que, somente ao considerarmos a castração como uma operação significativa, os paradoxos da satisfação pulsional podem ter um destino na operação analítica.

## **1. O conceito de *Versagung* e de regressão pulsional na obra de Freud**

### **1.1 - A tradução de *Versagung***

Ao abordar a regressão pulsional como um elemento fundamental para a constituição da neurose (FREUD, 1912/1996), Freud utiliza-se de um conceito específico para demarcar o ponto a partir do qual sobrevém o movimento regressivo aos objetos da pulsão, a *Versagung* (*ibid.*, p. 249).

*Versagung* é o termo alemão para o que se traduziu por ‘frustração’ na *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (1996). Já a edição argentina das *Obras completas de Sigmund Freud*, da *Amorrortu editores*, optou em traduzi-lo por ‘*frustración*’ (FREUD, 1912/1991, p. 253). No entanto, esses dois termos, ‘frustração’ e ‘*frustración*’, não são sinônimos para a *Versagung* (LACAN, 1956-7/1995, p. 183). E, caso a *Versagung* não seja considerada segundo o vigor que a língua alemã lhe oferece, tampouco se poderá definir a regressão pulsional.

Luis Alberto Hanns, em seu *Dicionário comentado do alemão de Freud* (HANNNS, 1996, p. 252-260), faz um minucioso exame do conceito freudiano. Concorde que traduzir *Versagung* por ‘frustração’ é um equívoco e sublinha que o substantivo *Versagung* deve ser usado no sentido de ‘rejeição’, ‘privação’, ‘recusa ao acesso’, ‘impedimento’, ‘proibição’ e ‘bloqueio’. A ênfase está na ação, no ato de vedar o acesso do sujeito ao objeto, isto é, o foco está na retirada do objeto (HANNNS, 1996, p. 253). Dito de outro modo, o objeto tem a conotação de estar ausente a partir de uma ação e ao sujeito é recusado o seu acesso. Portanto, não há na *Versagung*, tal como ocorre no caso da ‘frustração’, qualquer alusão à emoção ou ao sentimento de uma pessoa. *Versagung* é simplesmente impedimento, bloqueio.

Por outro lado, o conceito tampouco tem o mesmo valor da palavra ‘interdição’, tendo em vista as consequências desse termo em psicanálise. Como diz Hanns, o que está em jogo é “algo de cunho momentâneo e localizado, desprovido da generalidade e força de um tabu ou interdito” (*ibid.*). O termo *Versagung* é mais circunscrito, mais restrito do que a operação da ‘interdição’. Assim, nota-se, por exemplo, que afirmação de que “se pode adoecer de neurose pela *frustração* da satisfação sexual normal” (FREUD, 1917a[1916-17]/1991, p. 283, 1917b[1916-17]/1996, p. 315, tradução e grifo nossos, Cf. HANNNS, 1996, p. 253,) [*man an der Versagung der normalen*

*Sexualbefriedigung neurotisch erkranken kann*] significa apenas que a recusa, o bloqueio, o impedimento da satisfação sexual normal acaba em neurose. Não há na *Versagung*, portanto, nem a ressonância de um sofrimento interno, nem a de uma interdição.

A estrutura do substantivo *Versagung*, por sua vez, remete ao verbo e substantivo *Versagen* (LACAN, 1960-1/1992, p. 295). Hans afirma que o verbo *Versagen* tem três correntes de sentido: 1) ‘falhar’, ‘ratear’ e ‘fracassar’, usado de maneira intransitiva; 2) ‘privar-se’, ‘abdicar de’ e ‘renunciar a’, tratando-se da forma reflexiva; 3) ‘vedar o acesso ao objetivo’, ‘impedir’ e ‘proibir’, na forma transitiva (HANNIS, 1996, p. 252). Ou seja, esse verbo significa algo que ‘não desempenha o esperado’, ‘não corresponde à expectativa’, ‘entra em colapso’. Já enquanto substantivo, *Versagen* é ‘fracasso’, ‘falha’ – diferenciando-se do substantivo *Versagung* na medida em que este indica uma ‘rejeição’, ‘recusa de acesso’ e ‘impedimento’.

Quanto à composição dos termos *Versagen* e *Versagung*, sobressaem os elementos ‘*ver-*’, ‘*sag-*’ e ‘*-gung*’. *Ver-* é o prefixo usado em alemão para apontar as consequências de ‘ir muito longe’, seja temporal ou geograficamente, indicando ‘transformação’, ‘fechamento’, ‘extinção’, ‘gasto’, ‘perda’ e ‘lapsos’. O prefixo demarca, além disso, a ‘intensificação de uma ação’, uma ‘ação que vai muito adiante’ ou ‘em excesso’, mas também ‘ser levado embora’ ou ‘a outro lugar’ (*ibid.*). Proveniente de raízes indo-européia, grega e latina, o prefixo ‘*ver-*’, em sua etimologia, concerne a algo equivalente a ‘conduzir para fora passando sobre’, ‘algo que se foi embora’, ‘para longe’, algo que ‘foi embora e perdeu contato com a origem’ (Hanns, 1996, p. 254). Observe que as palavras alemãs com o prefixo ‘*-ver*’ remetem a algo que se transformou, que foi muito adiante, levado embora, para muito longe e que desapareceu, se perdeu: *verschließen* [fechar], *verbauen* [obstruir], *verschlafen* [perder a

hora] e *sich verlaufen* [perder-se]; tal como os conceitos psicanalíticos *Verdrängung* [recalque], *Verneinung* [denegação] e *Verwerfung* [rejeição].

Já o termo ‘*sag-*’ corresponde ao radical do verbos *sagen*, ‘dizer’. Sua etimologia é encontrada na raiz indo-européia ‘\**seku*’ [‘observar’, ‘ver’, ‘seguir com os olhos’] e os sentidos das palavras geradas por essa raiz evoluíram do campo do ‘ver’ para o ‘notar/observar’, ‘mostrar/anunciar’ até, enfim, chegar ao ‘dizer’<sup>26</sup> (*ibid.*). Além de ‘-*sag*’ e ‘-*ver*’, a terminação ‘-*ung*’ do substantivo *Versagung* é um sufixo que corresponde amiúde ao ‘-*ção*’ em português (*ibid.*).

Lacan afirma que a *Versagung* se inscreve no campo da noção de denúncia, como quando se diz, em termos jurídicos, ‘denúncia de um tratado’, no sentido de ‘retirar um engajamento’, ‘comunicar o término de um acordo’ (LACAN, 1956-7/1995, p.183). No seminário *A identificação* (1961-2), diz que *Versagung* é a ‘palavra enganosa’, ‘ruptura de promessa’, a ‘má palavra’ e a ‘ambiguidade’ (*ibid.*, lição de 21 de março de 1962). Quanto à *Versagen*, Lacan declara, no seminário *A transferência* (1960-1/1992), que o termo é ‘a recusa referente ao dito’ (tomando o prefixo ‘*ver-*’ como ‘recusa’ e remetendo ‘*sagen-*’ ao ‘dizer’), propondo traduzi-la por ‘perdição’ (*ibid.*, p. 295).

Conclui-se, desse modo, que a palavra *Versagung* refere-se a algo que se perde, que falha, fracassa, que vai para longe e não tem volta; essa palavra pode implicar também ‘recusa de acesso’, ‘fechamento’, ‘proibição’, ‘não’, ‘impedimento relacionado a um dizer’ (‘*sagen*’). Enfim, traduzir *Versagung* por ‘frustração’ é perder toda a riqueza de nuances indicada pelo termo alemão.

---

<sup>26</sup> Hanns ressalta ainda que em, português, o verbo ‘observar’ também possui um uso ambíguo, sendo utilizado no sentido de ‘ver/notar’ como no sentido de ‘comentar’ (HANNIS, 1996, p. 254).

Além do mais, a acepção de frustração em português conota ‘sentimento de ‘amargura’, ‘tristeza’, ‘insatisfação’ (por exemplo, “ele é frustrado”, “as frustrações da vida”), concernindo à ‘impedir uma satisfação’, ‘apagar’, ‘anular’, ‘solapar o êxito de uma ação’ (como “frustraram o ataque”, “a criança deve ser frustrada em seus pedidos”) (HANNIS, 1996, p. 255-7). Em outras palavras, o foco da ‘frustração’ é ‘eliminação das condições de satisfação’, ‘impedimento de uma ação’, não dando lugar ao que, na *Versagung*, reporta-se ao ‘fracasso’, ao ‘colapso’, à ‘retirada do objeto’, à ‘objeção ao acesso’, à ‘ênfase na ação’ (‘a ação que impede’ e não o ‘impedimento de uma ação’: retira-se/recusa-se algo para alguém que, então, não tem acesso, rateia, falha, fracassa).

Não aboliremos nessa tese, contudo, o uso do termo ‘frustração’. É um termo que, apesar de equivocado, tornou-se de uso consagrado em psicanálise e Lacan (1956-7/1995) mesmo valeu-se do termo ‘*frustration*’ em seu ensino. No entanto, não se pode deixar de notar que também foi Lacan (*ibid.*, p.183) quem fez a advertência de que Freud jamais falou de ‘frustração’, mas de *Versagung*. Como salienta Lacan, é apenas pelo remetimento à força do termo *Versagung* que o conceito de ‘frustração’ não se degenerará a um ‘defeito de gratificação’, até, por fim, reduzir-se aos domínios da necessidade biológica, instintual, orgânica.

## **1.2 - A *Versagung* segundo Freud**

Dissemos que a *Versagung* é um conceito forjado por Freud e que foi Lacan quem retomou o vigor desse conceito na psicanálise. No entanto, como a *Versagung* é apresentada na obra de Freud?

Freud utiliza o termo *Versagung* pela primeira vez no texto *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908/1996), ao dizer que a exigência pulsional ao

invés de se atenuar com a renúncia produzida pela cultura, torna-se ainda mais indomável ao permanecer sob a frustração [*Versagung*]. Após 1908, Freud volta a utilizar o termo na análise do caso Schreber, em *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia* (1911b/1996), e nos artigos *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor* (1912/1996) e *A Dinâmica da transferência* (1912/1996). Nesses três escritos, Freud aponta o descompasso que há entre o investimento pulsional nos objetos infantis e as renúncias impostas na escolha de objeto após a puberdade, e nos remete às decepções amorosas aos infortúnios nas relações sociais. Mas é somente nos artigos *Tipos de desencadeamento da neurose* (1912/1996) e *A disposição à neurose obsessiva – uma contribuição ao problema da escolha* (1913a/1996) que Freud efetivamente utiliza o conceito da *Versagung* para se perguntar sobre os elementos que fundamentam a constituição da neurose.

No terceiro parágrafo de *Tipos de desencadeamento da neurose* (1912/1996), Freud afirma que a *Versagung*, ao interferir no curso dos investimentos pulsionais, é a operação que mais facilmente pode ser distinguida como suscetível de produzir a neurose:

A ocasião mais evidente, mais facilmente passível de ser encontrado e inteligível para o acometimento neurótico reside naquele fator externo que pode ser descrito, em termos gerais, como frustração [*Versagung*]. O indivíduo permaneceu são enquanto sua necessidade de amor [*Liebesbedürftigkeit*] foi satisfeita por um objeto real [*reales Objekt*] do mundo exterior; se tornou neurótico assim que esse objeto lhe foi subtraído, sem que encontrasse um substituto. Aqui a felicidade equivale à saúde e infelicidade à neurose. Mais do que do médico, a cura poderá vir do destino, capaz de oferecer um substituto para essa possibilidade de satisfação perdida (FREUD 1912/1991, p. 239, 1912/1996, p. 249, tradução nossa).

Freud inscreve a *Versagung* nos termos de uma abstinência [*Abstinenz*] que as limitações culturais impõem sobre as satisfações pulsionais acessíveis ao sujeito (FREUD 1912/1991, p. 239-40, 1912/1996, p. 249). Mantendo sua abordagem sob a

égide do princípio do prazer, afirma que o que está em questão na *Versagung* é o quanto o sujeito tolera o estancamento pulsional ocasionado por uma impossibilidade real de satisfação.

No artigo *Tipos de desencadeamento da neurose* (1912/1996) há uma minuciosa enumeração dos fatores internos e externos capazes de precipitar a neurose: a abstinência implicada pela frustração, o fracasso neurótico em se adaptar e de atender às exigências da realidade, a inibição no desenvolvimento e a estase da libido. Uma vez que nosso trabalho é seguir adiante nas consequências do termo *Versagung*, não abordaremos todas as vertentes abertas pelo artigo. Basta-nos afirmar que, nesse artigo, Freud mostra como o acometimento neurótico provém de uma equação entre o que é da ordem constitucional da neurose e o os acidentes em relação que trariam uma impossibilidade de satisfação.

Lacan, no entanto, indicou que a distinção entre o constitucional e o acidental não é o que Freud diz de mais importante quanto ao objeto em questão na neurose (LACAN, 1962-3/2005, p. 126). Nesse contexto, nos lembra que isso faz parte dos primeiros passos de Freud em um campo inexplorado, ou seja, é parte de sua descoberta, da abertura de um novo caminho. É também preciso salientar que a diferença entre os precipitantes internos e os externos de uma neurose cai por terra com a afirmação de Lacan de que o objeto em psicanálise participa de uma topologia onde o exterior e o interior não se opõem, mas formam uma única superfície, tal como as faces interna e externa da banda de *Moebius* (LACAN, 1962-3/2005, p.108-112). Além disso, no seminário *A ética da psicanálise*, ao dizer que em *das Ding* funda-se a orientação subjetiva da escolha da neurose (LACAN, 1959-60/1997, p. 72), Lacan declara que o objeto em questão para o sujeito não é nem interno nem externo, mas **êxtimo** –

neologismo de que lança mão para nomear uma exterioridade que concerne intimamente o sujeito (LACAN 1959-60/1997, p. 173, 1968-9/2008, p. 218-9).

Para Freud, o adoecer pela frustração [*“Die Erkrankung an Versagung”*] ocorre devido à “incapacidade de se adaptar a realidade”, ou melhor, “o fato da realidade frustrar a satisfação da libido” [*“daß die Realität die Befriedigung der Libido versagt”*] (FREUD 1912/1991, p. 242, 1912/1996, p. 252, 1912/1925, p. 404, tradução nossa). Por outro lado, Freud também afirma que há os casos em que “a realidade não frustra [*versagt*] qualquer satisfação, mas justamente aquela que o indivíduo declara ser a única possível” (FREUD 1912/1991, p. 242, 1912/1996, p. 252, 1912/1925, p. 404, tradução nossa).

Assim, Freud propõe a seguinte fórmula para a frustração: as “pessoas adoecem [...] de frustrações [...] quando a realidade as impede de satisfazer seus desejos sexuais” (FREUD, 1917c[1916-7]/1996, p. 306). Mas o que é essa realidade de que Freud enfatiza ao tratar da *Versagung*? Que realidade impossibilita a satisfação da necessidade de amor e promove a hiância que objeto algum é capaz de reparar?

Através dessa pergunta sobre a realidade que incide sob a forma da frustração, nota-se que não é nada óbvia a leitura que Lacan faz do termo *Versagung*. Pois facilmente se poderia supor que o cerne da *Versagung* está na perda de um objeto imaginário no qual a pulsão estaria investida. Isso poderia ocorrer, por exemplo, com o fim de um relacionamento amoroso ou com a morte de um ente querido. Nesses termos, o sujeito se encontraria frustrado porque perdeu um objeto da realidade.

Contudo, a própria noção de objeto perdido de Freud (1950[1895]/1996) objeta ler a *Versagung* dessa maneira. Não se pode dizer que a frustração advém da perda contingente de um objeto se, desde o início da obra freudiana, o objeto é definido como fundamentalmente perdido. Assim, a realidade indicada por Freud não é a realidade dos

objetos comuns, mas a realidade simbólica discernida por Lacan (1957/1998). É nesse ponto que se coloca o cerne do equívoco da leitura do termo *Versagung* na obra de Freud, ou seja, caso não se afirme a importância dessa realidade simbólica, facilmente se reduz tudo o que Freud diz sobre a *Versagung* às vicissitudes dos objetos da realidade.

Para evitar tal confusão, Lacan (1956-7/1995, p. 127) distingue dois níveis onde o objeto se apresenta na dialética da frustração. No primeiro nível, o que está em questão é a dimensão dada ao objeto concernente à frustração, ou seja, o objeto real que a pulsão investe sob a marca da potência materna. Destacamos desde já que a potência da mãe reside no fato dela ser virtualmente dotada da capacidade de não atender o apelo da criança. Outro nível é o da perda do objeto de amor, o dom simbólico que, por sua vez, oferece a possibilidade do objeto ter um lugar na organização pulsional de um sujeito. Como diz Lacan,

Se sublinho isso para vocês é porque, a propósito das relações primordiais da criança com a mãe, põe-se toda ênfase no aspecto passivo da frustração. Sustenta-se que a criança faz a primeira prova da relação entre o princípio do prazer e o princípio da realidade nas frustrações sentidas por parte da mãe, e, em seguida a isso, vocês veem os termos da frustração do objeto ou perda do objeto de amor empregados indiferentemente. Ora, se existe alguma coisa em que insisti nas lições anteriores, é realmente a bipolaridade, ou a oposição absolutamente marcada que há entre o objeto real, na medida em que a criança pode ser privada dele, a saber o seio da mãe, e por outro lado a mãe, na medida em que esta é capaz de fornecer ou não fornecer esse objeto real (LACAN, 1956-7/1995, p. 127).

A disjunção entre o objeto da pulsão e o objeto de amor é fundamental para que o sentido da *Versagung* freudiana seja retomado e para não imperem os equívocos quanto ao uso do termo. Através dessa distinção operada por Lacan, pode-se dizer que o objeto que Freud afirma faltar e que acarreta uma impossibilidade para a satisfação pulsional, não é um mero objeto de que a criança se veria afastada, mas um objeto relacionado à possibilidade simbólica da mãe negar um apelo feito pela criança.

Como nos aponta Lacan (1956-7/1995, p. 68), para o ser falante, o objeto está perdido desde sempre, mas a frustração só advém com a condição da mãe não responder à demanda de amor feita pela criança. É nessa realidade na qual a mãe afigura como potência que o objeto pulsional leva a marca de uma impossibilidade simbólica.

Como ressaltamos anteriormente, partindo dessa problemática acerca do termo *Versagung*, Lacan (1956-7/1995, p. 62), criticou a maneira como o conceito foi vulgarizado na psicanálise<sup>27</sup> ao ser reportado às satisfações ou gratificações de necessidades instintuais. Após Freud, a frustração acabou sendo definida por alguns analistas como o resultado da carência de benefícios adequados e adaptados a certas etapas do desenvolvimento infantil (LACAN, 1956-7/1995, p. 62, LACAN, 1953-4/1983, p. 239-243 e cf. M. BALINT, 1968/1993, p. 58-69 e Cf. A. BALINT, 1939/2009, p. 123 e 127-8). Como também foi tomada como a incapacidade dos neuróticos em suportar a falta do objeto de seus anseios, o que lhes tornaria agressivos e fixados em uma forma de satisfação incompleta em relação à harmonia genital (Cf. Bouvet, 1968, p. 51-55).

### **1.3 - O movimento regressivo da pulsão em Freud**

Foi Freud (Cf. 1912/1996, p. 249) quem delimitou o movimento regressivo da pulsão nos efeitos da *Versagung*. A regressão pulsional, para Freud (1905b/1996, p. 226, 1912/1996, p. 345), é definida como o movimento de retrocesso às etapas

---

<sup>27</sup> Podem-se observar as críticas que Lacan fez do uso equivocado da *Versagung* praticamente em toda extensão dos Escritos (LACAN, 1953/1998, p. 250-4, 1956/1998, p. 462-3, 1958b/1998, p. 609, 1958c/1998, p. 549, 1960/1998, p. 625-6). Dentre os autores que Lacan critica estão Bouvet, M. Benassy, S. Nacht, S. Lebovici, A. Balint, M. Balint (LACAN, 1956-7/1995) e E. Glover (LACAN, 1958/1998, 612), autores que participaram da obra *La psychanalyse d'aujourd'hui*, organizada por Nacht (1968). Esta obra é um compilado onde se observa a prática analítica sendo guiada pela noção de frustração enquanto uma necessidade que foi satisfeita de maneira inadequada.

anteriores da constituição da organização pulsional. Em suas palavras, a pulsão “se verá impelida a uma regressão dessa índole quando o exercício de sua função”, ou seja, quando em sua finalidade de obter satisfação, a tendência pulsional “tropeça em fortes obstáculos externos em sua forma mais tardia ou em um nível evolutivo posterior” e resulta em um “retrocesso aos primeiros objetos investidos pela libido” ou a um “retrocesso de toda organização sexual a estádios anteriores” (FREUD, (1917c[1916-17])/1991, p. 310-11, 1917a[1916-7]/1996, p. 344-5, tradução nossa).

É preciso entender esses “obstáculos” que a pulsão encontra em “sua forma mais desenvolvida” ou em “um nível posterior de sua constituição” como a incidência do falo nessa recusa veiculada pela potência simbólica. E a incidência do falo em relação à articulação pulsional é o que será tratado nesse capítulo, com a introdução do Complexo de Édipo. Antes disso, no entanto, não é inútil sublinhar mais uma vez que, sem a noção de significante, muito facilmente se cai no equívoco de conceber o movimento regressivo como um entrave no curso linear, normal e ideal da constituição da pulsão e de seus objetos.

O próprio contexto da obra de Freud, no entanto, não nos permite articular a regressão como um retrocesso às etapas de uma evolução que se sucede linearmente. Dito de outra maneira, em nenhum momento, Freud concebe a organização das etapas pulsionais como um processo que evolui de etapa em etapa e abandona completamente suas formas menos evoluídas em favor de etapas superiores. Em 1937, por exemplo, cita o aforismo de J. Nestroy, “todo o progresso nunca é senão a metade do que no início se esperava” (FREUD, 1937/1991, p. 231, 1937/1996, p. 244, tradução nossa), para afirmar que, no curso trilhado pela pulsão, as alterações são sempre parciais. Como também afirma que nenhuma dessas alterações deixam de produzir resíduos, ou seja,

que, no campo pulsional, “uma vez que algo tenha chegado à vida, sabe afirmar-se com tenacidade” (FREUD 1937/1991, p. 232, 1937/1996, p. 245, tradução nossa).

Para Freud (1912/1996, p. 344), ainda que as tendências pulsionais sigam em direção às suas últimas formas, isso não impede que os níveis anteriores continuem exercendo um papel ativo na organização pulsional. O que Freud chama de regressão pulsional é, portanto, a maneira como a pulsão, ao encontrar alguns impasses em seu desdobramento, retorna às antigas modalidades pulsionais e faz com que elas ganhem um papel preponderante na economia psíquica. Como dissemos acima, os impasses que a pulsão encontra em sua estruturação não podem ser considerados sem que isolemos a função significativa do falo em toda organização pulsional. Por isso é que trataremos agora do papel do falo e do significante paterno no Complexo de Édipo.

## **2. A *Versagung* e a regressão pulsional na dialética simbólica**

### **2.1 – Primeiro tempo da *Versagung*: o agente simbólico e o objeto real**

Lacan (1956-7/1995) aborda a *Versagung* pela noção freudiana de objeto – tal como estabelecida no *Entwurf* (FREUD, 1950[1895]/1996) – articulando-a através da incidência do simbólico na constituição do sujeito. No seminário *A relação de objeto* (1956-7/1995), prosseguindo o trabalho de mostrar como a noção de significante permite reafirmar a importância da descoberta freudiana, Lacan considera o objeto da *Versagung* como o objeto perdido que, nos termos do *Entwurf*, é chamado de *Das Ding* (LACAN, 1956-7/1995, p. 25, FREUD, 1950[1895]/1996).

É, portanto, ao partir da constituição do sujeito no campo do Outro, que Lacan (1956-7/1995, p. 25, 62-3) destaca a afirmação freudiana de que há um objeto para além do registro alucinatorio, para além do que se escreve sob o princípio do prazer. Em

outras palavras, Lacan coloca no centro da problemática da *Versagung* o objeto perdido de uma experiência de satisfação passada (Cf. FREUD, 1950 [1895]/1996, p. 379) ao demarcar as consequências da instância simbólica para a constituição do sujeito.

Uma vez indicado que há uma cadeia simbólica na qual o sujeito tem que engajar-se para, assim, se constituir, pode-se dizer que o campo do significante não consegue reatualizar uma experiência de satisfação ultrapassada de outra forma que não seja pela via alucinatória. Dessa maneira, é por meio de uma impossibilidade, ou seja, através do impasse introduzido por um objeto que está para além do que é passível de se inscrever no campo simbólico, que surge a *Versagung*.

Nesse contexto, destacamos que o objeto da *Versagung* é aquele que se faz em perda em relação ao registro simbólico, isto é, esse objeto é real e o reencontro com sua dimensão se dá em um tropeço, num susto, em outra parte que não onde se o procura (LACAN, 1956-7/1995, p. 13). Contudo, esse reencontro não faz com que o objeto seja recuperado; ao contrário, demonstra mais uma vez o caráter inelutável de sua perda. Dito de outro modo, o objeto da *Versagung* refere-se ao registro do real como aquele que, por sua vez, somente pode ser cernido a partir de um impasse instaurado no âmago da dialética simbólica.

Dessa maneira, Lacan só pôde dar vida à problemática da *Versagung* freudiana, ao partir da dialética simbólica. Ao introduzir a dialética da constituição do sujeito na sua relação com o Outro, Lacan demonstra que o objeto em questão na *Versagung* é aquele que ganha o estatuto de real ao se fazer em perda em relação à anterioridade de uma experiência de satisfação.

Assim, para discutir a problemática da *Versagung* através da noção de real, Lacan introduz a operação mínima da cadeia significante na sua forma mais básica, “o primeiro elemento de uma ordem simbólica” (LACAN, 1956-7/1995, p. 68), o par mais-

menos, presença-ausência. Apesar deste elemento por si só não ser suficiente para constituir a ordem simbólica – pois é necessário que, em seguida, se apresente uma série agrupada enquanto tal – pode-se supor que nesse par de opostos da presença e ausência estaria “a origem, o nascimento, a possibilidade, a condição fundamental de uma ordem simbólica” (*ibid.*). Essa suposição vem do fato de que o acoplamento presença-ausência remete ao encadeamento significativo operando em um nível mais complexo, ou seja, é justamente essa complexidade que incide nas relações primordiais da criança com sua mãe, consideradas a partir de um simples jogo simbólico (LACAN, 1956-7/1995, p. 66-7).

Não se pode dizer que Lacan introduziu o elemento presença e ausência nas relações da criança com a mãe como algo novo na psicanálise, uma vez que Freud (1920a/1996) já havia mostrado sua importância no jogo do *Fort-Da*. A novidade, no entanto, está na abordagem do objeto a partir do par simbólico ausência/presença, o que faz da frustração uma operação que comporta certas escansões (LACAN, 1956-7/1995, p. 66-7).

Assim, ao introduzir o acoplamento presença-ausência entre a criança e a mãe, Lacan (1956-7/1995, p. 67) distingue duas vertentes que serão os polos em torno dos quais ocorrerão os tempos da operação da *Versagung*. A primeira vertente é a do agente da frustração que, nesse caso, é a mãe. Já a segunda é a do objeto real.

Tomando como referência a primeira via, Lacan nos diz que, enquanto agente, a mãe não é um objeto primitivo, dado desde o início. Assim, a mãe, ao ocupar o lugar desse objeto, se constitui a partir dos primeiros jogos de domínio, como afirma Lacan, “jogos de domínio sobre um objeto perfeitamente indiferente em si mesmo, e sem nenhuma espécie de valor biológico” (LACAN, 1956-7/1995, p. 67). Pode ser uma bola, um carretel ou qualquer objeto que uma criança deixe cair para apanhar em seguida.

Destacamos, nesse contexto, que o objeto é indiferente, mas não o movimento; nele se funda a oposição mais-menos, presença-ausência, conotando a constituição do agente da frustração que originalmente é a mãe. No entanto, não é preciso que o agente da frustração seja objetivamente distinguido para que tome seu lugar; basta que o encadeamento simbólico da presença-ausência seja articulado pela criança no registro do apelo. Uma vez que haja vocalização, um chamado, um apelo, este trará consigo a escansão simbólica pelo qual o agente se constitui.

Se, por um lado há o agente, por outro há o objeto real. Nessa segunda via, é o objeto que exerce domínio e é instituído também antes de ser notado como objeto, isto é, antes que haja uma distinção entre o 'eu' e o 'não-eu' ou entre o 'eu' e o 'outro' (*ibid.*). Trata-se do objeto cuja relação é direta, real, incluída na posição auto-erótica. No entanto, uma vez tenha-se articulado o apelo, o objeto real já está chancelado pela articulação simbólica. O que implica em dizer que objeto real de satisfação depende do agente simbólico e é apenas delimitado a partir dele. Em outras palavras, o objeto real se constitui a partir do campo das oposições simbólicas.

É, portanto, fundamental distinguir, através do par simbólico ausência-presença, o objeto introduzido pela mãe enquanto agente da frustração. Nesse contexto, vê-se porque é degradar a *Versagung* tomá-la enquanto uma gratificação, uma carência de necessidades biológicas ou instintuais. Lacan encontra nesse conceito freudiano a primeira experiência de simbolização, o momento em que a criança se engaja nos efeitos abertos pela cadeia simbólica a partir do acoplamento presença-ausência. Para o ser falante, nem mesmo o choro tem a ordem da necessidade como referência; o choro, o grito, se localiza em função da introdução da mãe em um campo simbólico (LACAN, 1956-7/1995, p.192).

## 2.2 - Segundo tempo da *Versagung*: o agente real e o objeto simbólico

Até então foi introduzido o primeiro movimento constituinte da frustração. No entanto, agora, a partir dessa diferenciação feita por Lacan entre o agente e o objeto nas relações do sujeito, surge a pergunta que nos levará ao cerne da problemática da *Versagung* e de suas consequências: “o que acontece se o agente simbólico, o termo essencial da relação da criança com o objeto real, a mãe como tal, não responde mais? Se ao apelo do sujeito, ela não responde mais?” (LACAN, 1956-7/1995, p.68).

Essa questão é fundamental para a *Versagung*, porém, não por sua facticidade ou como uma experiência vivenciada enquanto tal. Uma vez que se trata da ordem simbólica, o que está em jogo no par de alternância presença-ausência é a introdução da virtualidade simbólica da mãe não oferecer resposta ao apelo. Dessa maneira, no campo significativo, o que está em questão não é nem o plano instintivo das necessidades, nem uma referência ao objeto clamado, mas a exigência de amor passível de ser rejeitada, reduzida a nada. Essa é evidência do caráter fundamentalmente decepcionante da linguagem. Como nos aponta Lacan, “se o apelo é fundamental, fundador na ordem simbólica, é na medida em que aquilo que é chamado pode ser rejeitado”. É preciso, então, como já dito, considerar que “o apelo já é uma introdução, totalmente engajada na ordem simbólica, à palavra” (LACAN, 1956-7/1995, p. 186).

Assim, a partir do momento em que a frustração inscreve-se na virtualidade simbólica de uma não resposta da mãe ao apelo, a relação do sujeito com o objeto real abre-se para uma relação mais complexa. Com a recusa simbólica, ocorre uma crise, uma primeira virada: por presidir a relação simbólica e ser a função do qual depende o acesso ao objeto, o agente, isto é, a mãe, decai. E, nessa queda, a mãe deixa de ser um objeto exclusivamente simbólico para tornar-se um objeto real. Dessa maneira, o agente

– através de sua não-resposta, na resposta que dá a seu critério – ao invés de se diferenciar do objeto real enquanto uma função simbólica, torna-se uma potência real.

Correlativamente, há também uma mudança no status do objeto. O objeto que operava até então na simples conotação da presença-ausência, passa a estar marcado pela potência materna. No momento em que a mãe vira uma potência real – quando dela depende o acesso do sujeito ao objeto – os objetos em jogo na satisfação passam a depender do dom. A partir da possibilidade da recusa da mãe, os objetos da satisfação são marcados pelo valor da potência materna, a mãe como aquela que pode se dar ao luxo de não responder.

Em outras palavras, a posição se inverteu – a mãe se tornou real, e o objeto simbólico. O objeto vale como testemunho do dom oriundo da potência materna. O objeto tem, a partir daí, duas ordens de propriedade satisfatória, ele é duas vezes objeto possível de satisfação – como anteriormente ele satisfaz uma necessidade, mas também simboliza uma potência favorável (LACAN, 1956-7/1995, p. 69).

Nesse momento de virada da *Versagung*, a conotação presença e ausência faz da mãe uma potência capaz de recusar o dom e que detém os objetos que concernem à satisfação do sujeito. Objetos que, por serem dependentes dessa potência, tornam-se simbólicos. Dessa forma, a frustração incide sobre o objeto recusado justamente por aquela que poderia dá-lo. O que está em questão, portanto, é menos o objeto do que o amor de quem poderia oferecer o dom (LACAN, 1956-7/1995, p.101).

Se a mãe ocasionalmente oferece o dom à criança, é o amor dessa potência que emerge como mais importante – e o objeto da satisfação passa para o segundo plano, se desvanece. E caso o apelo não seja atendido, o objeto entra no campo da reivindicação, passa a ser objeto demandado, exigível por direito. É o que pode justificar o uso da palavra ‘frustração’, ou seja, quando o objeto entra no domínio da reivindicação, das exigências desenfreadas sem lei (LACAN, 1956-7/1995, p. 36). E o que faz com que,

mesmo que a mãe ofereça o dom, a demanda nunca seja passível de ser verdadeiramente atendida enquanto tal.

### **2.3 – Terceiro tempo da *Versagung*: a regressão pulsional**

O dom, por conseguinte, refere-se à frustração de amor e detém as consequências da cadeia significante para o sujeito. A entrada do dom na relação da criança com a mãe faz com que, a partir de então, o objeto pulsional seja considerado através da recusa do dom. Chegamos, portanto, ao ponto em que, na constituição do sujeito no campo do Outro, o objeto da satisfação sofre uma anulação na medida em que a onipotência materna o marca enquanto signo de amor. A partir de então, o objeto pulsional só pode ser concebido em relação a uma função simbolicamente definida. Esse é justamente o ponto no qual há uma segunda virada no tempo da *Versagung*. Como salienta Lacan (1956-7/1995, p. 178), cada vez em que houver uma frustração – que agora se tornou frustração de amor – esta será compensada por uma satisfação pulsional.

É nessa operação aberta pela *Versagung* que Lacan localiza a regressão pulsional: “é na medida em que a mãe falta à criança que a chama que esta se agarra ao seu seio, e que este seio se torna mais significativo que tudo”, afirma Lacan. “Enquanto o tem na boca e se satisfaz com ele”, se satisfaz com o seio, “por um lado a criança não pode ser separada da mãe, por outro lado isso a deixa alimentada, satisfeita. A satisfação da necessidade é aqui”, portanto, “a compensação da frustração do amor, e começa a se tornar, ao mesmo tempo, o seu alibi” (*ibid.*).

É quando o objeto se manifesta apenas como signo do dom, ou seja, “como nada em termos de objeto de satisfação” (LACAN, 1956-7/1995, p. 186), que esse “nada”

ganha lugar na ordem simbólica e o objeto sustenta a satisfação pulsional enquanto um substituto do dom demandado. Assim, a partir do momento em que a frustração faz com que um objeto real seja tomado em um movimento regressivo, qualquer objeto pode vir a se colocar em seu lugar, diz Lacan (*ibid.*).

A regressão, portanto, ocorre quando o objeto real e a atividade pulsional que o envolve, vem em substituição da recusa de amor que a instância simbólica presentifica:

Não quero dizer que não haja na criança, por ocasião desse jogo, uma satisfação atribuída ao que seria o puro ritmo vital. Digo que toda satisfação posta em causa na frustração advém sobre o fundo do caráter fundamentalmente decepcionante da ordem simbólica. A satisfação aqui não passa de um substituto, de uma compensação. A criança anula o que há de decepcionante no jogo simbólico na captura oral do objeto real de satisfação, no caso, o seio. O que a adormece nessa satisfação é justamente sua decepção, sua frustração, a recusa que, na ocasião, ela experimentou. (...) A criança aniquila, na satisfação, a insaciedade fundamental dessa relação. Ela adormece o jogo na captação oral. Sufoca aquilo que se origina da relação fundamentalmente simbólica (LACAN, 1956-7/1995, p. 180).

Dessa maneira, através do contato com o seio ou com outro objeto qualquer, a criança anula, apazigua sua decepção quanto à impossibilidade simbólica. Sem que nenhum objeto substitutivo jamais consiga, em seu movimento regressivo, preencher a falta que se situa na mãe (LACAN, 1956-7/1995, p. 180). Como já foi enfatizado, longe de ser a simples recusa de um objeto da satisfação, a frustração só se situa a partir do que Lacan chama de “a relação primitiva da criança com a mãe” (LACAN, 1956-7/1995, p. 184), ou seja, a partir da recusa do dom, o dom como símbolo do amor materno. A *Versagung* é, desse modo, tanto o ponto de partida para situar as relações primordiais da criança com a mãe, quanto a possibilidade de localizar o movimento regressivo da pulsão.

A regressão pulsional se insere, nesse contexto, como o movimento retroativo da pulsão em direção aos objetos pulsionais, isto é, no momento lógico em que a criança se depara com a virtualidade da recusa da mãe inscrita como uma potência simbólica.

Segundo Lacan, é isso o que faz “com que a uma frustração simbólica possa sempre suceder a regressão. Aquela abre a porta para esta” (1956-7/1995, p. 193).

### 3. O Complexo de Édipo

#### 3.1 - A relação entre o falo e a *Versagung*

Ao introduzir a questão do Complexo de Édipo, uma pergunta se coloca: ora, mas por qual razão tratar do Édipo se estamos falando da frustração, ou seja, uma operação que concerne às relações primárias entre a criança e sua mãe, que está referida aos primeiros períodos da vida e ligada aos traumas, fixações e impressões das experiências localizadas antes do Complexo de Édipo (LACAN, 1956-7/1995, p. 62)?

Quanto a esse questionamento, Lacan nos adverte que não é por ser uma operação situada em um tempo anterior ao Complexo de Édipo que a *Versagung* é exterior ao que se estabelece na relação edípica. Assim, é através da *Versagung* que se constituem as inflexões nas quais o conflito edipiano se inscreverá, sendo “o terreno preparatório, a base e o fundamento” do Édipo (*ibid.*). Nesse sentido, a frustração influencia tanto a intensidade do conflito edípico, como a maneira como se dará a saída do complexo. Por outro lado, a própria efetividade da *Versagung* depende do tempo posterior do Complexo de Édipo, na medida em que a *Versagung*, enquanto uma experiência que incide nos primeiros momentos da relação da criança com a mãe, está subordinada ao que ocorrerá no Complexo de Édipo.

Há, portanto, na *Versagung* uma temporalidade onde o termo *nachträglich*, que Lacan (1957-8/1999, p. 168) ressaltou na obra de Freud, ganha todo seu valor. É através do conflito edípico que o desdobramento simbólico incide potencialmente na frustração, ou seja, é com os desdobramentos do Complexo de Édipo que a mãe torna-se a potência

simbólica capaz de renunciar o apelo de amor. A articulação dos termos do Complexo de Édipo, por conseguinte, incide na relação da criança com a mãe muito precocemente. A regressão é talvez a noção que nos permite dizer como o Complexo de Édipo incide retrospectivamente na *Versagung*.

Nesse contexto, a recusa do dom é o que faz com que os objetos pulsionais sejam considerados como desde sempre marcados pelo campo simbólico. Assim é que a temporalidade demarcada por Lacan, na *Versagung*, porta a incidência retroativa da cadeia significante sobre o campo pulsional.

Como foi dito anteriormente, há um objeto real da pulsão, que está remetido ao objeto perdido de Freud, como algo que escapa às delimitações simbólicas e que, no entanto, só é capaz de delimitar-se a partir da ordem simbólica. Dito de outro modo, ao invés de ser tomado como parte de uma realidade instintual que estava lá antes do surgimento do significante, o objeto real da pulsão é o que necessita da lógica simbólica para se constituir retroativamente como perdido.

Assim, a regressão, isto é, a pulsão que se constitui em um sentido regressivo – no qual o objeto real da pulsão assume sua função como parte do objeto de amor – é o que surge como tendo sido desde sempre circunscrito a partir da função simbólica.

É por isso também que a frustração não é uma etapa, uma fase, nem propriamente uma experiência de uma infância primitiva. A frustração não passa de “um momento evanescente” (LACAN, 1956-7/1995, p.192, p. 100), uma realização que, devido ao seu caráter extraordinariamente instável, é por definição excluída pelo sujeito. Lacan (1956-7/1995, p. 61) não deixa de enfatizar, além disso, que a *Versagung* tem apenas uma importância lateral na obra de Freud, afirmando que seu interesse é apenas conceitual. A frustração é uma articulação daquilo que já aconteceu – e

aconteceu em um lampejo para logo se apagar e só tem importância por engendrar o que, retroativamente, terá sido o que ofereceu as bases do Complexo de Édipo.

A delicadeza do termo *Versagung*, portanto, está no fato de que a ausência virtualmente possível diante do apelo, não deixa de remeter-se à proibição que o pai realizará e que impedirá que a mãe faça do filho seu objeto de desejo. Impedimento que é, no entanto, a sustentação oferecida pelo pai à instância do falo, como objeto desejado pela mãe. Em outras palavras, o dom de amor vem do Outro como elemento de uma certa gratuidade; mas o que há por detrás desse primeiro Outro, ou seja, toda a cadeia simbólica que motiva esse dom, ainda é desapercibida. Se inicialmente há o encontro com a presença e ausência da mãe e o dom que surge de sua potência, é em um tempo posterior que o dom se revelará como algo mais complexo e que interessa a toda cadeia simbólica (LACAN, 1956-7/1995, p.101).

Ora, toda a cadeia da experiência só pode, literalmente, ser concebida colocando-se inicialmente o princípio de que nada se instaura como conflito propriamente analisável senão a partir do momento em que o sujeito entra numa ordem que é a ordem dos símbolos, ordem legal, ordem simbólica, cadeia simbólica, ordem da dívida simbólica. É unicamente a partir da entrada do sujeito numa ordem que preexiste a tudo o que lhe ocorre, acontecimentos, satisfações, decepções, que tudo a partir de que ele aborda sua experiência – a saber, aquilo a que chama seu vivido, essa coisa confusa que está ali antes – se ordena, se articula, assume seu sentido e pode ser analisado (LACAN, 1956-7/1995, p.102)<sup>28</sup>.

No tempo da *Versagung*, a presença simbólica do pai está ainda velada, presentificando sua incidência apenas na ausência da mãe. *Versagung* é a promessa do dom de amor que imaginariamente a criança reivindica à mãe, e, ao mesmo tempo, a retirada desse engajamento na medida em que a mãe pode não responder ao pedido de amor. Mas é apenas pela refração da função paterna na possibilidade da não-resposta da

---

<sup>28</sup> A citação é quase inteiramente pertencente ao texto do seminário tal como estabelecido por Jacques-Alain Miller, edição da Jorge Zahar Editor (LACAN, 1956-7/1995). No entanto, ao comparar essa passagem com a estenografia dessa lição do seminário (LACAN, 1956-7, aula de 9 de janeiro de 1957), constatamos um erro na edição brasileira, que foi devidamente corrigido ao transcrever a citação.

mãe que ocorre a articulação fundamental da *Versagung*. O dom de amor faz com que a criança seja precipitada na ordem simbólica, se engaje na existência da ordem simbólica sem saber o preço que pagará por isso.

Implicando um ciclo de trocas onde o sujeito está introduzido “tão primitivamente quanto se possam suportar” (LACAN, 1956-7/1995, p. 185), o dom é uma função simbólica que surge para além da relação objetal e que supõe uma “imensa circulação de dons” (*ibid.*). O dom supõe atrás de si toda a ordem de troca em que a criança ingressou inadvertidamente. Assim, a frustração introduz a satisfação pulsional em um movimento regressivo, sem que o sujeito saiba a dívida que contrai ao ingressar na ordem do dom (LACAN, 1956-7/1995, p.186).

### **3.2 – A articulação do falo em Freud**

A problemática da regressão, portanto, está intimamente ligada ao Complexo de Édipo. Nas primeiras linhas do artigo *A dissolução do Complexo de Édipo* (FREUD, 1924b/1996), Freud diz que o Édipo é o fenômeno central da infância e que, após sua dissolução, ele sucumbe à regressão, entrando no que se chama de período de latência. Ou seja, Freud nota que o movimento regressivo aberto pelo Édipo em sua dissolução tem efeitos sobre os estágios pulsionais anteriores. A partir dessa articulação, fica evidente que o movimento regressivo aberto pela potência materna não é sem relação com o que ocorre nos avatares do Complexo de Édipo. O problema, então, é sobre a relação entre os objetos pulsionais – no movimento regressivo onde se constituem – e a situação edípica.

No artigo *A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade* (FREUD, 1923b/1996, p. 157-8), Freud, ao discutir o que ele havia

introduzido nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905b/1996), diz que, até então, havia lhe parecido que o traço peculiar da sexualidade infantil estava no fato das organizações pré-genitais se encontrarem em uma espécie de defasagem em relação à sexualidade adulta, tal como definida pela primazia genital. E declara que o que está em questão “não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo” (FREUD, 1923b/1996, p. 158), afirmando ainda que essa “significação” [*Bedeutung*] desempenha um papel fundamental na sexualidade infantil.

Vale acrescentar que, nesse artigo, Freud afirma textualmente que o campo pulsional não se estrutura como um campo evolutivo em direção à harmonia genital a ser alcançada na vida adulta (*ibid.*). De modo que não é possível considerar que a pulsão segue em suas formas parciais até atingir um objeto total, o objeto pênis e a vagina, que então consolidaria o encontro entre os sexos.

Já na infância, diz Freud, o que está em questão é o falo como o objeto prevalente para ambos os sexos (*ibid.*), sendo esse o único objeto que está em questão, tanto para o homem como para a mulher, no que concerne a divisão sexual (LACAN, 1957-8/1999, p. 78, 81, 207). No entanto, como já declarado nos capítulos anteriores, o falo não é o pênis enquanto o órgão genital. O que se coloca, de saída, é como, no curso da pulsão, o falo apresenta-se, tanto para o menino quanto para a menina, como um objeto marcado pela falta. O que Freud afirma quanto ao falo é que muito rapidamente as crianças percebem que o pênis não é “uma possessão comum a todas as criaturas que a ela se assemelham” (FREUD, 1923b/1996, p. 159), dizendo com isso, de sua maneira, que não é o pênis o objeto que importa para o investimento pulsional, mas a presença e a falta do falo enquanto marcado pela castração.

### 3.3 - O primeiro tempo do Édipo

Abordaremos a situação edípica tal como Lacan a formulou em três tempos no seminário *As formações do inconsciente* (LACAN, 1957-8/1999). Esses três tempos não são cronológicos, estando, no entanto, articulados em uma certa sucessão lógica (*ibid.*, p. 205). Tal sucessão lógica ocorre, por sua vez, na medida em que suas etapas forem definidas como formas específicas da incidência da função paterna no circuito simbólico estabelecido entre a criança e a mãe. Ou seja, em cada uma das etapas do Édipo, a pergunta é se a função paterna incide desde o primeiro esboço de uma articulação simbólica entre a mãe e a criança, até a demolição do Complexo de Édipo.

Lacan introduz a relação edípica em *As formações do inconsciente* (1957-8/1999) apontando o impasse que há no Édipo, tanto para o menino quanto para a menina, tal como formulado por Freud. Esse impasse, para o menino, concerne à afirmação de Freud de que há no Complexo de Édipo uma faceta invertida, negativa, ou seja, de que, além da possibilidade ativa do menino vir a se colocar no lugar de seu pai e ter relações com a mãe, há a possibilidade dele querer assumir o lugar da mãe e ser amado pelo pai (FREUD, 1923a/1996, p. 45-6, LACAN, 1957-8/1999, p. 179).

Ambas as possibilidades de satisfação, no entanto, tornam-se insuportáveis com a incidência da castração, uma vez que a tendência masculina acarretaria em castração como punição e a feminina teria a castração como pré-condição (FREUD, 1924b/1996, p. 196). A solução para esse conflito, no entanto, é dada pela própria castração, que leva a criança a abandonar os investimentos objetais e substituí-los pela identificação com a autoridade do pai (FREUD, 1924b/1996, p. 195). Através dessa identificação, surge o núcleo do supereu, que “assume a severidade do pai e perpetua a proibição deste contra o incesto” (FREUD, 1924b/1996, p. 196, Cf. 1923a/1996, p. 46-7).

No entanto, no caso dos meninos, há um impasse na forma como Freud estabeleceu a saída do Complexo de Édipo. Por mais que amor e identificação sejam elementos diferentes, Freud aponta, em *A dissolução do Complexo de Édipo* (1924b/1996), que esses são termos absolutamente indissociáveis, ou seja, que é na medida em que o pai é amado que o sujeito se identifica com ele (FREUD, 1924b/1996, p. 196, LACAN 1957-8/1999, p. 179). O impasse do Édipo invertido, tal como aponta Lacan, reside no fato de que, na saída do Édipo, a identificação inclui o amor passivo do menino com o pai, o que acarreta o terror mais insuportável diante da castração.

Não é a mesma dificuldade que surge no caso das meninas, uma vez que elas não têm dificuldades de fazer preferir o pai em lugar da mãe como portador do falo. Por isso, Freud conclui que a função do complexo de castração é dissimétrica em relação aos sexos (FREUD, 1925c/1996, p. 285, LACAN, 1957-8/1999, p. 179).

No artigo *Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos* (1925c/1996), Freud examina como ocorre a saída do Édipo nas meninas. Nos aponta que, enquanto, no menino, a observação de que há seres que não são dotados de pênis só conota a incidência da castração posteriormente, a menina, ao contrário, “faz seu juízo e toma sua decisão em um instante. Ela o viu, sabe que não tem e quer tê-lo” (FREUD, 1925c/1996, p. 281). Ou seja, a menina, ao notar que não detém o órgão sexual masculino, se defronta imediatamente com as dificuldades da castração e decide querer possuir o falo, consolidando, então, o que Freud chama de inveja do pênis [*Penisneid*] (FREUD, 1925c/1996, p. 280).

Como a menina não tem dificuldades em preterir a mãe em relação ao pai como portador do falo, a saída do Édipo, nesse caso, é facilitada. A dificuldade, ao contrário, está na entrada no complexo, já que é pela via do *Penisneid* que a menina o faz (LACAN, 1957-8/1999, p. 286). Por conseguinte, se na saída do Édipo não há

problemas para a menina em voltar-se ao pai, o paradoxo é como ela entra no complexo pela decepção de que nem ela nem a mãe são providas do falo. O que faz a menina acatar o fato de que jamais possuirá o falo e se voltar ao pai, ou seja, porque a relação edípica se inicia se “sempre lhe fica um pequeno amargo na boca, ao qual se dá o nome de *Penisneid*?” (LACAN, 1957-8/1999, p. 179)?

Ao cernir o Édipo invertido e o *Penisneid* como impasses do Complexo de Édipo, Lacan localiza os movimentos do primeiro tempo do Complexo de Édipo nos termos das relações primordiais entre a criança e a mãe. Até então, ao tratar dessa primeira simbolização, marcamos a importância da constituição simbólica do par presença-ausência da mãe e do objeto real que pode, ou não, ser oferecido à criança. Agora chegou o momento de sermos mais precisos e dizer que, nesse primeiro tempo da dialética do sujeito no Outro, a criança não depende propriamente da mãe, nem do objeto que a mãe pode trazer consigo. É do desejo da mãe, como aquele que pode ou não estar presente, que a criança depende. Não se trata, portanto, de uma vontade de receber atenção, de ter contato, de querer a presença da mãe, nem da obtenção do objeto que a mãe traz consigo. Trata-se da apetência do desejo da mãe. A relação da criança é com o desejo da mãe, é um desejo de desejo, diz Lacan (1957-8/1999, p. 205).

É nos primeiros desdobramentos da cadeia de oposições simbólicas que se abre a questão sobre o significado das idas e vindas da mãe. Instala-se de maneira concreta, como diz Lacan (1957-8/1999, p. 188), confusa e virtual, que há na mãe o desejo de alguma outra coisa que não é satisfazer o desejo da criança. Uma vez que a mãe aparece e volta, surge a pergunta sobre o que é que ela deseja de Outro, o que deseja de diferente. Trata-se, então, de saber como o desejo da criança vai de encontro ao desejo da mãe, de como a criança atinge algo em relação ao desejo de Outra coisa da mãe.

Não há outra maneira da criança prosseguir nesse desejo de desejo senão surgindo no lugar do desejo da mãe, colocando-se no lugar do objeto de seu desejo. Esse objeto, Lacan (1957-8/1999, p. 189) postula que é o falo enquanto o eixo de toda dialética subjetiva instaurada entre a criança e a mãe.

Por isso, a pergunta é sobre o desejo dessa mulher que surge para desaparecer, é sobre o significado de suas saídas. “O que quer essa mulher aí? Eu bem gostaria que fosse a mim que ela quer, mas está claro que não é só a mim que ela quer. Há outra coisa que mexe com ela”, afirma Lacan, e isso é um “*x*, o significado. E o significado das idas e vindas da mãe é o falo” (LACAN, 1957-8/1999, p. 181). O falo surge nesse lugar Outro constituído como um enigma, um ‘*x*’, uma pergunta sobre significado do desejo da mãe. E esse lugar, como Lacan aponta ao escrever ‘Outro’ com letra maiúscula, é simbólico. O falo, no entanto, nesse lugar ‘*x*’, é captado pela criança de forma imaginária, de maneira que, a partir de então, resta à criança colocar-se no lugar do falo para então ser o objeto de desejo da mãe. A criança se identifica então, “com esse algo diferente que ela vai procurar ser, ou seja, o objeto satisfatório para a mãe” (LACAN, 1957-8/1999, p. 197).

O falo, nessa etapa do Édipo, é o lugar em que a criança imaginariamente se identifica, em consequência da abertura simbólica propiciada pelo par presença-ausência. Contudo, ao colocar-se no lugar do falo, a criança passa a estar desprovida de qualquer outra coisa que não o desejo do Outro. Revela-se radicalmente dependente do desejo da mãe, reduzida a ser o objeto de seu desejo e nada mais.

Completamente submissa ao capricho da mãe, a sua boa ou má vontade, inteiramente *assujeitada*, como afirma Lacan (1957-8/1999, p. 194), ao desejo materno, se instala a faceta insuportável da relação da criança com a mãe. É o *assujeitamento* da criança em relação ao desejo da mãe que só pode acabar em angústia, uma vez que, sem

uma mediação entre seu lugar e o lugar da mãe, a criança está inteiramente subjugada ao poder absoluto de uma mãe caprichosa.

Esse primeiro instante do Édipo tem uma íntima relação com o tempo anterior onde a *Versagung* foi situada, ou melhor, esse primeira etapa do Édipo incide retroativamente sobre a *Versagung*. Quando trouxemos a dialética da frustração, no entanto, elidimos uma importante consequência do movimento regressivo aos objetos da pulsão, justamente por ele só poder ser compreendido com a introdução do falo nas relações entre a criança e mãe. Desse modo, destacamos que, no momento da *Versagung* em que ocorre a passagem da mãe ao estatuto de uma potência real, isto é, o momento em que a mãe se constitui como aquela de quem o sujeito depende profundamente, ocorre uma inversão chamada por Lacan de “a dialética subjetiva do engodo” (LACAN, 1956-7/1995, p. 198).

Na frustração, conseqüentemente, diante da potência real em que a mãe se tornou, o movimento regressivo aos objetos da pulsão não é devidamente considerado se não ponderarmos o papel prevalente do falo na relação pré-edipiana. Pois, junto com a recusa do objeto de dom, o momento em que o simbólico revela-se decepcionante, a criança supõe que há na mãe um desejo que deve ser satisfeito. O que é dizer que a criança descobre uma falta nessa mãe potente. A questão, por conseguinte, é de que forma a criança poderá dar ela mesma um estatuto a esse objeto faltoso.

Se algo falta a essa mãe capaz de frustrar a demanda de amor, a criança então se engaja na via de fazer de si mesma o objeto dessa falta (LACAN, 1956-7/1995, p. 198). Aí novamente se encontra o caminho da regressão aos objetos, pois é através dele que a criança oferece a si mesma como objeto da falta. Como salienta Lacan, se a criança não

pode saciar o desejo materno, então tenta tapeá-lo, enganá-lo<sup>29</sup> (LACAN, 1956-7/1995, p. 230).

A dialética subjetiva do engodo é, portanto, o momento em que a criança que se vê dependente da falta introduzida pela recusa do dom, inverte o seu domínio, e traz essa falta para ela mesma através da regressão pulsional. A saturação substitutiva dos objetos é o que está em jogo, por exemplo, na anorexia mental, quando a criança come esse ‘nada’ que descobre ser fundamental para a mãe. A anorexia, afirma Lacan, não é um não comer, mas um comer ‘nada’, não é a negação de uma atividade, mas uma negação ativa. E “esta ausência saboreada como tal”, a criança “a emprega diante daquilo que tem a sua frente, a saber, a mãe de quem depende” (LACAN, 1956-7/1995, p. 188).

Há, portanto, na regressão, uma inversão dialética da atividade oral, pois se a criança dependia da mãe para ter o seio, agora, “graças a esse nada, ela faz a mãe depender dela” (*ibid.*). De modo que o único poder do sujeito frente à onipotência materna é dizer “não” por meio desse objeto que surge sob o signo do nada, da falta. É no nível do objeto simbolicamente anulado que a criança põe em xeque a sua dependência, precisamente alimentando-se de nada. “É aí que ela inverte a sua relação de dependência”, diz Lacan, “fazendo-se, por esse meio, o mestre da impotência ávida de fazê-la viver” (LACAN, 1956-7/1995, p. 190). A partir de então, é a figura onipotente que está à mercê dos caprichos da criança.

É óbvio que não é preciso que, no movimento regressivo, a criança chegue de fato a se tornar anoréxica. Basta que ela passe a tomar o objeto como nada a partir da

---

<sup>29</sup> Como poderá ser visto no último capítulo dessa tese, a regressão é correlata da operação que Lacan (1964/1998, p. 202-3) chamará, no contexto do seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, de separação (1964/1998, p. 202-3). Trata-se, no caso da separação, de como a criança responde à falta percebida no Outro, como desejo da mãe, com a falta antecedente de seu próprio desaparecimento.

dimensão do negativismo. Lacan afirma (1956-7/1995, p. 190), inclusive, que as outras atividades pulsionais serão posteriormente apreendidas do mesmo modo no curso do encadeamento da pulsão<sup>30</sup>.

A regressão é, então, uma forma de apaziguamento que a criança encontra diante da ferocidade da onipotência materna, o que traz uma certa estabilidade na relação da mãe e da criança. No entanto, isso dura muito pouco. A criança não pode levar adiante por muito tempo a satisfação em jogo nesse “paraíso do engodo” (LACAN, 1956-7/1995, p. 232). Pois essa inversão, não deixa de ser a operação de colocar-se no lugar do objeto de desejo da mãe, de captar o desejo da mãe ao ocupar o lugar do falo imaginário. Ou seja, instalar a satisfação oral no movimento regressivo não torna a mãe menos potente. Ao contrário, reforça a sua potência justamente na medida em que a criança coloca-se como respondendo no lugar do falo, o objeto faltante do desejo da mãe.

Se a criança oferece à mãe o objeto pulsional no lugar do falo, enquanto objeto faltante, esse jogo de tapeação se revela o que é: uma armadilha. A criança é pega em seu próprio jogo, vira presa do que ocorre no campo do Outro. É confrontada com a imagem do falo e a hiância viva que este porta no campo simbólico. Dito de outro modo, querendo dominar o jogo ao reconduzir a falta para o nível oral, é aí mesmo que a criança alimenta o desejo da mãe, tornando a mãe mais potente ainda. A partir de então, o que a criança vai encontrar na mãe é uma boca escancarada, pronta para devorá-la.

Se, no estágio pré-edípico, a criança agarra o seio ou o nega, ambas as possibilidades se tornarão, com o movimento retroativo do Complexo de Édipo, a

---

<sup>30</sup> Mostramos o primeiro objeto da constituição pulsional apenas para delimitar como o movimento regressivo aos objetos comporta uma certa inversão do domínio da falta entre o sujeito e o Outro. No capítulo V retomaremos os demais objetos que compõem o circuito pulsional.

tentativa de ocupar o lugar do falo para a mãe. Como já salientado, uma vez que falo incide muito precocemente na organização pulsional, a regressão é indissociável do que ocorre na dinâmica do Complexo de Édipo. O falo surge como um elemento exterior que incide com toda violência na etapa oral, remanejando retroativamente o que estava em questão na satisfação obtida. Ou seja, em um primeiro momento, a satisfação pulsional surge regressivamente por uma espécie de saturação simbólica, quando a mãe se transforma no objeto real que decide se atenderá ou não o apelo. No entanto, na medida em que a satisfação pulsional é marcada pelo valor fálico, novamente há uma saturação simbólica e a mãe passa a ser aquela potência capaz de tudo, inclusive devorá-la. Desse modo, se a regressão funcionou, durante um momento evanescente, para produzir satisfação através da colocação do objeto no lugar de falta, esse objeto, com a incidência retroativa do falo em seu nível, volta mais uma vez a produzir uma saturação simbólica.

De todo modo, a relação entre o lugar do falo no Complexo de Édipo e a satisfação pulsional é algo muito paradoxal de ser concebido em etapas. Pois o que se produz enquanto satisfação em um nível pulsional acaba sempre por se complexificar com a incidência que o falo terá em um nível posterior. Entretanto, esse tempo posterior, a rigor, ele ainda não foi atingido e só passará a existir com o impasse aberto no campo da satisfação pulsional. É quando a saturação simbólica emperra a satisfação pulsional que se precipita o salto para a etapa seguinte (LACAN, 1956-7/1995, p. 231). Dessa maneira, como diz Lacan, na relação da criança com a mãe, “trata-se sempre de apreender aquilo que, intervindo do exterior em cada etapa, remaneja retroativamente o que foi iniciado na etapa anterior” (LACAN 1956-7/1995, p. 204).

### 3.4 - O segundo tempo do Édipo

No primeiro tempo do Édipo, portanto, o sujeito identifica-se especularmente com o falo enquanto o objeto de desejo da mãe. A criança entra no jogo sem saber que a primazia do falo faz parte de uma cadeia simbólica articulada para além dela. Em outras palavras, o par presença-ausência implica toda uma ordem simbólica da qual a mãe depende, na medida em que o falo é instalado como objeto de seu desejo, e ao qual a criança ainda não tem acesso.

Nesse contexto, se a criança vai de encontro ao objeto de desejo da mãe, esse objeto se encontra imensamente mais elaborado do lado da mãe, sendo possibilitado por algo que a criança nem supõe existir, o discurso do pai. Nessa primeira etapa, a instância paterna surge de uma forma velada, implícita nas idas e voltas da mãe, de modo que sua função só será apreendida pela criança sob a forma do falo imaginário.

Já o eixo do segundo tempo do Édipo é o momento em que o pai se faz pressentir como proibidor (LACAN, 1957-8/1999, p. 209). Sua presença já não é sentida como inteiramente velada, porém, afirma-se como a instância instauradora da lei que surge mediada pela palavra da mãe. Ou seja, nesse segundo tempo, o sujeito é desligado de sua identificação com o falo e atrelado ao aparecimento da lei. A mãe, então, aparece remetida a uma lei, ao fato de que o objeto de seu desejo é soberanamente possuído por um Outro. Aquele que se coloca no lugar desse Outro é o pai, mas não enquanto o homem que forma um casal com a mãe. A relação da mãe é com a palavra do pai (LACAN 1957-8/1999, p. 199). O que quer dizer que aquilo que o pai diz não é sem consequências junto à mãe, o que ele diz não é igual a nada. É quando a palavra do pai serve de lei para a mãe (LACAN, 1957-8/1999, p. 197).

A função do pai entra no Édipo, portanto, mediado pela palavra da mãe. É uma proibição, um ‘não’ que se articula na palavra da mãe. Esse não proibidor, ressalta Lacan, não é uma proibição para o filho, não é um **Não deitarás com sua mãe**. Mas algo que, incidindo na palavra da mãe, interdita a própria mãe com um **Não reintegrarás o seu produto** (LACAN, 1957-8/1999, p. 209). Nesse sentido, a intervenção do pai aparece como a proibição de que o sujeito seja avassalado de maneira tão pungente pela onipotência materna. O problema que a falta do falo gerou para a criança, ao colocá-la como objeto de desejo da mãe, é retirado das mãos do sujeito para ser resolvido alhures, como em um tribunal superior (LACAN, 1956-7/1995, p. 233, 1957-8/1999, p. 198). É na medida em que o objeto de desejo da mãe é tomado pela proibição paterna, que o problema não se fecha em torno da criança e que esta está livre de ocupar o insuportável lugar de ser o objeto do desejo de sua mãe.

#### **3.4.1 – A castração, a frustração e a privação**

Lacan (1957-8/1999, p. 210) afirma que a segunda etapa do Édipo constitui o âmago do momento privativo do complexo. Nesse contexto, há uma íntima relação entre a privação e a castração e só é possível, por exemplo, dizer que a mulher é privada do pênis – uma vez que o campo simbólico já marcou o real com o sinal da falta – porque houve a simbolização do objeto no real.

O real da privação deve, portanto, ser considerado a partir do que o campo simbólico introduz como falta. Por conseguinte, “indicar que uma coisa não está ali é supor sua presença possível, isto é, introduzir no real, para recobri-lo e perfurá-lo, a simples ordem simbólica” (LACAN, 1956-7/1995, p. 224). No entanto, uma vez que se está no registro simbólico, já não é o pênis o que importa, mas o falo enquanto objeto

situado a partir da demarcação simbólica de uma falta. O que implica em dizer que não só a mulher está privada do falo no real, mas também o homem.

O que Freud (1924/1996, p. 195, 1925a/1996, p. 281) enfatiza na experiência dos meninos e meninas, ou seja, a observação de que há seres que possuem e outros que não possuem o pênis, só pode ser lida através da noção de privação. Com a ressalva de que o objeto que falta no real se situa a partir dos encadeamentos simbólicos. A falta na privação é real, postula Lacan (1956-7/1995, p. 224, 1957-8/1999, p. 178), enquanto seu objeto só é capaz de ser considerado a partir do plano simbólico.

A privação é real, é um furo real que se situa na medida em que seu objeto seja tomado no plano simbólico. É pela falta simbólica de objeto que se afirma um furo real, que se pode constatar que algo não está no lugar em que deveria. A privação, portanto, é real, seu objeto é o falo simbólico e seu agente imaginário. O que quer dizer que o pai terrível que ameaça cortar o pênis do menino só pode ser concebido imaginariamente no registro em que ele, enquanto agente, proíbe a mãe.

Já castração, por sua vez, não incide na neurose como um ato real. Ninguém precisa de fato perder seus órgãos genitais para ser introduzido na castração (LACAN, 1957-8/1999, p. 175). A castração é simbólica, ou seja, tem no campo significativo o ato que a instaura. No entanto, o objeto da castração não está no registro simbólico. O objeto da castração é o falo enquanto objeto imaginário, tal como apreendido pela criança que está remetida ao objeto de desejo da mãe. Quando se considera o objeto no registro imaginário, conseqüentemente, se está no nível da castração.

Lacan, no Seminário *A relação de objeto* [Figura 3.1 (1956-7/1995, p. 220)], distribui essas considerações em um quadro de três patamares, onde distingue a castração, a privação e a frustração, e situa, em cada um deles, o que concerne ao agente, à falta de objeto e ao objeto:

<b>AGENTE</b>	<b>FALTA DE OBJETO</b>	<b>OBJETO</b>
<b>Pai real</b>	<b>Castração</b>	<b>imaginário</b>
<b>Mãe simbólica</b>	<b>Frustração</b>	<b>real</b>
<b>Pai imaginário</b>	<b>Privação</b>	<b>simbólico</b>

Figura 3.1

A castração, como o quadro aponta (Figura 3.1), é a intervenção de um pai real e concerne a um objeto imaginário. A castração deve ser tomada, portanto, como um ato simbólico de um agente situado no real, cujos desdobramentos imaginários atingem o campo do objeto. A sentença ameaçadora de que o pênis será cortado caso o garoto não se comporte, através do que Freud (Cf. 1924b/1996, p.195-6) afirmava a incidência da castração e do qual o sujeito efetivamente sente-se acuado, concerne apenas ao objeto situado no plano da imagem.

Já no nível da frustração, o que está em questão é a constituição da mãe simbólica como agente que incide sobre o objeto real de satisfação. Lacan (1957-8/1999, p. 178) também aborda esse nível colocando no lugar do agente a função do pai simbólico, aquele é que detentor de um direito e que proíbe a mãe enquanto um objeto seu. Nesse caso, como se vê, a mãe é o objeto real do qual o pai frustra o filho. Mas o que Lacan chama de objeto real, de toda maneira, é o falo assumido enquanto falta, seja pela vertente dos objetos pulsionais, seja pela via da mãe cujo desejo está remetido ao pai.

O objeto real da frustração é aquele do qual não somente o sujeito é privado, mas que ninguém é capaz de obtê-lo, pelo simples fato de que ele não existe e somente é cernido como falta através dos desdobramentos simbólicos. A frustração, dessa forma, é

o registro imaginário da reivindicação, onde o sujeito exige que um dano imaginário lhe seja reparado quando, na verdade, o real de tal objeto implica que o sujeito nenhum detém o falo, e que a própria possibilidade desse objeto ser percebido como falta só se realiza pela mediação de um agente simbólico.

No terceiro nível, o da privação, o pai é aquele com quem o sujeito se identifica na saída do Édipo. Tanto a menina quanto o menino sairão do Édipo, se tudo correr bem, privados no real de um objeto simbólico (LACAN, 1957-8/1999, p. 179). É preciso, portanto, que a privação se constitua como uma falta real, um furo real que só se situa caso o objeto seja introduzido como simbólico, isto é, enquanto marcado pela falta simbólica.

### **3.5 - Terceiro tempo do Édipo**

Dissemos que, no segundo tempo do Édipo, o discurso do pai toma lugar na palavra da mãe e nele coloca-se como privador. Lacan chama esse tempo de “ponto nodal” da relação edípica, visto que nele se coloca para o sujeito “a questão de aceitar, de registrar, de simbolizar” a simbolização exigida no real de toda privação (1957-8/1999, p. 191). Dessa maneira, o sujeito dá ou não significação à privação da qual a mãe é objeto, aceita ou não o pai enquanto aquele que está por detrás da mãe, privando o acesso ao objeto de seu desejo. Para Lacan (1957-8/1999, p. 191), nessa etapa o sujeito é colocado na posição de escolher entre ser ou não ser o falo, com todas as consequências que isso engendra<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Nesse ponto, talvez, o Complexo de Édipo esteja em suspensão, uma vez que nessa “escolha” da criança está em jogo não apenas a saída do Édipo como a própria existência do complexo. Lacan (1957-8/1999, p. 188) chega a afirmar que é no modo em que a criança mantém sua identificação com o falo que sua posição se revelará como neurótica, psicótica ou perversa. Não aprofundaremos essa questão na tese

O que está em questão, portanto, é a substituição do falo como objeto imaginário pelo falo enquanto objeto simbólico, onde a ordem simbólica mostra-se fundadora do falo imaginário. É desse modo que a privação efetua-se enquanto real, quando o pai priva a mãe daquilo que ela jamais teve – mas que efetivamente passou a não ter no momento em que o pai interveio com ‘não’ privador e elevou o falo ao nível do objeto simbólico. No entanto, como se pode observar no quadro (Figura 3.1), apenas o objeto é simbólico. O pai, enquanto agente da privação, está no nível imaginário. Na privação, a fala do pai incide efetivamente na palavra da mãe, no entanto, nesse nível, o pai apenas se apresenta de maneira imaginária.

No terceiro tempo do Édipo, ocorre a saída desse complexo. O terceiro tempo é aquele em que a identificação com o pai, enquanto agente da privação, propicia o declínio do Édipo. Agora o pai já não depende da palavra da mãe para desempenhar seu papel, aparecendo em seu próprio discurso (LACAN, 1957-8/1999, p. 212). O pai surge como aquele que detém o falo. Intervém como real, potente, e ainda dá provas disso (LACAN, 1957-8/1999, p. 200-1). O pai intervém, portanto, tendo o falo como o objeto desejado pela mãe: “o pai pode dar à mãe o que ela deseja, e pode dar porque o possui. Aqui intervém, portanto, a existência da potência no sentido genital da palavra – digamos que é um pai potente” (LACAN, 1957-8/1999, p. 200).

Na medida em que o pai situa-se enquanto privador, sua função é a de um agente imaginário. É o pai onipotente da privação, que incide no objeto de desejo da mãe como proibidor. Nesse ponto é que Lacan situa o impasse da saída do Édipo, tal como formulado por Freud. Pois, se o declínio do Édipo se restringir à identificação com o pai imaginário da frustração, não haverá saída para a dialética entre o sujeito e o Outro. O

---

porque isso nos desviaria do assunto que nos interessa, que é localizar, no movimento regressivo da pulsão, a dimensão da falta e da perda.

que restará é um embate imaginário, “ou ele ou eu”, “par ou impar”, diz Lacan (1956-7/1995, p. 211), sem haver resolução para esse jogo.

Na privação a criança defronta-se com uma figura cruel diante do qual é tudo ou nada, onde o sujeito é sempre colocado no plano de uma insuficiência imaginária. A rivalidade com o pai, a agressividade, é o tom típico da relação onde ‘ou eu ou o outro’ se revela a mola fundamental. Esse pai assustador, no entanto, não tem necessariamente a ver com o pai real e com a identificação através da qual o sujeito tem acesso à saída do Édipo (LACAN, 1956-7/1995, p. 225).

A ameaça de castração e o *Penisneid*, portanto, acarretam um impasse para o Édipo apenas se o pai for reduzido à figura malvada da privação. Não obstante, uma vez que, no terceiro momento do Édipo, o pai deve sustentar o que foi prometido desde as relações primeiras da criança com a mãe, ou seja, que ele efetivamente detém o objeto de desejo da mãe, de maneira alguma a função paterna é apenas proibidora e privadora. Fundamentalmente, o pai é também permissivo e doador (LACAN, 1957-8/1999, p. 213). Ou seja, é a função paterna que permite ao sujeito entrar no campo simbólico como desejante.

É através desse pai que oferece as condições para o advento do desejo que a criança decai do exercício das funções sexuais precocemente despertadas e entra no período de latência, detendo consigo a possibilidade de, no futuro, servir-se do objeto fálico. O menino, portanto, poderá se servir do falo na medida em que reconheça não tê-lo, “não ter realmente aquilo que tem, no caso do menino, e aquilo que não tem no caso da menina” (LACAN, 1957-8/1999, p. 179).

Não é que o menino se valerá imediatamente de seu pequeno órgão, mas, de acordo com o que ocorreu durante o Édipo, ele terá as condições para futuramente se exercer no campo do desejo, “já está com os títulos de propriedade no bolso, com a

coisa guardada, e, quando chegar o momento, se tudo correr bem”, coloca Lacan, “se o gato não comê-lo, no momento da puberdade, ele terá seu pênis prontinho, junto com seu certificado – *Aí está papai que no momento certo o conferiu a mim*” (LACAN, 1957-8/1999, p. 176, grifos do texto estabelecido). Dito de outro modo, no momento oportuno, o menino terá as condições de se servir do objeto fálico.

Para se utilizar do título de propriedade do falo em um tempo posterior, para que a menino possa ter o falo, tal como seu pai, é preciso que tenha se deparado com o fato de que ele não tem o falo. O homem só pode valer-se da posse do falo com a condição de que tenha realizado que não se pode ter esse objeto (LACAN, 1957-8/1999, p. 193).

Já quanto à menina, não se trata de ter o falo, mas de participar simbolicamente do falo a título de ausência. É na medida em que a menina não tem o falo que ela poderá tê-lo no plano simbólico, ou seja, é por ela entrar nessa dialética de ter ou não ter o falo que ela toma lugar na divisão sexual (LACAN, 1956-7/1995, p. 155-6). É o que Freud (1925c/1996, p. 281) afirma quando diz que é pela castração que a menina ingressa no Édipo, ou seja, que é a partir do instante que ela não tem o falo, que não o tem simbolicamente, que ela poderá ter algum acesso a sua dimensão.

O que está em questão para a mulher, portanto, é entrar em uma certa dialética de troca, colocando a si mesma como um elemento do intercâmbio simbólico (LACAN, 1957-8/1999, p. 193) e aceitando se colocar no lugar de objeto do desejo para um homem. A partir de então, na menina, o falo poderá deslizar do imaginário para o real, ou seja, do objeto fálico imaginário para a fixação no pai como portador do pênis real (FREUD 1925c/1996, p. 284, 1956-7/1995, p. 207). Será, então, apenas preciso que a menina aguarde a puberdade para consentir ser possuída por um homem, que surgirá no lugar de sua relação com o pai.

#### 4. A metáfora paterna

Com os tempos do Complexo de Édipo, tal como foram articulados por Lacan nos anos de 1957-8 (1957-8/1999), nota-se que tanto a imagem do falo quanto a sua falta real se situam a partir do encadeamento simbólico. Isso significa que toda a história que Freud conseguiu tecer para afirmar a constituição do sujeito, ou seja, uma tríade onde há uma luta para possuir o que é do outro e um temor de que o pai castigue todo desejo proibido, é uma apreensão imaginária do Complexo de Édipo. E também implica que, os dois momentos tão bem situados por Freud (1923b/1996, p. 159, 1925c/1996, p. 281) – aquele em que a menina vê que ela não tem o falo e decide que o quer, e a ameaça de castração retroagindo para o menino em todas as vezes que ele viu a ausência do órgão nas meninas –, reportam-se a uma privação real, uma perda de objeto que está dada de saída, mas que depende de toda a articulação simbólica do Édipo para se colocar.

A maneira que Freud (1913b/1996, Cf. LACAN, 1956-7/1995, p. 225) encontrou para falar da função paterna foi através da construção mítica do pai da horda, o pai terrível que acabou sendo morto pelos filhos para que sua lei se fizesse ainda mais viva. No seminário *A relação de objeto* Lacan afirma que a pergunta formulada por Freud durante a sua vida e obra foi “*O que é ser um pai?*” (LACAN, 1956-7/1995, p. 209); e que Freud só pôde responder a isso sob a forma de um crime imaginário através do qual a interdição teria lugar na neurose. Esse foi o ponto de partida de Freud, a questão que lhe orientou em sua pesquisa e que de maneira alguma deixou de ser fecunda.

No entanto, ao abordar a questão do pai através do significante, Lacan complexifica a pergunta de Freud: ‘**o que é um pai?**’ (*ibid.*), ou seja, ‘**o que é um pai simbólico?**’ De toda maneira, “formular a questão o que é um pai? É algo diverso de ser

um pai, aceder à posição paterna” (*ibid.*). O acesso à posição paterna, diz Lacan, é uma busca acerca da qual “não é impensável dizer que, finalmente, ninguém jamais o foi por completo” (*ibid.*). Resta então a suposição de que existe algum lugar alguém que possa assegurar o que é ser o pai e isso, como mostrou Freud, é fundamental para todo o avanço da dialética edípiana.

O que ocorre no cerne do Édipo, deste modo, não se restringe ao objeto imaginário da castração, à frustração imaginária, nem ao pai imaginário da privação. É somente com a noção de significante e o uso que Lacan faz dela que é possível distinguir o que ocorre na relação edípica como imaginário, simbólico e real. Se há impasses na explicação de Freud – quanto à saída do menino do Complexo de Édipo e da entrada da menina no Édipo – é porque Freud não teve o instrumental necessário que Lacan encontrou na linguística saussuriana.

É através da noção de significante, portanto, pelas operações que ocorrem na linguagem e que são remetidas aos mecanismos que Freud situou no inconsciente, que Lacan estabelece, por exemplo, o lugar do pai no Complexo de Édipo. Para Lacan (1957-8/1999, p. 152), o que confere autoridade à lei, o que autoriza o texto da lei edípica é o que ele chama de o Nome-do-pai, isto é, o pai simbólico.

O Nome-do-pai é o que no “Outro como sede da lei, representa o Outro”, formula Lacan, “é o Outro no Outro”. Se há lei no campo simbólico, é por haver o Nome-do-Pai enquanto o significante que funda a lei, a articulação de uma certa ordem no campo significante. Como diz Lacan, “o Nome-do-Pai é o significante que significa que, no interior desse significante, o significante existe” (LACAN, 1957-8/1999, p. 152). O Nome-do-Pai é o pai morto do mito edípico, ou seja, o pai como símbolo, aquele que Freud teve a necessidade de abordar sob a forma da história do assassinato do pai da horda.

Diante da pergunta ‘**o que é um pai simbólico?**’, Lacan propõe a seguinte resposta: “o pai é uma metáfora” (LACAN, 1957-8/1999, p. 180). Considerado a metáfora, a partir da definição de que a metáfora é um significante que vem no lugar de outro significante, Lacan (1957/1998, p. 519) afirma que esse é o pai do Complexo de Édipo, aquele que substituiu um outro significante. “Nisso está o pilar, o pilar essencial, o pilar único da intervenção do pai no Complexo de Édipo” (*ibid*). Ou seja, o significante paterno, o Nome-do-Pai, é um significante que surge substituindo o primeiro significante da simbolização, o significante materno, aquele que foi marcado pelo acoplamento presença-ausência. Seguindo a fórmula da metáfora, Lacan propõe o seguinte esquema [Figura 3.2 – (LACAN, 1957-8/1999, p. 180)].

$$\frac{\text{Pai}}{\text{Mãe}} \cdot \frac{\text{Mãe}}{x}$$

**Figura 3.2**

Como nos indica a fórmula da metáfora, tal como articulada por Lacan, o significado das idas e vindas da mãe é o enigma, o ‘*x*’ que mencionamos acima, é o falo. É sobre o falo imaginário como objeto de desejo da mãe que incide a metáfora paterna. O significante intermediário ‘Mãe’ cai, e o significante ‘Pai’ se apodera metaforicamente do ‘*x*’, o objeto de desejo da mãe que, desta forma, apresenta-se como o falo (LACAN, 1957-8/1999, p. 181). A intervenção, a substituição de um significante por outro, ou seja, o Nome-do-Pai como a substituição do significante do pai no lugar da mãe, é a realização da metáfora paterna. A privação real do falo é instituída, portanto, uma vez que a metáfora paterna tenha sido realizada.

É interessante observar que, concomitante à operação da substituição metafórica operada pelo Nome-do-Pai, nada impede que o objeto fálico continue a incidir na neurose como objeto da frustração. Ainda que o sujeito se engaje no eixo da significação simbólica, que o pai lhe dê as condições de se servir do falo a partir da castração, ficam no caminho da estruturação pulsional a interposição imaginária da criança em relação ao deslizamento do objeto fálico (LACAN, 1956-7/1995, p. 123). Na verdade, uma vez que o desejo do sujeito esteja submetido à lei do significante paterno, não é de outro lugar que o objeto fálico exerce um fascínio imaginário para o sujeito. A partir da metáfora paterna, e só em relação a ela, é que se sustentam simbolicamente tanto a rivalidade fraterna com o pai, a agressividade em relação ao agente da privação, como a fixação no objeto fálico enquanto objeto de desejo da mãe (LACAN, 1956-7/1995, p. 211).

A possibilidade do falo ser tomado pelo registro imaginário, no entanto, está relacionada à maneira como esse objeto constitui-se no movimento metonímico da cadeia significante. Paralelo ao mecanismo da metáfora, o falo é o objeto que circula por toda parte da cadeia significante, em sua relação com o significado, isto é, como em um jogo de passar o anel (LACAN, 1957-8/1999, p. 207). Nesse sentido, a intervenção do pai enquanto metáfora e a incidência do objeto metonímico não podem ser dissociados. É nesse contexto que Lacan (1957-8/1999, p. 80) afirmou que não há metáfora sem metonímia, ou seja, a definição da metáfora como a substituição de significantes que produz um novo sentido não é desconexa da afirmação de que há um objeto que, por ser da ordem da metonímia, produz uma transferência de significação ao longo da cadeia significante, um deslizamento de sentido.

No esquema que Lacan (1957-8/1999, p. 181) utiliza para a metáfora (figura 3.2), observa-se que, se o Nome-do-Pai é introduzido para o sujeito em uma operação

metafórica, por outro lado, o 'x', o objeto fálico, é aquele que concerne à metonímia, e que faz com que haja sempre uma transferência de significação ao longo da cadeia. De outra maneira, enquanto o Nome-do-Pai “tem a função de significar o conjunto do sistema de significante, de autorizá-lo a existir, de fazer dele a lei” (LACAN, 1957-8/1999, p. 248), sua operação deve ser considerada em função do objeto metonímico, “que entra em jogo no sistema significante a partir do momento em que o sujeito tem que simbolizar, em oposição ao significante, o significado como tal, isto é, a significação” (*ibid.*).

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left( \frac{1}{s'} \right)$$

Figura 3.3

Pode-se dizer, então, que duas séries operam no encadeamento simbólico [Figura 3.3 - (LACAN, 1957-8/1999, p. 181)]. Uma concerne à substituição metafórica de significantes (S, S', S'')<sup>→</sup>, que produz um novo sentido e segue em uma certa direção, e outra pertence à ordem das significações, situando-se em uma cadeia inferior em relação à primeira e avançando em sentido contrário (s'', s', s)<sup>←</sup> (LACAN, 1957-8/1999, p. 240). É nessa segunda cadeia que a significação desliza, escoa, se furta, e faz com que a relação do sujeito com a significação seja dada pelo objeto metonímico (*ibid.*). Cada vez que um significante substitui outro através do mecanismo metafórico, há um significante oculto que permanece em metonímica conexão com o resto da cadeia, o objeto fálico (LACAN, 1957/1998, p. 510). Sendo a partir dessas operações que o falo pode adquirir uma função no plano imaginário.

Por conseguinte, não é porque a criança obteve acesso ao significante em que o pai intervém como permissivo e doador, que o objeto fálico, como imaginário, deixa de gerar seus paradoxos. Os impasses que Freud assinalou através da ameaça de castração e o *Penisneid* (LACAN, 1957-8/1999, p. 177, 179) são, portanto, a incidência imaginária do objeto fálico no Complexo de Édipo. No entanto, esses impasses só tornam-se intransponíveis se não for discernido que o falo, captado em um nível imaginário, contém toda a potencialidade simbólica introduzida pela metáfora paterna. Quanto a isso, Lacan afirma que Freud

não viu que a solução do problema da castração, tanto no homem quanto na mulher, não gira em torno do dilema de ter ou não ter o falo, pois é unicamente a partir do momento em que o sujeito percebe que, de qualquer modo, há uma coisa a ser reconhecida, a saber, que ele não é o falo, é a partir do reconhecimento, na análise, de que o sujeito não é o falo, que ele pode normalizar sua posição natural, e que ou bem ele o tem ou bem não o tem. Esse é o termo derradeiro, a relação significante última em torno da qual pode-se resolver o impasse imaginário gerado pela função que a imagem do falo vem assumir no plano significante (LACAN, 1957-8/1999, p. 465).

Assim, se foi a incidência imaginária do objeto que levou Freud a tomar a ameaça de castração e o *Penisneid* como um limite da análise, a possibilidade de se avançar quanto a esse limite está na operação que submete o desejo do sujeito à lei do desejo do Outro (LACAN, 1957-8/1999, 282). Nessa perspectiva, o objeto metonímico, além de sua face imaginária, concerne a um real instituído pela operação metafórica, ou, mais precisamente, pelo Nome-do-Pai.

## Capítulo V

### A regressão analítica e o problema do limite da análise

O bicho te pega/ Boi da cara preta/Deus te castiga, medo de careta/ Boi da cara preta, mãe/ Me mete medo, mãe/ Mas atravesse o escuro sem medo/ Atravesse o escuro sem medo (VINÍCIUS DE MORAES e TOQUINHO, 1974).

Como visto no capítulo anterior, no seminário *As relações de objeto* (LACAN, 1956-7/1995), Lacan reconduz a regressão pulsional à falta pela qual o significante fálico possibilita o surgimento do sujeito. Foi esse passo que permitiu a Lacan, nos anos de 1957-8 (1957-8/1999), dar uma nova visada ao conceito de regressão. Reduzindo os elementos imaginários da organização pulsional à castração, Lacan faz do conceito de regressão uma operação clínica, chamando essa operação de “regressão analítica” (1957-8/1999, p. 453, 1958b/1998, p. 624-5, 641). Assim, é a partir dessa operação que Lacan radicaliza os efeitos da concepção de Freud sobre a constituição da neurose e indaga sobre a incidência da análise no circuito pulsional.

Retomar a pulsão no plano da análise implica, no entanto, em não deixar de lado o fato de que a demanda é articulada como um dos termos da pulsão (LACAN, 1962-3/2005). Como foi examinado no capítulo III, toda demanda implica em uma forma de satisfação pulsional. Porém, as consequências para a prática analítica, serão completamente diferentes se as pulsões forem definidas no registro imaginário – onde se responde à demanda oferecendo um objeto imaginário que se supõe adequado a sua satisfação – ou se a castração for tomada como o que franqueia a falta de objeto pelo qual a pulsão se satisfaz. Nesse segundo caso, uma vez que o analista não ofereça respostas simétricas ou harmônicas às demandas que lhe são endereçadas, fazendo valer

a falta simbólica que é fundamental ao estatuto da pulsão, o que ocorre na análise é o movimento regressivo da pulsão.

Quando o analista, ao invés de responder à demanda, sustenta-a em seu estatuto de negatividade, dá-se início à regressão pulsional estabelecida como uma sequência de demandas. É desta maneira que as demandas se modulam na análise, formulando-se de variados modos, em formas que se mostram coerentes entre si e estritamente ligadas ao campo pulsional. Cada modulação da demanda deve, portanto, ser examinada em sua ligação com um estágio pulsional; e cada estágio pulsional, por sua vez, considerado segundo a sua relação com a castração.

Uma vez que também foi afirmado, no capítulo III e IV, que a pulsão se formula em termos significantes, trata-se, na regressão analítica, da recondução da demanda ao ponto em que ela encontra-se prescrita pelo encadeamento significativo. Desse modo, o que retorna em uma análise, afirma Lacan (1958b/1998, p. 624), são os significantes que constituem a regra, o ditame, a prescrição das demandas lhes que correspondem a cada nível pulsional, através desses mesmos significantes.

Assim, é pelo movimento regressivo de uma análise que surgem os significantes que constituem o sujeito no campo do Outro, isto é, os significantes que o submetem radicalmente à ordem pulsional, que armam, de maneira acéfala, a satisfação pulsional. Dito de outro modo, o encaminhamento das demandas em uma análise é o movimento regressivo da pulsão em direção aos significantes que a sustentam (LACAN, 1958b/1998).

Com o intuito de demonstrar como se constituem esses significantes em que a demanda se formula, e em direção aos quais a regressão pulsional aponta, iniciaremos o capítulo com o exame do conceito de fixação em Freud. A partir de então, examinaremos como os significantes que determinam o sujeito estabelecem um limite

para a demanda, no sentido de que não se pode ir mais longe em relação à gramática pulsional. Considerando que é em função de uma falta simbólica que a pulsão se estabelece, resta ao sujeito defrontar-se com a extrema subordinação aos significantes que lhe comandam. Mas, se pela visada imaginária não há saída para o impasse pulsional, de que maneira o viés da castração simbólica ofereceria uma solução para o que se impõe ao sujeito como um limite?

Ao seguirmos esse caminho, se coloca como fundamental a formulação do objeto pequeno *a*, feita por Lacan no seminário *A angústia* (1962-3/2005). Objeto que não se reduz à dimensão de falta constituída pelo encadeamento significativo, e, que depende de um ato de perda para se forjar como objeto causa do desejo. Desse modo, com a formulação do objeto *a*, Lacan não só reafirma o limite imposto pela gramática pulsional, como faz desse limite o ponto que lança o sujeito a uma tarefa ética. Não se trata de libertar o sujeito dos entraves que o significativo gera pela satisfação pulsional, mas de mostrar que a perda do objeto *a* é a saída efetiva para um circuito pulsional estabelecido em função do objeto imaginário. O recurso para o sujeito diante da castração, portanto, é reafirmar o campo da falta através do ato da perda como aquilo que dá lugar ao desejo. Desejo que só pode ser causado se o objeto for perdido, cindido em um ato.

No seminário *A angústia* (1962-3/2005), Lacan mostra como a operação da perda do objeto *a* contrasta com a dimensão da falta simbólica e salienta que a perda é o ato pelo qual a falta simbólica institui-se para o sujeito. Em outras palavras, as implicações pulsionais da demanda encontram a falta como esteio, na medida em que foi pelo ato da perda do objeto *a* que o sujeito adveio no campo significativo. É nessa perspectiva que se pode afirmar que foi por não ter discernido as operações da falta e da

perda que Freud (1937/1996) tomou a castração como um impasse para o tratamento analítico.

A articulação pulsional e os impasses gerados por sua dimensão são efeitos da perda fundamental através da qual ocorre a dialética da inscrição do sujeito no campo do Outro. Não é, por conseguinte, em outro lugar, senão nesse ato de perda, que algo de novo sobrevém no campo das pulsões. Em outras palavras, é por um ato de perda que o sujeito, sem deixar de ser acochado pela pulsão, renova o campo da falta, tão fundamental ao estatuto do desejo. Dessa mesma maneira, tratar o falo e a dimensão de falta aberta pelo significante como dependentes da operação de perda do objeto *a*, é fazer da incidência da castração, no circuito pulsional, o próprio exercício de uma tarefa ética. O impasse que o encadeamento simbólico produz ao constituir um sujeito enlaçado ao jogo pulsional tem sua saída consumada, portanto, no ato da perda do objeto *a*.

## **1. O movimento regressivo da pulsão na análise**

### **1.1 A fixação pulsional**

Para demarcar o ponto de cada estágio pulsional que volta a receber investimento após a *Versagung*, Freud lança mão do conceito de fixação [*Fixierung*]. O termo surge desde muito cedo na obra de Freud (1896b/1996, 1899/1996), mas só é utilizado como um conceito referido aos estágios pulsionais em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905b/1996, p. 222), *Tipos de encadeamento da neurose* (1912/1996, p. 251), *A disposição à neurose obsessiva* (1913a/1996, p. 341), no artigo *As pulsões e seus destinos* (1915a/1996, p. 128) e na XXII lição *das Conferências introdutórias à psicanálise* (1917a[1916-17]/1996, p. 344).

Freud (1913a/1996, p. 341) define a fixação como o ponto em que a pulsão permanece retida no curso de sua estruturação e que é revisitado a cada vez em que o sujeito deparar-se com a *Versagung*. Para Freud (1912/1996, p. 251), a pulsão encontra-se tão poderosamente fixada em certos pontos de sua trajetória, que é incapaz de visitar outras possibilidades de satisfação. Assim, são nesses pontos de fixação que a neurose mostra suas dificuldades em trocar um tipo de satisfação por outro, no que tange a certos objetos de sua economia pulsional (Cf. FREUD, 1913a/1996, p. 341-2).

No entanto, Freud (1917d[1916-7]/1996, p. 362) também diz que o movimento regressivo da pulsão incide em nada menos do que em representações inconscientes que estão submetidas a processos de condensação e deslocamento. Como já visto no capítulo III, isso não é diferente da própria definição de pulsão enquanto um representante [*Repräsentant*] psíquico diretamente ligado às exigências do corpo (FREUD, 1915/1991, p. 117, 1915a/1996, p. 127). Se na fixação trata-se da pulsão, o que está em questão, portanto, são justamente representações psíquicas.

Na XXIII *Conferência introdutória à psicanálise* (1917d[1916-17]/1996, p. 362), pode-se ler a indicação de que tais fixações concernem ao representante da libido no inconsciente. Nesse ponto da conferência, Strachey (*ibid.*), em uma nota de rodapé, declara que o termo utilizado por Freud é ‘*Vertretung*’, ou melhor, ‘*Libidovertretung*’. Já em outra nota de rodapé, referente a sua nota introdutória ao artigo *As pulsões e seus destinos* (FREUD, 1915a/1996, p. 118), Strachey lembra que, habitualmente, Freud utiliza a palavra ‘*Reprasentanz*’ quando se refere à pulsão, mas que, em alguns outros momentos, também se vale da palavra ‘*Vertretung*’ que, segundo ele, é a palavra comum, em alemão, para ‘representação’.

Já Hanns, em seu livro *A teoria pulsional na clínica de Freud* (HANNIS, 1999, p. 80) diz que a palavra *Vertregung*, utilizada por Freud, significa ‘representar’, na

acepção de ‘estar no lugar do outro’. Hanns enfatiza que esse termo é utilizado para “designar representantes comerciais, jurídicos, políticos (...)”, sempre trazendo a “ideia de uma delegação ou uma procuração para assumir o lugar de outro e representá-lo” (*ibid.*). Hanns também ressalta que os substantivos ‘*Repräsentant*’ e ‘*Repräsentanz*’ carregam essa mesma acepção de ‘*Vertregung*’ (*ibid.*).

Por conseguinte, verifica-se que o termo ‘*Vertregung*’ porta o mesmo sentido conferido por Lacan (1964/1998, p. 61) ao ‘*Vorstellungsrepräsentanz*’, ou seja, o lugar tenente da representação, o avesso da representação. Como afirmamos no capítulo II, este é um lugar de representação, tal como os diplomatas, que somente têm a função de transmitir sua pura função de significante (1964/1998, p.209). Encontramos em ‘*Vertretung*’, portanto, a mesma força do termo ‘*Vorstellungsrepräsentanz*’. E isso é valioso na medida em que nos permite afirmar que a fixação pulsional concerne ao representante que é apenas um lugar-tenente, que fica no lugar de outra coisa, apenas um lugar de representação e nada mais.

Os pontos de fixação da pulsão, em cada uma de suas etapas, não estão referidos a outra coisa senão aos representantes da pulsão, ou seja, aos significantes que estão no polo oposto da significação. Esses representantes pulsionais são, segundo Lacan, os significantes da demanda nos quais a pulsão se fixa, isto é, os significantes que surgem no movimento regressivo da análise e que mostram onde o sujeito está radicalmente submetido ao Outro. Assim, Lacan nos indica que “cada vez que a pulsão aparece, na análise ou em qualquer lugar, ela deve ser concebida, quanto à sua função econômica, com referência ao desenvolvimento de uma relação simbolicamente definida” (LACAN, 1956-7/1995, p.177).

Para Lacan, o lugar de representação em jogo no significante – que tem apenas a função de ocupar o lugar de algo, que apenas representa algo – é o significante último

na relação do significante com o significado, aquele que “designa o efeito, a marca, a impressão, a ferida do conjunto significante” (LACAN, 1957-8/1999, p. 249), isto é, a falta derradeira através da qual é designado o efeito do significante sobre o significado, o falo enquanto significante.

## **1.2 - A regressão analítica**

No seminário *As formações do inconsciente* (LACAN, 1957-8/1999, p. 453), no escrito *A direção do tratamento* (LACAN, 1958b/1998, p. 624-5, 641) e no seminário *A angústia* (LACAN, 1963-4/2005, p. 63, 321), Lacan aponta a regressão não apenas como um momento fundamental da constituição do sujeito na linguagem, mas enquanto um movimento que se estabelece na operação analítica. Se o sujeito, na medida em que fala, não faz outra coisa senão demandar, afirma Lacan (1958b/1998, p. 624), o analista entra na série das demandas do sujeito. Porém, o analista se coloca de modo distinto em relação às respostas que o sujeito recebe em suas relações comuns, cotidianas e amorosas, ou seja, o analista, ao ocupar sua posição, está impossibilitado de oferecer uma resposta à demanda. Dessa maneira, a posição do analista é correlata da impossibilidade colocada pela linguagem de que a demanda seja saciada, uma vez que o jogo simbólico institui a falta de objeto como intrínseca à satisfação pulsional.

A não resposta do analista à demanda, entretanto, não tem o objetivo de frustrar o sujeito (LACAN, 1958b/1998, p. 624). Desse modo, se a frustração é imaginária e seu objeto real, ou seja, se a frustração concerne a uma negatividade que é incapaz de ser remediada, justamente por situar a partir da linguagem, nesse plano, não há intervenção possível do analista. Já que a demanda concerne ao falo – enquanto o objeto imaginário que o neurótico acredita que lhe deve ser restituído por direito – a única posição que o

analista pode assumir diante dessa demanda é não respondê-la. E o analista não responde não apenas porque de nada adiantaria oferecer qualquer resposta à demanda, na medida em que o analisante reivindica um objeto do qual a linguagem o priva, mas, porque, o próprio analista encontra-se também privado desse objeto, ou seja, sem respostas que apaziguem o impasse que a castração transmite para o sujeito.

É nesse contexto que a não-resposta à demanda implica em uma operação. E é por meio dela que uma série de demandas surgirão articuladas em torno da problemática aberta pela *Versagung*. De forma análoga à maneira com que a regressão aos objetos pulsionais inicia-se pela incidência retroativa do falo na virtualidade simbólica da não-resposta da mãe ao apelo da criança, é ao não oferecer uma resposta que oblitere a demanda que ocorre, na análise, o movimento regressivo em direção aos objetos da pulsão. Nesse sentido, o movimento regressivo da pulsão é o mesmo, tanto na estruturação do sujeito pelo significante, como na análise.

Cada vez que o sujeito deparar com a falta de resposta para suas demandas, enquanto referidas à exigência de amor, a satisfação pulsional se instala em um movimento regressivo. O que é dizer que, diante da falta imposta pela linguagem, a regressão pulsional é uma maneira do sujeito responder com sua própria falta, através de uma modalidade pulsional.

A partir dessas considerações, podemos nos perguntar: qual a diferença entre a regressão pulsional, tal como definida na constituição do sujeito, e a regressão que ocorre em uma análise?

Não se pode dizer que a regressão pulsional e a regressão analítica são uma mesma coisa. Porém, tampouco podemos negar que, apesar de se tratar de operações distintas, foi através do campo aberto pela experiência clínica, ou seja, a partir do movimento regressivo ocorrido na análise, que Freud pôde conceituar a construção de

um corpo pulsional e que Lacan formalizou a subordinação das pulsões à metáfora paterna na constituição do sujeito pela linguagem<sup>32</sup>.

O analista, ao não cair na tapeação de oferecer qualquer objeto à demanda, ou ainda, precavido de que a demanda depende da falta do falo para se realizar enquanto satisfação, cria as possibilidades para que as demandas do sujeito sejam alternadamente articuladas em análise (LACAN, 1958b/1998, p. 625). Nesse contexto, outra questão se coloca: se a posição do analista em relação à demanda pode fazer com que se abra um ciclo regressivo de demandas e, com ele, as diversas maneiras como a falta se situa nos níveis pulsionais, até onde chega a regressão analítica?

É na medida em que se esgotam até o fim, até o fundo da tigela, todas as formas de demanda, até a demanda zero, que vemos aparecer no fundo a relação de castração. A castração encontra-se inscrita como relação limite do ciclo regressivo da demanda. Ela aparece ali a partir do momento e na medida em que o registro da demanda tenha-se esgotado (LACAN, 1962-3/2005, p. 63).

Assim, é na medida em que o analista não oferece respostas à demanda do sujeito que, em uma análise, emergem regressivamente uma série de demandas moduladas de acordo com os estágios pulsionais aos quais estão ligadas. É por isso que Lacan (1958b/1998, p.625) diz que o analista lida, alternadamente, com todas as articulações da demanda do sujeito. Esse movimento regressivo das demandas, através das modalidades de satisfação pulsional, é o que Lacan chama de regressão analítica.

Se considerarmos o que Lacan denomina regressão analítica como um esgotamento das demandas, a passagem da falta articulada pelas demandas à demanda zero, onde se sobressai à relação de castração, é possível afirmar que o limite da regressão analítica se refere ao que ocorre no final de uma análise. Contudo, apesar de

---

<sup>32</sup> Caso se trate de uma estrutura neurótica, independente do acontecimento de uma psicanálise, se pode afirmar que houve um movimento regressivo na constituição do objeto pulsional. Mas, então, teríamos que perguntar, com Lacan: “e quem o sabia?” (1967-8, lição de 15 de novembro de 1967) – pergunta que não é sem consequências, como se verá próximo capítulo (capítulo VI).

Lacan localizar esse ponto em que todas as formas da demanda se esgotam, será que o limite do ciclo regressivo das demandas pode ser considerado exclusivamente no ato pelo qual uma análise termina? Em outras palavras, será que a castração como limite da demanda apenas ocorre no final de uma análise?<sup>33</sup>

O que a regressão mostra é que a demanda se liga ao falo enquanto objeto imaginário, ou seja, encontra sua ancoragem em termos significantes. Por um lado, trata-se do falo enquanto objeto metonímico, objeto que escapa, sempre fugidio, e por isso mesmo capaz de ser tomado ao nível de uma falta imaginária. Por outro, como delineamos, principalmente no capítulo I, para além dessa dimensão imaginária, o falo não é nada mais do que um significante.

É por esse motivo que a regressão, em cada uma das etapas pulsionais e em cada forma de demanda que essas etapas veiculam, encontra seu limite em nada menos do que nos significantes que, para um sujeito, estão na função de objeto metonímico. Em uma análise, portanto, o movimento regressivo é uma forma de cernir os significantes que ocupam o lugar de objeto metonímico para um sujeito. Significantes acéfalos, *non-sense*, que escrevem a gramática em torno da qual a satisfação pulsional se arranja.

## 2. Uma tarefa ética

Pela regressão analítica é, portanto, possível de situar, no movimento da pulsão, o que concerne às ressonâncias imaginárias do objeto fálico e o que se refere à castração

---

<sup>33</sup> Repetiremos essa pergunta no próximo capítulo, quando examinaremos o quadrilátero proposto por Lacan no seminário *O ato psicanalítico* (1967-8). Lacan utiliza tal diagrama para mostrar como a falta da estrutura simbólica implica a realização, em outro lugar, da perda do objeto. Em algumas passagens desse seminário Lacan chega a dizer que o ato da perda – encarnando a falta simbólica – apresenta-se no final da análise (Lacan, 1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968). Contudo, apesar de Lacan localizar o momento da perda no final de uma análise, seria possível afirmar que o sujeito apenas se encontra com os entraves da castração no final da análise?

simbólica. Assim, da mesma maneira que uma falta, no nível do objeto fálico, precipita o avanço entre as etapas pulsionais e instala a possibilidade da satisfação pulsional, na análise, é diante da castração que a regressão é articulada.

Contudo, afirmar que é possível “cernir” os significantes *non-sense* da demanda, não quer dizer simplesmente descobri-los ou saber quais são eles. Em uma psicanálise, trata-se da possibilidade do analisante de se deparar com os significantes que o determinam enquanto radicalmente subjugado à dependência de uma forma de gozo, de satisfação pulsional. Nessa perspectiva, o encontro do analisante com os significantes que estruturam as modalidades de satisfação pulsional é o que demarca o limite da demanda. Em outras palavras, não há como ir além do ponto em que uma gramática pulsional se arranja em relação ao significante fálico como objeto metonímico:

É por essa via que a regressão analítica pode se produzir e que de fato se apresenta. (...) Pois a regressão não mostra outra coisa senão o retorno, no presente, de significantes comuns, em demandas para as quais há uma prescrição. Assim, o analista é aquele que sustenta a demanda, não, como se costuma dizer, para frustrar o sujeito, mas para que reapareçam os significantes em que sua frustração está retida (LACAN, 1958b/1998, p. 624).

Abordando a demanda a partir da estrutura simbólica, é possível afirmar que o sujeito está completamente submetido, na medida em que demanda, à articulação significativa da *Versagung*, aos significantes que articulam as reivindicações do sujeito pelo objeto. O movimento regressivo da demanda em uma análise é, portanto, também um retorno dos significantes que estruturam a maneira como o sujeito está remetido ao Outro através dos objetos pulsionais. Não havendo, portanto, razões para afirmar que o analisante se depara com os significantes que estruturam a pulsão somente no final de uma análise, ou seja, que ‘o limite da demanda’ é um termo equivalente ao ‘fim da análise’ (ainda que o problema do limite da demanda possa estar incluído no final de uma análise).

Destacamos aqui a diferença entre o limite da demanda e o que Lacan aponta como “a demanda zero”, ou seja, o esgotamento do plano da demanda. Assim, o que queremos enfatizar é que o encontro do sujeito com os significantes que o subjulgam a uma satisfação pulsional constitui um limite na medida em que, através deles, o campo da demanda pode ser mais uma vez colocado no interior de uma análise.

Na medida em que o analista sustente a demanda, o que se produz no primeiro plano da análise, “mas não essencialmente”, adverte Lacan (1957-8/1999, p. 453), é uma renovação de demandas do sujeito. Demandas que se renovam, fazendo reaparecer a escrita significante em torno da qual essas demandas se formulam como termos pulsionais.

Na regressão analítica, o ressurgimento dos significantes pelos quais o sujeito encontra-se fixado em uma forma de satisfação pulsional, e através dos quais as demandas são formuladas, são os significantes que, reduzidos ao seu *nonsense*, mostram sua função de objeto metonímico. O ressurgimento desses significantes, no entanto, não parece implicar por si mesmo qualquer interferência clínica no campo pulsional. Dito de outro modo, através desses significantes apenas afirma-se o cego subjulgamento do sujeito, em seu corpo, à cadeia significante, o que, por sua vez, não implica uma saída efetiva para a violência pulsional.

No entanto, é através dessa renovação das demandas que algo distinto pode se colocar no lugar da reivindicação neurótica pelo objeto imaginário. Talvez possamos dizer que não se trata da “demanda zero”, mas do “ponto zero” de cada demanda, ou seja, o ponto em que cada demanda, através da falta que ela veicula, remete-se à castração. No limite do movimento regressivo, ao surgirem os significantes arcaicos em que a demanda encontra-se ordenada, o que pode haver de outro que não a simples

exigência de que o analista restitua aquilo que o sujeito acredita que lhe é devido (LACAN, 1957-8/1999, p. 248)?

De outro modo, como, pela regressão analítica, isto é, pelos significantes arcaicos da demanda, pode haver uma resolução concreta, ou seja, não pela via das formações sintomáticas, para o impasse que a falta imaginária do objeto fálico representa para o sujeito (LACAN, 1957-8/1999, p. 248)?

Não obstante, é justamente na medida em que tais significantes surjam em uma análise que a possibilidade de uma tarefa ética está colocada para o sujeito. Assim, a falta constitutiva da cadeia simbólica e a falta pela qual a pulsão institui seu jogo<sup>34</sup>, organizam um campo em que um ato ético pode advir ou não.

As fases em que o objeto contornado pela pulsão assume formas específicas, ao serem retomadas de maneira regressiva, encontram, em seus limites, a castração. O que a regressão encontra, em seu horizonte, por conseguinte, é a castração que esteve no princípio da constituição regressiva do objeto. Em outras palavras, a regressão analítica possibilita que o sujeito tome seu lugar na incidência retroativa da falta do falo em relação aos objetos pulsionais, fazendo com que, no limite de cada demanda, a castração simbólica seja aquilo que permite o acesso ao desejo.

É nesse contexto que sustentamos que, sem a formalização do objeto *a*, não é possível analisar como esse ato se constitui. Dito de outro modo, é através do estatuto do objeto *a*, que Lacan (1962-3/2005) delimita de que maneira o sujeito pode avançar frente ao impasse que os significantes lhe impõem no que diz respeito à satisfação pulsional.

---

<sup>34</sup> No capítulo VI, veremos que, efetivamente, tratam-se de duas faltas.

### 3. O objeto *a*

No seminário *A angústia* (1962-3/2005), Lacan estabelece o advento do sujeito no campo do Outro através do objeto *a* como o resto produzido pelo encadeamento simbólico. Dessa maneira, a constituição do sujeito no lugar do Outro, ou seja, a operação da divisão do sujeito pelo significante, só ocorre se, paradoxalmente, o real for cernido enquanto resto dessa operação (*ibid.*, 179).

Nesse contexto, Lacan retoma a definição do Outro como o tesouro de significantes, que havia realizado nos anos de 1957-8 (1957-8/1999), e reafirma as consequências da anterioridade do encadeamento significante em relação ao sujeito. Assim, em sua constituição, a única referência do sujeito é o campo do Outro, ou seja, o conjunto de significantes onde ele se inscreverá. Dito de outro modo, o Outro é o lugar em que o sujeito é esperado e onde ele terá que se constituir (LACAN, 1962-3/2005, 179).

No entanto, no momento hipotético<sup>35</sup> em que o sujeito recobriria o que dele se inscreveu em termos significantes, ou seja, quando o sujeito e o Outro poderiam se recobrir plenamente, algo não fecha, havendo, na cadeia significante, a precipitação de um resto através do qual o sujeito antecipa-se como desejante (LACAN, 1962-3/2005, p. 193).

De maneira que, na divisão do sujeito como efeito de sua inscrição no campo do Outro, um dejetivo precipita-se enquanto perdido para a função do significante, sendo esse resto o que Lacan designa como o objeto pequeno *a*. Do funcionamento simbólico,

---

<sup>35</sup> Se declaramos que esse tempo é hipotético, isso se deve à impossibilidade do sujeito referir-se ao campo do Outro sem a delimitação do que se impõe como perdido para qualquer “significantização” (LACAN, 1962-3/2005, p. 193). Lacan (*ibid.*, p. 179 e 192) chega a dizer que, nesse tempo, não há nem mesmo a possibilidade de isolar o sujeito, a não ser miticamente.

portanto, o objeto *a* é o resíduo sem o qual o sujeito não se constitui no campo significante.

A partir dessas considerações, a questão colocada para Lacan, no seminário *A angústia* (1962-3/2005), é como formalizar a incidência da objetividade que se faz em perda na relação do sujeito com o significante (F. COSTA-MOURA e R. COSTA-MOURA, 2011, p. 228).

Diante desse problema, sublinhamos que não é por acaso que Lacan introduz a função do objeto *a* no âmbito de um seminário chamado *A angústia* (1962-3/2005). Ele o faz justamente por a angústia ser, essencialmente, o meio através do qual se pode falar desse objeto. “O que também quer dizer”, afirma Lacan, “que a angústia é sua única tradução subjetiva” (LACAN, 1962-3/2005, p. 101, 113), ou seja, a única notícia que o sujeito pode ter do objeto *a* é pela estreita via da angústia, estando descartada qualquer outra possibilidade subjetiva de delimitação desse objeto.

Assim, a primeira delimitação da função do objeto *a*, no seminário de 1962-3, é feita através da relação entre o objeto *a* e a angústia, isto é, com Lacan nos indicando que, por um lado, esse é o objeto sem o qual não há angústia (1962-3/2005, p. 119), e que, por outro, a angústia não é sem ter o *a* como objeto (1962-3/2005, p. 101).

Nessa conjectura, uma vez que o sujeito se sustenta na relação entre os significantes, a angústia emerge como o sinal da incidência do objeto que, por ser irreduzível ao campo significante, implica no desaparecimento (*fading*) do sujeito (LACAN, 1962-3/2005, p. 98). A angústia, portanto, é sinal do real que, através desse objeto, implica em uma irreduzibilidade para o campo simbólico (LACAN, 1962-3/2008, p. 178).

Não obstante, referir a função do objeto *a* ao real, implica em declarar que, nem a falta simbólica, nem a incidência da falta no registro imaginário, concernem diretamente à precipitação do objeto *a*.

E isso em razão de que, como ressaltamos no capítulo IV, o campo da falta diz respeito a uma operação simbólica. É através do registro simbólico, por exemplo, que se pode falar que o falo não está no lugar em que deveria estar. Por outro lado, o que está em jogo no real é apenas um furo, um buraco, um nada irreduzível à presença da falta que só a dimensão significante é capaz de engendrar. O real, afirma Lacan (1962-3/2005, p. 205), pode ser um furo, um oco, dele até se faz o vazio, no entanto, não se pode afirmar que no real algo falta.

Do mesmo modo, é também a partir da ordem simbólica que uma falta estrutura o campo da imagem (LACAN, 1962-3/2005, p. 49, 55). Em outras palavras, uma imagem só se constitui em torno de uma falta, de algo que nela não pode aparecer, que não se projeta. Sendo através dessa ausência, isto é, da incidência de uma presença em outro lugar, que a imagem adquire uma função de captação para o desejo e constitui suas formas sedutoras.

A angústia, portanto, não se estabelece a partir de uma falta, na medida em que não existe falta no real. Assim, a falta de um objeto, não implica em angústia; mas sim em demanda e no desejo veiculado pela demanda. Aliás, é justamente pela falta do objeto que o sujeito pode desejá-lo sob a forma de uma demanda endereçada ao Outro.

Dessa maneira, é preciso diferenciar a dimensão da falta que estrutura o desejo do objeto em questão na angústia, ou seja, enquanto a falta se coloca como essencial para a constituição da subjetividade, o objeto em questão na angústia diz respeito a outra coisa.

No entanto, há um ponto em que o lugar da falta e a angústia se relacionam. E isso ocorre quando, no próprio registro da falta, a falta não é preservada, ou, melhor dizendo, quando aparece algo no lugar destinado à falta. Nas palavras de Lacan, “se de repente, faltar toda e qualquer norma, isto é (...) o que constitui a falta, se esta de

repente não faltar, é nesse momento que começará a angústia” (LACAN, 1962-3/2005, p. 52). De maneira que, através dessa “falta da falta”, na impossibilidade da articulação dessa falta, o que incide, através da angústia, não é nada menos do que a função do objeto *a*.

A formalização do objeto *a* enquanto uma perda irrepresentável e de incidência angustiante, interroga, por conseguinte, a própria dimensão da falta. Nesse contexto, Lacan (1962-3/2005, p. 100) nos indica que a questão é saber o que permite que esse significante se encarne. Em outras palavras, o que faz com que o campo significante, e a falta nele veiculada, possam fazer-se valer para um sujeito?

A perda que Lacan postula como fundamental para a entrada do sujeito na linguagem não é, portanto, um mero artifício conceitual. Ao contrário, é a asseveração de que o sujeito só surge, no encadeamento significante, se encarnar essa perda, isto é, se fizer valer o que é irreduzível à função simbólica. O que quer dizer que o caráter irrecuperável do objeto *a* para a instância simbólica, só é, de fato, instituído, se o objeto for encarnado através de um corte no real do corpo.

Assim, a maneira mais segura de cernir esse objeto perdido, que evade-se do campo simbólico e permite ao sujeito advir no encadeamento significante, é concebê-lo como a extração de uma parte do corpo (LACAN, 1962-3/2005, p. 149). No seminário *A angústia* (1962-3/2005), Lacan alude à peça teatral *Mercador de Veneza* (1594 ou 96?/1978), de Shakespeare, para dizer que o objeto *a* é uma “libra de carne” (LACAN, 1962-3/2005, p. 242) exigida pela dimensão significante. Contudo, mais uma vez, a extração dessa parte do corpo não é da ordem de uma mutilação ou a amputação, isto é, o que é extirpado como objeto *a* é a porção do corpo inteiramente incapaz de ser idealizada ou representada pelo encadeamento significante.

É, por conseguinte, pela perda do objeto *a* enquanto correlata a um *pathos* de corte (LACAN, 1962-3/2005, p. 237) – ou seja, da afetação, do padecimento de um corte no corpo – que o campo simbólico toma incidência para o sujeito. A partir de então, essa porção carnal restará para sempre aprisionada no que Lacan chama de a “máquina formal” (*ibid.*) do significante, formalismo no qual o sujeito já surge marcado pelo desejo, em busca do pedaço de corpo que lhe foi extraído. O sujeito é, portanto, aquele que vaga pela máquina do significante, sem jamais encontrar, nesse jogo combinatório, a medida da “libra de carne”, no entanto, precisa e exata, chamada objeto *a*.

O engajamento do sujeito na dialética significante implica, desse modo, a perda de um pedaço de carne que, nessa operação mesma, é instaurado na função do objeto *a* como causa do desejo (LACAN, 1962-3/2005, p. 242):

A relação do homem com essa função chamada desejo, só adquire toda a sua animação na medida em que é concebível o despedaçamento do próprio corpo, esse corte que é o lugar dos momentos de eleição de seu funcionamento. A separação [*sépartition*] fundamental – não separação, mas divisão por dentro –, eis o que está escrito desde a origem [...] no que será a estruturação do desejo (LACAN, 1962-3/2005, p. 259).

A maneira como sobrevém esse corte em que *a* é delimitado na função de causa do desejo, no entanto, não ocorre espontaneamente. Esse corte depende de um ato denominado por Lacan como “cessão do objeto” (LACAN, 1962-3/2005, p. 353). O ato de cessão é o instante lógico<sup>36</sup> em que cortes específicos atingem o corpo e dele extraem os objetos parciais da pulsão. A cessão do objeto é, portanto, o ato que delimita o corpo

---

<sup>36</sup> A partir do ato da perda o sujeito se constitui de maneira pontual e evanescente enquanto determinado pela estrutura simbólica. Na medida em que o sujeito advém como consequência da perda, é importante observar que a cessão do objeto não implica na deliberação de um sujeito intencional. O sujeito, na verdade, não se sustenta no instante do ato, só advindo depois enquanto causado pelo objeto *a*. Como se verá em seguida, a perda do objeto situa-se em numa anterioridade lógica em relação ao sujeito.

a partir do que dele se apresenta como potencialmente separável, ou seja, o seio, as fezes, a voz e o olhar, cernindo, nesse mesmo instante lógico, o objeto *a* na função de causa do desejo.

### 3.1 - Constituição circular do objeto *a*

Em um traçado parabólico [figura 4.1 - (LACAN, 1962-3/2005, 321)], Lacan nos indica cinco etapas pulsionais articuladas em sequência. Partindo dos objetos pulsionais que foram trazidos por Freud (1905b/1996, p. 186-7), isto é, o seio e o objeto anal, Lacan situa a fase fálica no limite superior dessa parábola e acrescenta à série pulsional mais dois objetos o olhar e, por último, a voz (LACAN, 1962-3/2005, 119).

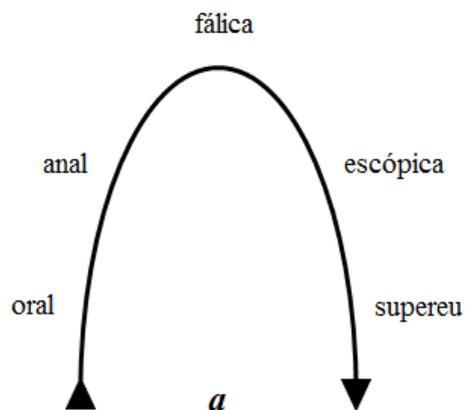


Figura 4.1

As fases pulsionais, assim representadas (figura 4.1), compõem uma estrutura que não permite o isolamento de uma etapa em detrimento das outras. Nesse contexto, Lacan (1962-3/2005, 320) nos indica que a cessão do objeto *a* deve ser considerada como um instante lógico, isto é, ao mesmo tempo em que o objeto *a* é a função apresentada por cada objeto parcial da pulsão, não se pode deixar de considerar que a constituição do objeto *a* advém na medida em que há uma certa sucessão entre as etapas pulsionais.

O pequeno *a*, dessa maneira, é a função em jogo na extração de cada um dos objetos parciais e, paradoxalmente, é o objeto composto na sequência de atos de cessão que compõem os objetos parciais da pulsão (LACAN, 1962-3/2005, p. 321). O que quer dizer que, em última instância, o *a* apenas se efetiva na função objeto causa do desejo caso tenha sido atravessada toda a série de atos de cessão que extrai, no real do corpo, os objetos pulsionais. É o que nos permite afirmar que o ato de cessão só terá ocorrido em uma etapa caso todo circuito pulsional estiver em consideração.

### **3.1.2 - As cinco formas do objeto *a***

Introduziremos os estágios pulsionais delimitando, em cada uma delas, o ato de cessão que introduz a função do objeto causa do desejo.

O primeiro estágio da constituição do objeto *a* é aquele em que a pulsão oral se constitui pela incidência da perda do seio, enquanto o objeto que é parte do corpo da criança (LACAN, 1962-3/2005, p. 255). Lacan (*ibid.*, p. 256), portanto, situa o objeto seio a partir de um corte que incide de maneira interna à existência do latente, de modo que a extração do objeto não ocorre no corpo materno, mas sim em relação à própria criança.

Nesse contexto, “a criança desliga-se do seio, brinca [...], ela brinca de se soltar do seio e tornar a pegá-lo” (LACAN, 1962-3/2005, p. 356). Nesse ato de “soltar-se do seio”, o que está em questão, para Lacan, é o ato de separação do objeto, ou seja, um “desejo de desmame” (*ibid.*).

Da mesma forma, é com a perda do seio que surge a primeira forma de relação do sujeito com o Outro (LACAN, 1960-1/1992, p. 317), justamente através dos termos gramaticais em que a pulsão se inscreve. No caso da pulsão oral, o par verbal de

referência, é constituído pela demanda da criança de ‘ser alimentada’ e a demanda que retorna do Outro – mas apenas a partir do modo como o desejo do Outro é captado pelo sujeito – para a criança ‘deixar-se alimentar’ (LACAN, 1960-1/1992, p. 201).

Esses polos verbais, no entanto, não necessariamente se complementam. Em outras palavras, a demanda ‘ser alimentado’ não se completa com a demanda de ‘deixar-se alimentar’. E mesmo ao contrário, pois, se essas demandas se encontrassem, ou seja, caso a demanda fosse satisfeita, a falta deixada pela perda do objeto, e, por conseguinte, o próprio desejo, desapareceria (LACAN, 1960-1/1992, p. 202).

Essa espécie de tensão entre as duas demandas é demonstrada quando, por exemplo, a criança não se deixa alimentar. É o que se observa na forma primária de anorexia (*ibid.*), que apontamos tantas vezes, onde a criança recusa o seio e constitui-se como desejante justamente ao alimentar-se ‘de nada’. Na recusa de ‘deixar-se alimentar’ há, portanto, um desejo que surge através da sustentação da falta necessária a toda demanda. Desejo fundado por uma recusa que, ao mesmo tempo, permite à pulsão oral atingir a satisfação.

No segundo estágio pulsional, o que está em questão é o objeto anal, as fezes. Se há algo que, no nível antecedente, definiu-se como a demanda realizada **ao** Outro de ser alimentado, no nível anal, a demanda se localiza efetivamente no nível **do** Outro (LACAN, 1960-1/1992, p. 216, 1962-3/2005, p. 317, 1963/2005, p. 67). Em outras palavras, na etapa anal, a demanda vem do exterior, é o Outro que demanda. ‘Guarde-o’, ‘dê para mim’ (LACAN, 1962-3/2005, p. 329), diz o educador materno à criança, demandando que as fezes sejam retidas e expelidas no momento adequado. Assim, é que as fezes assumem a função de um objeto valorizado, na medida em que podem satisfazer essa demanda do Outro.

Porém, tal como na etapa antecedente, o que está em jogo, no nível anal, é justamente preservar a falta inerente a essa demanda. E isso se obtém quando a criança recusa-se a esvaziar o conteúdo dos intestinos diante da demanda materna. Trata-se do “desejo de reter” (LACAN, 1962-3/2005, 343, 347), ou seja, de não ceder as fezes ao Outro. Fazendo com que, por outro lado, o objeto anal seja introduzido nas pertinências de um corpo cindido, ou seja, como um objeto que é capaz de separar-se do corpo.

Desse modo, a satisfação da pulsão anal, como ocorre na pulsão oral, surge pela realização de uma falta. Falta que se articula, a partir do ato de reter as fezes, como demanda: o sujeito quer que o outro lhe peça (LACAN, 1960-1/1992, p. 216). O objeto anal, portanto, opera na função de falta na medida em que o sujeito realiza um desejo sustentado no pedido que o sujeito espera do Outro.

Dito de outro modo, o sujeito quer que o Outro lhe peça, lhe demande, só não quer pagar o preço, ou seja, dedicar ao Outro esse nada que cultiva com tanto apreço. O que escapa ao sujeito, no entanto, é que as fezes só se constituíram como objeto, na medida em que se estabeleceram como algo cedível, isto é, algo que foi separado do sujeito como uma parte dele mesmo.

É por isso que a economia anal, diferente da recusa do seio, é aquela que oferece o primeiro suporte da subjetivação do sujeito em sua relação com o Outro (LACAN, 1962-3/2005, 356). Em outras palavras, pela demanda do Outro, o sujeito é solicitado a se manifestar como sujeito de pleno direito, sendo introduzido como aquele que já pode dar aquilo que ele é, ou melhor, que surge como aquele que perdeu uma parte dele mesmo como um resto irreduzível à ordem simbólica. É nesse segundo nível, conseqüentemente, que o desejo pode ser efetivamente reportado a um sujeito.

Nesse contexto, vale ressaltar, além disso, que o que se especifica no nível anal como **retenção**, não é idêntico ao que se opera na **recusa** de se alimentar. Na economia

anal, o desejo coloca-se como oposto “ao próprio ato pelo qual sua originalidade de desejo introduziu-se na etapa precedente” (LACAN, 1962-3/2005, 357). Ao reter o conteúdo dos intestinos e recusar cedê-lo à demanda do Outro, o que se estabelece é um desejo que tem a função de anular a operação do estágio pulsional anterior, onde um ato cerniu o objeto *a* enquanto perdido.

Como nos indica Lacan, apesar do ato de perda instaurar o objeto *a* na função de causa do desejo, nada impede que, em seguida, o desejo surja mascarado sob a forma de uma falta, de uma defesa, um desejo exercido como inibição (LACAN, 1962-3/2005, 344). Desse modo, através da etapa anal, é possível sublinhar uma “ocultação estrutural do desejo por trás da inibição” (LACAN, 1962-3/2005, p. 344), ou seja, o que se coloca é um desejo que surge na função de defesa, situado no lugar da inibição.

Lacan chega a dizer trata-se da “subjacência do desejo no desejo” (1962-3/2005, p. 344), ou seja, de um desejo que deve ser distinguido em dois níveis: um desejo que está estruturalmente oculto na inibição e que serve para se defender da incidência de um outro desejo que sobrevém do ato da perda do objeto (1962-3/2005, p. 346). O desejo esmagado na demanda implica, por conseguinte, a anulação do desejo concernente ao ato da perda do objeto.

É na etapa fálica que, por sua vez, diferente dos outros níveis pulsionais, não é possível realizar a disjunção entre o que é da ordem da falta que sustenta a satisfação e o que é da ordem da perda de objeto (LACAN, 1962-3/2005, p. 235). A etapa fálica é caracterizada por nela não haver um objeto parcial que se sustente, ou seja, nela não há uma forma de objeto *a* operando em função da falta do falo. A relação com o objeto na relação fálica acarreta, desse modo, a privação do órgão fálico.

Assim, enquanto o falo imaginário funciona em outros níveis como formas de objeto *a*, na etapa fálica, no nível em que é esperado que o falo funcionasse, o objeto

não está lá. Mas que tipo de mediação existe entre o falo imaginário e o objeto *a* na etapa fálica? É através dessa questão que Lacan articula:

O falo funciona em toda parte, numa função mediadora, exceto onde é esperado, ou seja, na fase fálica. É essa carência do falo, presente e identificável em todos outros lugares, não raro para nossa grande surpresa, é o esvaecimento da função fálica no nível em que se espera que o falo funcione, que constitui o princípio da angústia de castração (LACAN, 1962-3/2005, p. 283).

A posição do objeto *a*, em sua passagem pelo que Lacan formaliza como  $(-\phi)$ , ou seja, a ausência do falo no ponto onde se esperaria a mediação genital, é o que “constitui o princípio da angústia de castração” (*ibid.*). Não se trata da castração de um objeto, mas de uma hiância, de um furo central, onde a castração se afirma pela própria falta de um objeto *a* se castrar (LACAN, 1962-3/2005, p. 349).

Por conseguinte, se o falo funciona em toda parte numa função mediadora, se a copulação está em toda parte, afirma Lacan (1962-3/2005, p. 248, 283), é justamente porque a função do falo falta justamente onde seria copulativo, justamente no nível em que se espera que ele funcione. Ali onde o falo é esperado como sexual, o objeto aparece como queda, como falta estabelecida sem a mediação de uma forma objetal, sendo, portanto, essa a ligação do falo com a angústia de castração (1962-3/2005, p. 283).

A falta do objeto como aquilo que poderia promover a relação entre os sexos, mediar o encontro dos desejos do homem e da mulher, mas não o faz, por sua vez, é o que promove o desejo sexual e a maneira específica em que a demanda se articula no nível fálico (LACAN, 1962-3/2005, p. 248). O desejo sexual, na medida que só pode se sustentar enquanto marcado por uma hiância, na qual não há objeto destinado a satisfazer, se estabelece por “uma demanda que tem uma certa relação com a morte”, diz Lacan (1962-3/2005, p. 287).

Demanda-se fazer amor, no entanto, na medida em que o desejo sexual, no nível fálico, não se remete à presença efetiva do falo, é no corte, na queda do objeto fálico, que ocorre a satisfação do orgasmo (LACAN, 1963/2005, p. 67). No momento do apelo do gozo, o órgão fálico não resiste, passa ao estado de detumescência (LACAN, 1962-3/2005, p. 288). De forma que a satisfação em jogo no orgasmo surge intimamente ligada ao corte do órgão fálico, a “separação, amolecimento, afânise, desaparecimento da função do órgão” (LACAN, 1962-3/2005, p. 261).

Além disso, se o que é satisfeito no campo fálico é uma demanda de morte, não há tragédia alguma, não é preciso que ninguém morra. Só se for “morrer de rir”, brinca Lacan (1962-3/2005, p. 287), acentuando a ligação do cômico com o amor. Trata-se de uma “pequena morte” (*ibid.*), uma demanda que se satisfaz por um baixo custo, já que os parceiros se safam.

Assim, o desejo sexual é efeito de um ato que marca a falta do objeto fálico ali onde nenhum objeto parcial oferece esteio. Sendo diante da angústia de castração, nessa demanda pela pequena morte, que o ato sexual inclui a precipitação do objeto fálico, enquanto faltante, resto esvaecido, no campo do Outro. Em outras palavras, é a queda do falo que permite o desejo novamente se impor; é por uma pequena morte que se encontra novamente acesso à vida (*ibid.*).

Já no quarto nível, o escópico, é aquele em que o próprio espaço surge como dependurado no corpo. Coloca-se como algo que é aparentemente indivisível, homogêneo; nele nada aparenta estar separado. Todo corte, tudo que é resto, não se dá a ver, está excluído. É por isso, diz Lacan (1962-3/2005, p. 276), que a satisfação pulsional aparece habitualmente remetida ao suporte da fantasia, constituída em modelos visuais.

Lacan mostra que a unificação imaginária do corpo faz-se possível porque um resto, dado sob a forma de uma falta, é cortado da imagem especular (LACAN, 1962-3/2005, p. 51). Deste modo, para que a imagem corporal se constitua enquanto unidade, uma porção do investimento libidinal deve permanecer investida no corpo como impossível de se transferir à imagem. E o que não é capturado pela imagem, que será traduzido como uma falta no nível especular, é o que, por sua vez, torna essa imagem capaz de ser investida libidinalmente, que faz dela uma imagem sedutora, por exemplo.

Lacan também chama de  $(-\phi)$  esse corte na imagem especular (LACAN, 1962-3/2005, p. 51). Essa função do  $(-\phi)$  é, na verdade, a única maneira que o falo pode funcionar como objeto, ou seja, como uma falta situada no nível da imagem (LACAN, 1962-3/2005, p. 49). “Isso significa”, por conseguinte, “que, em tudo que é demarcação imaginária, o falo virá, a partir daí sob a forma de uma falta”, afirma Lacan (*ibid.*). Em outras palavras, que “na imagem do corpo funcionando na materialidade do sujeito como propriamente imaginário, isto é, libidinizado, o falo aparece a menos, como lacuna” (*ibid.*). O  $(-\phi)$  enquanto um corte imperceptível na imagem é, por fim, o que permite Lacan afirmar que todo investimento libidinal em uma imagem está em função daquilo que nela não é representável.

No entanto, ao localizar a etapa escópica logo após o nível fálico, Lacan (1962-3/2005, p. 278) mostra como o fascínio da função do olhar tem a função de suspender o enigma da castração. É nessa tentativa de escamoteamento da castração, por outro lado, que se denuncia que há algo que não é apreensível na imagem e cuja incidência só pode promover a angústia. Quando o sujeito deixa de se ver desejado e sua imagem aparece no Outro privada de seu olhar, surge a incidência angustiante do objeto *a* no campo escópico – o fenômeno que Freud chamou de o *unheimlich* (1919/1996).

A pulsão, no nível no objeto olhar, articula-se nos polos verbais ‘ver’ e, o seu oposto, ‘ser visto’. E o que se furta nessa forma de satisfação é justamente o olhar como corte, ou seja, como algo que é arrancado do sujeito pelo Outro (LACAN, 1963/2005, p. 69). Nessa perspectiva, o sujeito é olhado pelo Outro, mas no sentido de que esse Outro lança um enigma que se refere ao desejo. O que é angustiante é o sujeito ser comandado por essa exterioridade objetual que causa intimamente seu desejo e lança-o, o sujeito enquanto desejante, no campo do Outro.

Como o último objeto da série pulsional, Lacan (1962-3/2005, p. 320) descreve a voz como uma forma do objeto *a*, relacionado-a com a pulsão masoquista e nomeando esse momento da organização libidinal de supereu. Em uma primeira aproximação, é possível dizer que a voz se isola como uma forma de objeto *a* pela capacidade de ser potencialmente separável de seu suporte, instituída como uma perda em torno da qual a fala se articula (LACAN, 1962-3/2005, p. 274, 298).

Enquanto objeto, a voz não serve para mediar a relação do sujeito com o Outro, sendo através dela que o simbólico não é mais do que um campo hiante, onde o sujeito é falado, sem saber, em sua própria palavra. Entretanto, a voz nem mesmo porta a palavra do sujeito: a voz não é do sujeito, ela é o resto caído do Outro, ou como afirma Lacan, “a voz é o produto, o objeto caído do órgão da fala” (LACAN, 1963/2005, p. 71).

É da função da fala enquanto o Outro lugar pelo qual o sujeito se situa que a voz se extrai. Da mesma forma que os órgãos do corpo são dispostos em função pelo significante, a palavra enquanto “a alteridade daquilo que é dito” só se estrutura (LACAN, 1962-3/2005, p. 300) se um sujeito incorporar a voz como um resto extraído do Outro. A voz é incorporada como um resíduo que ressoa no vazio do Outro, isto é, a opacidade pela qual a fala se articula sem nenhuma espécie de garantia. De todo modo,

a voz de que se trata é a do supereu, aquela que permite situar a fala não apenas como o lugar do inconsciente, mas como o órgão de um corpo assolado pelo gozo.

A fala é, dentre todos os órgãos, aquele que mais evidencia que a presença do significante no corpo engendra gozo até mesmo onde há a produção do sentido. No lugar onde o sujeito poderia apreender a voz, ela é o objeto perdido pelo qual o supereu prescreve obediência e ordena a satisfação. Ou seja, a partir do vazio simbólico, faltoso de qualquer garantia, o supereu é a voz de um imperativo vivido sob a forma de gozo. E como Lacan articula, a esse imperativo “Goza” [*Jouis*], o sujeito só se pode responder “Eu ouço” [*J’ouïs*], acabando por se aprisionar nos paradoxos da satisfação (LACAN, 1962-3/2005, p. 91-2).

Ao introduzir a objetividade da dimensão vocal no seminário *A angústia* (1962-3/2005), Lacan lança mão do *Shofar*, instrumento de sopro utilizado nos rituais da religião judaica, afirmando que através dele ecoa a voz de Javé, a voz do próprio Deus. Foi esse o instrumento que soou no pacto da aliança quando Moisés subiu o monte Sinai para receber a tábua dos mandamentos (ÊXODO, cap. XIX, vers. 16-19/1995). Lacan afirma que o *Shofar* é utilizado no ciclo das festas judaicas para a renovação da aliança entre Javé e seu povo, ou seja, para que Javé, e não os judeus, seja lembrado do pacto no qual a Lei foi promulgada (LACAN, 1962-3/2005, p. 272). O toque do *Shofar* é remetido, então, à emissão do objeto decaído pelo qual o Outro é lembrado de promulgar a Lei, na medida em que sem ela não há lugar para o sujeito.

Em *Totem e Tabu* (FREUD, 1913b/1996), Freud cunha o que Lacan (1959-60/1997, p. 216) afirma ser o único mito que talvez a modernidade tenha sido capaz de inventar, o mito do assassinato do pai da horda. Como afirma Lacan, para um tempo em que Deus está morto, o assassinato do Pai primitivo é o mito que conta sobre esse ser terrível e onipotente que mantinha sob seu domínio todas as mulheres da horda e que,

por isso, acaba sendo assassinado por seus filhos (FREUD, 1913b/1996, p. 145). O extermínio, entretanto, ao invés de franquear o objeto torna-o mais inacessível ainda. Dito de outro modo, se Deus morreu não há acesso ao gozo irrestrito; ao contrário, esse é o tempo em que nada mais é permitido (LACAN, 1954-5/1985, p. 165). Nesse contexto, o paradoxo do gozo é que a morte do pai “não abre a via do gozo que sua presença era suporta interditar, mas ele reforça a interdição” (LACAN 1959-60/1997, p. 216). É a falha central inscrita no coração do Outro: o gozo não deixa de ser interdito uma vez exterminado o obstáculo; ao contrário, é por essa via que se reforça a interdição.

É a mesma lógica que Freud segue em *Mal-estar na civilização* (FREUD, 1930/1996, p.129) ao mostrar que os empenhos pela renúncia pulsional revigoram ainda mais a culpa e a necessidade de punição. Aquele que tenta submeter-se à lei moral obedecendo a seus ditames e evitando transgredi-los, ao invés de sentir-se aliviado, é cada vez mais avassalado pela crueldade do supereu (FREUD, 1923a/1996, p. 66). Assim é que Lacan (1959-60/1997, p. 114) declara que a outra face do paradoxo do gozo é o supereu tornar a consciência moral mais cruel quanto menos ela é ofendida.

Nos entraves da satisfação pulsional, a voz é o objeto através do qual os imperativos superegóicos tornam patente a relação do sujeito com a Lei. A voz, ao se constituir enquanto perdida no nível do objeto *a*, evidencia o gozo apresentado pelo supereu, seja pela transgressão ou pela mais pudica consciência (LACAN, 1959-60/1997, p. 106). Dessa forma, é a partir do objeto que a Lei tornou inacessível que o supereu traz a dimensão mais diabólica e maligna da satisfação pulsional (LACAN, 1959-60/1997, p. 114, 117-8).

Como herança do Complexo de Édipo, o supereu é constituído tanto pelos restos de impulsos pulsionais quanto pela formação reativa frente a eles, tendo sua gênese na

identificação com o pai ocorrida após a demolição do Complexo de Édipo (FREUD, 1923a/1996, p. 37, 47). Não obstante, ao mesmo tempo em que há o imperativo “assim (como o pai) deves ser”, há também a proibição “assim (como o pai) não te és lícito ser, isto é, não podes fazer tudo que ele faz; muitas coisas lhe estão reservadas” (FREUD, 1923/1991 p. 36, 1923a/1996, 47, tradução nossa).

A tensão colocada em jogo pela íntima ligação entre o que o mandamento proscreeve e o que se impõe como desejável faz o circuito pulsional realizar o que há de mais mortífero no sujeito. Como afirma Lacan, “a relação dialética do desejo com a Lei faz nosso desejo não arder senão numa relação com a Lei, pela qual ele se torna desejo de morte” (LACAN, 1959-60/1997, p. 106). É através da problemática relação do desejo com a Lei que a satisfação paradoxal do supereu se institui. Pelas vias da interdição, sobretudo na fase pulsional em que o supereu tem proeminência, a satisfação ocorre no mais bárbaro sofrimento que o sujeito acarreta a si mesmo.

#### **4. O rochedo de castração como o limite da análise**

O real do sofrimento neurótico se edifica em um gozo incapaz de ser eliminado pela sugestão ou por qualquer explicação que se possa dizer ao paciente, isto é, o real está para além do campo onde impera o significante e impõe limites ao poder da análise. Assim, a maneira como a psicanálise concebe o objeto *a* lhe constrange a não reduzir a clínica nem a um projeto de normatização do paciente (LACAN, 1957-8/1999, p. 330) nem à dimensão pastoral (LACAN, 1959-60/1997, p. 113), numa tentativa de domesticar o que surge como demoníaco para o sujeito. O gozo – por se apresentar como a satisfação de uma pulsão (LACAN, 1959-60/1997, p. 256), pulsão destrutiva que o sujeito volta contra si mesmo (LACAN, 1959-60/1997, p. 237) – é algo frente a

que a análise não pode recuar, ignorar ou buscar amenizar a radicalidade de sua dimensão.

É, por isso, fundamental circunscrever o limite da análise perante a economia pulsional que assola o sujeito; e não é outra coisa que Freud faz em seu texto *Análise terminável e interminável* (FREUD, 1937/1996). Nesse artigo, Freud se vê às voltas com as dificuldades de tratar o gozo destrutivo em que a neurose está amparada. É possível curar o neurótico da satisfação mortífera que ele é? Caso seja, de que maneira isso pode ser feito?

Depois de, no decorrer do texto de *Análise terminável e interminável* (*ibid.*), retomar os impasses que a satisfação pulsional acarreta para o tratamento, Freud diz que chegou ao limite da análise dos neuróticos:

Em nenhum ponto de nosso trabalho analítico se sofre mais da sensação opressiva de que todos os nossos repetidos esforços foram em vão, e da suspeita de que estivemos ‘pregando ao vento’, do que quando estamos tentando persuadir uma mulher a abandonar seu desejo de um pênis, com fundamento de que é irrealizável, ou quando estamos procurando convencer um homem de que uma atitude passiva para com homens nem sempre significa castração e que ela é indispensável em muitos relacionamentos na vida (FREUD, 1937/1996, p. 269).

O impasse clínico com que Freud se depara é a impossibilidade de fazer com que o homem supere o temor da castração e que a mulher abandone o desejo de ter um pênis. Tais obstáculos no percurso de uma análise são, como aponta Lacan (1956-7/1995, p.61), reivindicações, demandas que os sujeitos realizam; eles pedem o falo, a segurança de um objeto que não falte. Ainda que eminentemente simbólica, isto é, ligada a um campo em que a falta se institui, a castração pode muito bem ser tomada em seu suporte imaginário, no pedido por um objeto que o sujeito julga ser-lhe de direito (LACAN, 1956-7/1995, p.36).

Por conseguinte, enquanto pertencentes ao registro imaginário, a ameaça de castração e o *Penisneid* são reivindicações que não esperam obter o que procuram. Uma

vez situada a partir da linguagem, a demanda encontra a satisfação na própria impossibilidade de se encontrar o objeto almejado. A demanda pelo objeto imaginário e o circuito da satisfação pulsional nela articulada realizam-se em função da castração, ou seja, na medida mesma em que nenhum objeto recobre a falta instituída pela castração simbólica (LACAN, 1962-3/2005, p. 290).

Quando Freud afirma que a ameaça de castração e o *Penisneid* são limites da análise dos neuróticos, o problema com que a análise se depara é a satisfação inerente ao sofrimento neurótico. A partir de então, é legítimo perguntar se essa é uma dimensão passível de ser resolvida por uma análise. Partindo da conclusão de que na ameaça de castração algo se satisfaz em um sujeito, Lacan sustenta que não há razões para fazer da angústia de castração ou da reivindicação do pênis o termo final de uma análise. Lacan introduz essa questão no seminário *A angústia* através da seguinte formulação:

Nessas condições, não seria normal indagar por que a experiência analítica pode ser levada até esse ponto, e não além dele? O termo que Freud nos fornece como último, complexo de castração no homem e *Penisneid* na mulher pode ser questionado. Não é necessário que seja o último (LACAN, 1963-4/2005, p.151).

E, mais adiante, na lição de 13 de março de 1963, Lacan prossegue:

É essencial diferenciar a angústia de castração daquilo que se mantém no sujeito ao fim de uma análise, e que Freud designa por ameaça de castração. Esse é um ponto superável. Não é necessário, em absoluto, que o sujeito fique preso à ameaça de castração, quando é do sexo masculino, e, quando é do outro sexo, ao *Penisneid*. Para saber como poderíamos ultrapassar esse **ponto-limite**, é preciso saber por que a análise, conduzida numa certa direção, leva ao impasse pelo qual o negativo que marca o funcionamento fisiológico da copulação no ser humano é promovido, ao nível do sujeito, sob uma falta irreduzível (LACAN, 1963-4/2005, p.195, grifos nossos).

O rochedo de castração não é, portanto, o que se mantém no sujeito ao fim de uma análise. Mas nem por isso o impasse cernido por Freud deixa de ter importância para o tratamento analítico – ele é o nó onde a falta do objeto fálico sustenta-se no medo da castração e, portanto, na satisfação da castração enquanto imaginária. Essa não é uma

problemática qualquer para uma clínica que tem que se haver com a satisfação paradoxal balizada pela pulsão.

Uma questão inteiramente outra, não obstante, é a afirmação freudiana de que esse é um limite intransponível para a clínica. Talvez seja um limite sim, mas o limite do sentido, a fronteira dos domínios da representação, onde a violência do real não é domesticada pelos esforços do pensamento. No entanto, o rochedo de castração torna-se um limite superável se cernido como a tentativa neurótica de obturar, com os objetos parciais da pulsão, a incurável falha deixada pela castração.

## Capítulo VI

### Do (-φ) ao *a*: o tetraedro da operação analítica

Mas não para perdê-los, será que vocês irão perder a vida? (JUVENAL *apud* LACAN, 1966-7, lição de 11 de janeiro de 1967)<sup>37</sup>.

A partir de agora, articulemos os eixos em que Lacan estrutura a tarefa analítica com o objetivo de nela isolar os elementos que precipitam a perda do objeto *a*. Ao propor as vertentes em que a operação analítica se inscreve, Lacan faz uso de uma figura tetraédrica [figura 5.10 – (LACAN, 1967-8)] inspirada nas operações lógicas do grupo de Klein. A importância de se propor a experiência analítica segundo a lógica do grupo de Klein está no fato dos termos dessa tabela matemática estarem relacionados entre si segundo uma lei de sintaxe, uma linguagem gramatical que exclui qualquer semântica, qualquer prevalência do sentido em suas articulações (BARBUT, 1966/1996).

Com o apoio desse tetraedro, e ao inserir nele uma operação específica em torno do objeto pequeno *a*, Lacan (1967-8, lição de 17 de janeiro de 1968, lição de 7 de fevereiro de 1968) não apenas afirma a análise como uma “aventura subjetiva” que se desdobra em termos lógicos, como declara que a produção do psicanalisante é algo comparável a uma máquina, uma operação onde variáveis se conjugam segundo as leis de uma estrutura lógica.

A afirmação de Lacan sobre o desdobramento da experiência analítica em uma operação lógica se baseia, em parte, na dimensão gramatical em que o sujeito encontra-se determinado. Por isso é que apenas se espera do paciente engajado em uma

---

<sup>37</sup> Tradução proposta por Lacan da fórmula latina *Et non propter vitam vitae perdere causas*, escrita por Juvenal na Sátira VIII, versos 82-83 (JUVENAL, 100 d.C./2001).

psicanálise o submetimento à regra da associação livre (LACAN, 1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968). A tarefa do analisante implica, inicialmente, a demissão de qualquer ato: cabe ao paciente se ausentar, abdicar de qualquer outra ocupação que não seja dedicar-se à deriva da linguagem. Dessa condição inicial, o sujeito encontra seu lugar enquanto já constituído como um efeito do encadeamento significante. Ou seja, o que é perturbador, afirma Lacan (1967-8, lição de 24 de janeiro de 1968, lição de 7 de fevereiro de 1968), é que, em relação à determinação significante, não é o sujeito que comanda, e que a única maneira dele se afirmar é perder-se nos desdobramentos de sua fala para aí se encontrar.

Lacan (1967-8, lição de 17 de janeiro de 1967) também chega a dizer que o significante do inconsciente não representa um sujeito para outro significante, mas articula-se a outro significante sem implicar o sujeito. Não há definição mais radical da função do inconsciente do que essa afirmação de um encadeamento significante que determina o sujeito de maneira acéfala, que produz um saber que exclui o sujeito de sua dimensão. Mas, diante essa declaração de Lacan, nos perguntamos foi insistentemente repetido em seu ensino a célebre definição de que um significante é o que representa um sujeito para outro significante (LACAN, 1960/1998, p.833). Haveria uma hiância a ser transposta entre um encadeamento significante do inconsciente que opera prescindindo da instância do sujeito em sua dimensão e o sujeito localizado entre significantes?

É ao buscar examinar essa hiância que se faz entre um encadeamento simbólico que dispensa o sujeito em sua dimensão e o ato pelo qual o sujeito advém na linguagem que abordaremos a passagem da falta à perda através do tetraedro (figura 5.10) oferecido por Lacan no seminário *O ato psicanalítico* (1967-8).

É notável o número de referências que Lacan reúne e faz operar no tetraedro. Para dizer da tarefa analítica, Lacan constrói o tetraedro a partir do *cogito* cartesiano, da

lógica da reunião, da interseção, da lógica de Morgan, do grupo de Klein e do aforismo freudiano *Wo Es war soll Ich werden* (FREUD, 1933[1932], p. 111, 1933[1932]/1996, p.84). De maneira que, operando com essas referências de maneira própria, propõe uma nova lógica, a lógica da operação analítica. Para abordar essa pequena máquina lógica que é o tetraedro, teremos, portanto, que distinguir essas partes que a compõem, mostrar como se relacionam umas às outras e, mais importante, discernir o que permite que elas operem.

Assim, a questão colocada é como o sujeito pode tomar lugar no encadeamento significativo onde há a montagem pulsional. Como já vimos no capítulo anterior, é pelo ato de uma perda que o sujeito sustenta a falta inerente ao campo simbólico. Chegamos até o ponto em que, diante da angústia de castração, só o ato de cessão do objeto permite que o sujeito advenha como desejante. Agora é o momento de localizar, através da lógica do tetraedro, como Lacan afirma a tarefa analítica na passagem da falta à perda.

## **1. A alienação**

### **1.1 - O *vel* alienante entre o ser e o sentido**

Lacan retoma a relação constitutiva do sujeito entre os significantes no seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964/1998), ao introduzir a operação da alienação. Para conceber a operação da alienação na constituição do sujeito no campo do Outro, Lacan se utiliza tanto dos círculos de Euler, quanto dos termos do cogito cartesiano. O “sou” e o “penso”, tão fundamentais ao *cogito* cartesiano, são retomados por Lacan para demarcar como, pela operação da alienação, a relação do sujeito ao Outro é constituída por uma falta fundamental.

Lacan concebe a operação da alienação através da forma lógica da reunião, afirmando, através dela, a divisão fundamental em que o sujeito se constitui pelo significante. A operação da alienação implica em um *vel*, ou seja, em um *ou*, articulado por Lacan de maneira específica. Lacan situa dois empregos do *vel* na lógica simbólica e introduz um terceiro uso com a alienação (LACAN, 1964/1998, p. 199 e SOLLER, 1997, p. 58-61).

Há uma utilização do *vel* que é exclusiva, de modo que, entre duas alternativas, *ou* escolho uma *ou* escolho outra, e, se escolho uma alternativa, necessariamente a outra é excluída. Outro emprego do *vel* é aquele em que se sobressai a lógica da união, onde é indiferente escolher uma alternativa ou a outra, uma vez que se chega ao mesmo resultado, ficando apenas o problema de qual via se escolhe seguir.

Um terceiro emprego do *vel* é introduzido por Lacan pela operação da alienação. Sob a forma lógica da reunião, Lacan (1964/1998, p. 200) mostra que há um *vel* onde, qualquer que seja a escolha, haja sempre uma perda, de forma que o resultado é **nem um, nem outro**. Para analisar como o *vel* alienante opera na linguagem, Lacan toma alguns exemplos. O primeiro é “a bolsa ou a vida!” (LACAN, 1964/1998, p. 201). Nesse caso, a escolha está fadada a não deixar intacta nenhuma das opções, que só se afirmam enquanto faltantes. Ao escolher a bolsa, perde-se a vida e, por conseguinte, também a bolsa. Ao escolher a vida, seu campo só se coloca enquanto decepado, sem a bolsa. O segundo exemplo, tomado nessa mesma direção é “a liberdade ou a vida”. Se a liberdade for escolhida, perde-se a vida e, por conseguinte, também a liberdade. Por isso, se é forçado a escolher a vida, amputada da possibilidade de ser livre.

O terceiro exemplo que Lacan oferece concernente à alienação tem uma estrutura um pouco diferente das anteriores, e é “a liberdade ou a morte”. Uma vez que a morte entra em jogo, qualquer escolha que se faça acarreta na perda dos dois campos.

Ao escolher a morte, perde-se a liberdade; mas se a escolha for pela liberdade, diz Lacan, “então a única prova de liberdade” que pode ser feita “é justamente a de escolher a morte, pois aí, vocês demonstram que vocês têm a liberdade de escolher” (LACAN, 1964/1998, p. 202). Nesse caso, ao escolher a liberdade, atinge-se a única liberdade de escolha possível diante da morte, a liberdade de morrer.

Lacan se utiliza desses exemplos para mostrar a radicalidade da falta que se encontra quando se é forçado, pela linguagem, a realizar uma escolha; mas, também, para dizer que essa modalidade particular do *vel* ressalta um “fator letal” que se coloca como o essencial da alienação (*ibid.*). Esse “fator letal” é fundamental para cernir o lugar em que o sujeito dividido aparece como um efeito da operação da alienação presente na linguagem. Na constituição do sujeito, o *vel* alienante ocorre entre dois campos, entre aquilo que é do “ser” do sujeito e aquilo que pertence ao sentido promovido pela articulação significante. Dito de outro modo, na reunião desses dois campos cingidos pelo *vel*, há pelo menos uma escolha que faz com que tudo seja colocado a perder. Assim, há um “fator letal” no *vel* operando na alienação, seja quando se escolhe a bolsa, a liberdade ou, na especificidade do último exemplo, a liberdade de morrer.

Contudo, Lacan lembra que a reunião não é adição, ou seja, podem existir elementos que sejam comuns aos dois conjuntos. Dessa maneira, uma vez que os elementos em comum a ambos os conjuntos não serão reduplicados, a operação lógica da reunião não implica na soma dos elementos do conjunto (LACAN, 1964/1998, p. 200). Essa observação é interessante na medida em que – uma vez realizada a operação da reunião entre dois conjuntos – o fato de haver elementos comuns entre eles implica que é necessário escolher um dos campos. Assim, escolher um conjunto implica em não escolher o outro e, por conseguinte, com o conjunto não escolhido vão-se os elementos

pertencentes a ambos os conjuntos. Dessa forma, qualquer escolha que se faça sempre levará a um campo decepado de uma parte dele mesmo.

Lacan coloca como elemento comum entre os conjuntos “ser” e “sentido” os significantes que operam reduzidos ao seu não-senso (figura 5.10). Já vimos nos exemplos anteriores que a escolha na operação da alienação é uma escolha forçada e implica necessariamente o encontro com a falta. O mesmo ocorre no exemplo da escolha entre o “ser” e o “sentido”, isto é, se o ser do sujeito concerne à determinação cega de um primeiro significante, a opção de escolher esse campo é, na verdade, a escolha por aquilo que reduz o sujeito a nada. Dito de outro modo, nessa escolha, o sujeito que não é nada, que é apenas sujeito por vir, se cristaliza no tempo imperfeito. É o sujeito, que “mais um instante surgiria”, é anulado, coagulado em significante, capturado no fator letal do *vel* alienante (LACAN, 1964/1998, p. 187-8).

Dessa maneira, só resta ao sujeito a opção de se dirigir ao campo do Outro, à busca do sentido e, pelo efeito mesmo da operação de alienação, perder o que é fundamental para a sustentação desse campo, ou seja, o caráter insensato do significante.

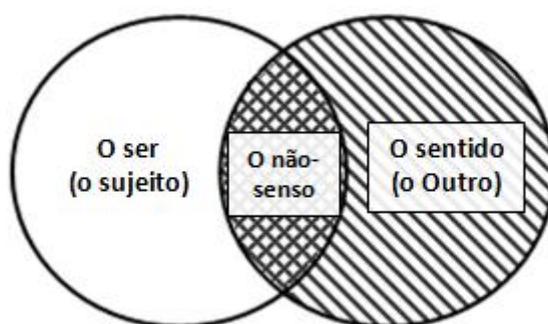


Figura 5. 1

É nessa perspectiva que Lacan introduz, no seminário *Os quatro conceitos fundamentais* (1964/1998), a alienação sob a égide da operação lógica da reunião. Desse

modo, como nos indica a figura acima [figura 5.1 – (LACAN, 1964/1998, p. 200)], por haver uma parte comum a cada um dos conjuntos ligados entre si, qualquer escolha que se faça entre um dos campos terá como consequência encontrá-lo como faltoso. Assim, a consequência da operação da alienação é fazer com que todo campo escolhido esteja em falta, uma vez que, a escolha só existirá amputada da parte que pertence ao outro conjunto de que se abriu mão. Sob a alienação operada pela linguagem, o sujeito não poderá integrar-se **nem** em seu ser **nem** no campo do sentido, uma vez que esses campos só operam enquanto decepados da parte fundamental que os sustenta.

No seminário *A lógica da fantasia* (LACAN, 1966-7), no entanto, Lacan retoma a operação da alienação através de uma formulação feita pelo matemático Augustus de Morgan na metade do século XIX. Nesse momento, Lacan afirma que a lei de Morgan expõe logicamente que os elementos que não pertencem à **intersecção** de dois conjuntos (o complementar da **intersecção** de dois conjuntos) equivalem à **união** da negação de cada um dos conjuntos [figura 5.2 (LACAN, 1966-7, lição de 11 de janeiro de 1967)]. Ou seja, negar a conjunção A e B resulta na exclusão de um campo que corresponde exatamente à reunião de não-A ou não-B (BLANCHÉ, 1985, p. 295):

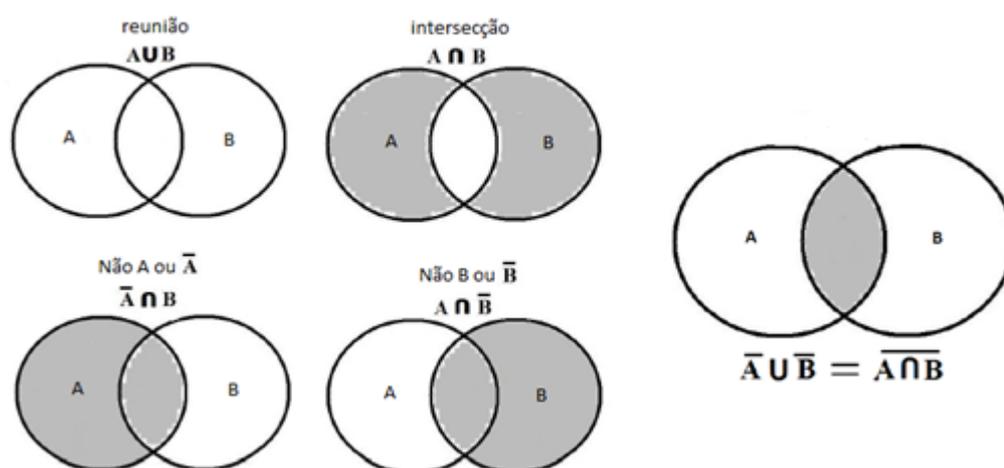


Figura 5. 2

Através dessa fórmula tão simples, diz Lacan, que adquiriu uma grande importância na lógica simbólica, trata-se de perceber que – uma vez que a união não é adição – pode haver uma parte em comum na reunião entre os conjuntos. E que é justamente essa parte em comum que é excluída, que se coloca como um conjunto vazio, seja quando se nega a intersecção de ‘A’ e ‘B’, seja quando se trata da reunião ‘não-A’ ou ‘não-B’ (figura 5.2). Foi essa formulação de Morgan no nível da teoria dos conjuntos que permitiu, segundo Lacan (1966-7, lição de 11 de janeiro de 1967), o desenvolvimento do pensamento matemático.

A partir do conjunto vazio e da possibilidade de substituí-lo, de remanejar o seu lugar entre duas fórmulas equivalentes, opera-se matematicamente com os conjuntos. Nas palavras de Lacan, a lei de Morgan expressa

[...] que em toda fórmula onde temos um conjunto (qualquer conjunto), o conjunto vazio, o sinal da reunião e o sinal da intersecção, trocando-os dois por dois, quer dizer, substituindo ao conjunto o conjunto vazio, ao conjunto vazio um conjunto, à reunião a intersecção, à intersecção uma reunião, nós conservamos o valor de verdade que pode ser estabelecido na primeira fórmula (LACAN, 1966-7, lição de 11 de janeiro de 1967).

Se Lacan, no entanto, enfatiza a lógica dos conjuntos e a importância do conjunto vazio para o desenvolvimento da lógica matemática, não é por outro motivo senão para mostrar que a operação da alienação pode ser articulada de outra maneira, ou seja, a operação da alienação não se coloca somente pela via de uma perda entre o campo da reunião entre o ser e o sentido. Retomando o *cogito* de maneira particular, Lacan concebe uma outra forma de alienação expressa pela seguinte conjunção disjuntiva: “ou eu não penso ou eu não sou” (LACAN, 1966-7, lição de 14 de dezembro de 1966).

## 1.2 - Uma nova operação lógica: ‘ou eu não penso ou eu não sou’

Ao propor uma outra forma de alienação, podemos nos perguntar a partir de que operação lógica Lacan faz essa transposição do ‘penso, logo existo’ para o ‘ou eu não penso ou eu não sou’. Nesse contexto, se tomarmos o *ergo*, o ‘logo’ do *cogito*, como uma implicação, o ‘penso’ se colocaria como necessário ao ‘sou’, isto é, não poderia haver ‘penso’, se não houvesse ‘sou’. Em termos lógicos, a formulação: se p logo q; não-p logo não-q (LACAN, 1966-7, lição de 7 de dezembro de 1966 e VICTORIA, 2006), isto é, “se...então...”, é denominada lógica da “implicação”. Lacan analisa a tabela da verdade em sua estrutura condicional e nos indica que, nesse modelo lógico, o falso não pode ser implicado do verdadeiro; no entanto, o falso pode implicar o verdadeiro e o falso sem que haja nisso qualquer objeção lógica. É o que se demonstra na chamada tabela da verdade [tabela 1.1 – (ALENCAR FILHO, 2006, p. 22)] da estrutura condicional (LACAN, 1966-7, lição de 7 de dezembro de 1966):

p	q	$p \rightarrow q$
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	F	V

Tabela 1. 1

Ainda que se considere o *Penso, logo existo* enquanto uma asserção lógica, isto é, uma implicação entre o campo do pensamento e da existência, de maneira alguma se alcança com isso uma equivalência entre “se penso, então existo” e “ou não penso ou não sou”. A formulação ‘ou não penso ou não existo’ tem a forma lógica da operação da Disjunção exclusiva (ou...ou...), onde a proposição complexa só é verdadeira quando as

proposições elementares que a constituem possuem valores lógicos diferentes. Essa operação é também conhecida como forma normal disjuntiva, Ou-exclusivo ou EX-OR da lógica dos conjuntos (VICTORIA, 2010, p. 29). Sua tabela da verdade e seu diagrama são os que se seguem:

p	q	$p \underline{\vee} q$
V	V	<b>F</b>
V	F	<b>V</b>
F	V	<b>V</b>
F	F	<b>F</b>

Tabela 1. 2

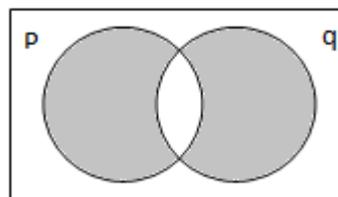


Figura 5.3

Na tabela verdade da Disjunção exclusiva [tabela 1.2 - (ALENCAR FILHO, 2006, p. 21)], é importante notar que apenas p ou q podem ser verdadeiros para que a proposição seja verdadeira. De forma que, como já vimos, o ou-exclusivo implica p (e não-q) ou q (e não-p). Quanto ao diagrama [figura 5.3 (COSTA e LUCENA NETA, 2012)], as regiões em cinza representam os casos em que a disjunção exclusiva é verdadeira, ou seja, quando apenas uma das proposições consideradas é verdadeira e a região em branco correspondem aos casos em que a disjunção exclusiva é falsa, ou seja quando as proposições são verdadeiras ou quando são falsas. Há, no entanto, uma diferença entre a operação da Disjunção exclusiva e a operação em jogo no “ou eu não penso ou eu não existo”, uma vez que Lacan formula não apenas uma proposição “ou...ou...”, mas uma disjunção que traz uma negação após cada proposição, algo que seria assim: “ou não...ou não...”.

Se, por outro lado, uma negação incidir sobre a operação da Disjunção exclusiva, se obterá uma estrutura bicondicional, também chamada de operação de bi-

implicação. Como o operador utilizado na bi-implicação é o ‘se, e somente se’, no caso das duas proposições do cogito, se chegaria a ‘penso, se e somente se existo’. Expressão que, por sua vez, se difere da simples implicação “se penso então existo” por ser equivalente a ‘se penso então existo e se existo então penso’, como se pode notar na tabela da verdade [tabela 1.3 - (ALENCAR FILHO, 2006, p. 22)] e no diagrama de Euler [figura 5.4 (COSTA E LUCENA NETA, 2012)]:

p	q	$p \Leftrightarrow q$
V	V	V
V	F	F
F	V	F
F	F	V

Tabela 1.3

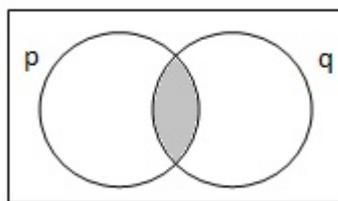


Figura 5.4

Através da tabela (tabela 1.3) e do diagrama da bi-implicação (figura 5.4) pode-se observar que essa operação é verdadeira ou quando ambas as proposições são verdadeiras ou quando ambas as proposições consideradas são falsas, o que corresponde à interseção entre os conjuntos. Se poderia até correlacionar o diagrama de Euler da bi-implicação com o diagrama do ‘ou não penso ou não sou’ (figura 5.5) no caso de ambas as proposições serem falsas, já que cerniríamos uma parte dos grupos que não está nem em p nem em q. Mas a tentativa de aproximar o que Lacan propõe com o “ou eu não penso ou eu não sou” da bi-implicação cai por terra pelo fato da equivalência p se e somente se q ser a negação de um ou-exclusivo operando entre duas proposições afirmativas. Dito de outra maneira, no caso da bi-implicação, é a proposição inteira do ou-exclusivo que é negada, o que resultaria em um ‘não (ou penso ou existo)’.

A partir dessas considerações, poderíamos cogitar a hipótese de aplicar sobre a negação do ou-exclusivo a teoria de Morgan, no entanto, não encontramos a teoria de

equivalência de Morgan aplicada ao ou-exclusivo. Os únicos exemplos que encontramos da equivalência morganiana incidem sobre a conjunção e a disjunção inclusiva, jamais sobre uma disjunção exclusiva. Se tomássemos a disjunção inclusiva, ou seja, o caso da união entre dois conjuntos, então, poderíamos aplicar a lei de equivalência de Morgan e, por conseguinte, obteríamos um ‘não (penso e sou)’ como equivalente ao ‘não penso ou não sou’. No entanto, nesse caso trata-se de apenas um ‘ou’ e isso não é o que aparece como a disjunção exclusiva no ‘ou eu não penso ou eu não sou’.

Desse modo, pelas operações classicamente dadas pela lógica, não encontramos equivalências entre o ‘penso logo sou’ e o que Lacan traduz por ‘ou não penso ou eu não sou’. O ‘ou’ de Lacan, portanto, não trata nem do não inclusivo nem do não exclusivo da lógica (DARMON, 1994, p. 192).

Na lição de 21 de dezembro de 1966 do seminário *A lógica da fantasia* (LACAN, 1966-7), Lacan adverte que a lógica em jogo no ‘ou eu não penso ou eu não existo’ não tem como operador nem o *vel* (ou) nem o *aut* (EX-OR) da disjunção exclusiva. É uma outra função lógica, para a qual seria preciso uma nova designação, declara Lacan (1966-7, lição de 21 de dezembro de 1966).

Lacan menciona ainda uma aproximação dessa operação com aquela que chamou de alienação nos anos do seminário *Os quatro conceitos fundamentais* (1964/1998), sem produzir, no entanto, uma estrita correspondência entre ambas. Se Lacan se utilizou, em 1964, do que chamou de conjunção disjuntiva para dizer da escolha forçada entre “a bolsa e a vida”, “a liberdade e a morte”, ele produz nos anos do seminário *A lógica da fantasia* (1966-7), uma outra escolha forçada: a que se dá entre “ou eu penso ou eu existo” (Cf. LACAN, 1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968).

O que é próprio dessa nova operação lógica é sua característica de, na tabela verdade [tabela 1.4 – (LACAN, 1966-7, lição de 21 de dezembro de 1966)], implicar a falsidade da disjunção de duas proposições verdadeiras e fazer com que qualquer outra disjunção seja verdadeira, seja a do falso com o verdadeiro, a do verdadeiro com o falso e a do falso com o falso. A tabela da verdade (tabela 1.4) dessa nova operação lógica e seu diagrama (figura 5.5) são:

p	q	<b>ou ~ p ou ~ q</b>
V	V	<b>F</b>
V	F	<b>V</b>
F	V	<b>V</b>
F	F	<b>V</b>

Tabela 1.4



Figura 5.5

A única proposição falsa nessa operação é aquela em que o verdadeiro se conjuga com o verdadeiro, uma vez que a verdade do verdadeiro está impossibilitado de ocorrer pelo fato de que, na ordem da linguagem, o significante não significa ele mesmo (LACAN, 1966-7, lição de 7 de dezembro de 1966). Desse modo, uma vez que o significante está em um jogo de substituição e deslocamento na cadeia, é impossível totalizá-lo em uma lógica. O significante, portanto, escapa ao que poderia se totalizar enquanto a verdade da verdade. Como vimos ao examinarmos a metáfora, a operação metafórica faz com que um significante substituído permaneça conectado à cadeia como objeto metonímico, ou seja, como objeto escorregadio que está mais além e que, em última instância, é o falo. Dessa maneira é que Lacan afirma que para que surja de um significante um novo significado é preciso um artifício discursivo, isto é, para que algo surja no lugar de outra coisa, é preciso que aquilo que estava antes seja considerado como falso (*ibid.*).

Assim, a proposição ‘ou eu não penso ou eu não sou’ não pode ser deduzida de nenhuma outra operação tal como conhecida pela lógica. Na verdade, Lacan, ao introduzir essa nova operação, afirma algo que não é possível de ser observado na lógica matemática. A operação da alienação sob a forma ‘ou eu não penso ou eu não sou’ ressalta aquilo que se encontra velado, mascarado na lógica matemática, ou seja, que a noção de conjunto se funda na possibilidade disso que está excluído entre dois campos, o conjunto vazio, precisamente o lugar em que sujeito da enunciação é afirmado (LACAN, 1966-7, lição de 11 de janeiro de 1967).

Dessa maneira, é no complemento da reunião entre as duas negações, isto é, na exclusão entre esses dois conjuntos – que, segundo a formulação de Morgan, corresponde ao que é negado no campo da intersecção entre o ‘ou eu não penso’ e ‘ou eu não existo’ – que o sujeito da enunciação se afirma. Em outras palavras, tanto a negação da conjunção entre esses dois conjuntos; quanto a reunião daquilo que não está nem em um, nem em outro conjunto, produz um campo vazio que é o representante do sujeito da enunciação (LACAN, 1966-7, lição de 11 de janeiro de 1967 e Victoria, 2006).

## **2. O inconsciente e o isso**

### **2.1 - O ‘eu’ com um lugar no discurso**

Para situar o lugar do sujeito da enunciação, Lacan nos diz que o importante da operação lógica é a possibilidade da verdade poder ser implicada de uma falsidade. Desse modo, ainda que no nível do enunciado o sujeito diga ‘isso não é verdade’, ‘isso é falso’, ou como Freud diz em *A negativa* (1925b/1996), ‘não é a minha mãe’, é por essa via que se coloca o sujeito da enunciação. E isso não pelo pretense paradoxo que se

poderia afirmar, ressalta Lacan (1964/1998, p. 40 e 132), ao supor que aquele que diz ‘eu minto’ estaria, no final das contas, dizendo a verdade. Mas pelo fato de que o sujeito encontra-se dividido do enunciado à enunciação. Dessa forma, a afirmação ‘isso é falso’ só pode ser considerada no endereçamento ao Outro. O ‘**mino**’ como um significante do campo do Outro resulta, no plano da enunciação, no retorno da própria mensagem em sua significação verdadeira, ou seja, em sua forma invertida: ‘**eu o engano**’ (LACAN, 1964/1998, p. 133). Assim, o que se coloca a partir do enunciado ‘**eu minto**’, é que o sujeito está implicado pela dimensão da verdade como aquele que diz ‘**eu o engano**’.

No artigo sobre a jovem homossexual (FREUD, 1920b/1996), a propósito dos sonhos da paciente – que tanto dizia desejar uma vida de casada, como continuava seu interesse por mulheres – Freud descreve o reproche daqueles que poderiam lhe objetar:

‘O quê!’, exclamarão, ‘O inconsciente, o centro real de nossa vida mental, a parte de nós que se acha tão mais próxima do divino que nossa pobre consciência, pode mentir também? Então como poderemos continuar a trabalhar sobre as interpretações da análise e a exatidão de nossas descobertas?’ (FREUD, 1920b/1996, p. 176).

Contudo, diante de tal constatação, Freud não vê qualquer objeção e conclui que o inconsciente pode se exercer no sentido do engano. Essa subversão da operação da verdade em jogo no inconsciente é a mesma que Lacan (LACAN, 1964/1998, p. 40) propõe ao situar o sujeito da enunciação na possibilidade lógica da verdade ser implicada por uma falsidade.

Lacan aponta, além disso, que há um ponto de convergência entre a descoberta do inconsciente por Freud e o encaminhamento do cogito cartesiano (LACAN, 1964/1998, p. 39). Dessa maneira, tanto em Freud quanto em Descartes, a certeza não é conquistada ao estabelecer a verdade como ponto de partida; ao contrário, é na dúvida que ambos encontram algo de que podem estar certos. Como demonstra Lacan, a

afirmação freudiana de que há pensamentos inconscientes para além da consciência não se faz “de outro modo que não dentro da mesma homologia de determinação em que o sujeito do *eu penso* se acha em relação à articulação do *eu duvido*” (LACAN, 1964/1998, p. 46-7).

Assim, é na enunciação do ‘eu duvido’ de todos os saberes anteriormente constituídos, que o sujeito da certeza é introduzido por Descartes<sup>38</sup>. Da mesma maneira, a certeza de Freud sobre a existência dos pensamentos inconscientes parte de um não saber fundamental dos pacientes acerca de seus sintomas.

O percurso realizado pelo *cogito*, mostra como Descartes, ao suspender todos os saberes adquiridos, encontra a certeza de que ele não pode senão **ser** (LACAN, 1966-7, lição de 11 de janeiro de 1967). O caminho tomado por Descartes, diz Lacan, é inovador na medida em que rompe com tudo que, na filosofia antiga, foi o questionamento do Ser. Segundo Lacan (*ibid.*), o momento preciso em que Descartes enuncia o *cogito* constitui o fim da relação do pensar ao ser, um limite para o duro caminho de elevar o pensamento à dignidade que a filosofia deu ao problema do Ser.

Lacan comenta, no seminário *A lógica da fantasia* (1966-7), sobre o sentimento de frescor que a leitura de *A metafísica* de Aristóteles (IV a.C./1969) lhe suscita ao abordar o problema de um Ser que parece ainda inviolado. No entanto, é preciso ressaltar que Lacan não supõe que a filosofia antiga abordou a questão do Ser na

---

<sup>38</sup> Descartes realizou a suspensão de todo saber, submeteu todos os pensamentos que pudessem enganá-lo a uma revisão radical, para que só restasse aquele que fosse indubitável. A conclusão a que chega Descartes é que, se todas as coisas sobre as quais ele se pôs a pensar era falsas, ele só não podia duvidar de que as tinha pensado. “Enquanto eu queria pensar que tudo era falso, convinha necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. Ao notar que essa verdade *penso, logo existo*, era tão sólida e correta (...), julguei que podia acatá-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que eu procurava (idem, (Descartes, 1637/2006, p. 30-1, grifo do autor). Seguindo em direção ao que se poderia estar certo, é na dúvida que Descartes funda a certeza de seu pensamento. Ele atravessa uma hiância, abandona a todos os saberes que são dubitáveis (Cf. Lacan, 1967-8) e, assim, do outro lado de seu ato, constitui um novo saber, articulado apenas pelas relações que a escrita da ciência circunscreve. Para que possamos aprofundar na maneira como Lacan considera os termos do cogito segundo suas implicações lógicas, não poderemos aprofundar, nessa tese, a questão do *cogito* em Descartes. Para quem se interessar, ver o livro de Alexandre Koyré sobre Descartes (KOYRÉ, 1992)

perspectiva de uma totalidade harmônica. O que faz, ao contrário, é apontar que o Ser referido por Aristóteles tem algo de evanescente, ou seja, que desaparece no instante mesmo em que dele se começa a falar (LACAN, 1966-7, lição de 11 de janeiro de 1967). É nesse contexto que Lacan afirma que o tempo verbal no qual Aristóteles modula *ser* na língua grega tem precisamente a mesma função do tempo imperfeito na língua francesa. Dito de outro modo, é um Ser que “acaba de desaparecer” e que “um pouco mais ia ser” (*ibid.*), isto é, um Ser que era ser antes que dele se fale.

Contudo, a partir do procedimento cartesiano, a abordagem do pensamento à problemática do Ser passa a ser radicalmente recusada, instituindo-se uma impossibilidade de retorno ao pensamento do Ser. É assim que, no lugar do exercício de um pensamento sobre o Ser, sempre fugidio, Descartes afirma a existência do eu como um produto do pensamento (*ibid.*).

Como nos indica Lacan (*ibid.*), o que passa a estar em jogo com o *cogito* não é mais o problema da relação do pensamento com o Ser, mas a instauração do ‘ser do eu’. O *cogito* implica, portanto, um ‘eu’ que surge pela elisão da questão do Ser, isto é, pela fundação do ‘ser do eu’ no lugar em que é recusado ao pensamento abordar a problemática do Ser. Dito de outra maneira, o cogito é a dispensa do problema do Ser, salvo onde o eu afirma-se como um ser de pensamento (*ibid.*). Trata de um *ergo sum* cogitado, um ser lógico que mantém sua coerência no *ergo*, no ‘logo’ enquanto uma conjunção necessária à afirmação cartesiana.

Lacan sublinha, além disso, que a existência do ‘eu’ no cogito é assegurada por operação de pensamento enquanto endereçada ao Outro (*ibid.*). Em outras palavras, é ao se dirigir ao Outro que Descartes escreve seu percurso de derrisão de todos os saberes até a certeza do ‘eu existo’.

Assim, o endereçamento ao Outro faz parte do encaminhamento cartesiano, ou seja, “a dimensão desse Outro é tão fundamental”, afirma Lacan, “que se pode dizer que ela está no nervo do *cogito*” (*ibid.*). Nesse contexto, é através do apelo a essa alteridade, constituída como o “lugar da palavra” (*ibid.*), que Descartes funda a existência do ‘eu’ no efeito de uma operação discursiva, e estabelece a certeza da existência do ‘eu’ como consequência da constatação de que pensamentos se articulam ali mesmo onde é possível duvidar de todos os saberes anteriormente estabelecidos.

Ao ler o cogito através da alternativa ‘ou eu não penso ou eu não sou’, Lacan (*ibid.*) afirma que Freud – com a descoberta do inconsciente e do isso – promove uma renovação das relações do pensamento com o ser. Dessa maneira, Lacan nos indica que “[...] restando nas sequências deste limite de franqueamento, desta fenda pela qual, para a questão que o pensamento coloca para o Ser, é substituída, e sob o modo de uma recusa, pela única afirmação do ser do eu”, ressaltando ainda que “é tão somente no interior disso que adquire sentido o que nos traz Freud tanto pelo lado do inconsciente como pelo lado do isso” (*ibid.*).

Segundo Lacan, a dimensão do pensamento e da existência são colocados por Freud sob uma nova perspectiva. É claro a descoberta freudiana não implica em um retorno à interrogação do Ser, através de uma retomada da dimensão do Ser cuja visada pelo pensamento foi restringida pelo *cogito*. Ao contrário, foi ao partir da recusa cartesiana e do limite que o pensamento colocou para o Ser, através da instauração do ser do ‘eu’, que o inconsciente pôde ser afirmado por Freud.

É nesse contexto que a leitura de Lacan sobre o *cogito* e a descoberta freudiana dos pensamentos inconscientes, possibilita a afirmação de que o ‘eu’ é apenas um lugar discursivo e que não é necessário que tudo o que se articula como pensamento se reduza ao ‘eu’.

É a partir dessas indicações que Lacan introduz a escolha forçada entre “ou eu não penso ou eu não sou” e abre caminho para que outras questões possam ser colocadas em relação ao cogito. Partindo dessa perspectiva, se constitui um outro tipo de leitura do *cogito*, na qual, o que surge como questão é se é possível pensar um ser do eu fora do discurso. Assim, retomando o comentário de Lacan, “para nós, do que se trata é de saber o que será dentre esse *ou eu não penso ou eu não sou*, quer dizer: *eu*, como *não sou*” (*ibid.*).

Dizer que o ‘eu’ do cogito é uma articulação discursiva implica – na medida mesma em que o ‘eu’ surge como uma recusa da problemática do Ser – que é impossível sustentar seu estatuto no campo da existência. Dessa maneira, também nisso o encaminhamento realizado por Freud na descoberta dos pensamentos inconscientes é homólogo ao procedimento cartesiano, ou seja, com Lacan, pode-se dizer que o encadeamento significativo no inconsciente articula o ‘eu’ sem implicar qualquer existência, afirmando o “eu” apenas como um lugar no encadeamento significativo.

## **2.2 - O isso como ‘não-eu’**

Partindo dessas considerações, Lacan nos indica que, na medida mesma em que o eu provém de uma articulação, não podemos deixar de notar que há algo na articulação desse discurso que se impõe sem considerar o eu. Desse modo, a existência do eu cartesiano restringe-se ao instante em que o ‘eu penso’ é dito e endereçado ao Outro (LACAN, 1966-7, lição de 18 de janeiro de 1967). No entanto, uma vez que o ‘eu’ é apenas um lugar no discurso, nada impede de que também esteja em jogo algo que não é ‘eu’ na articulação do pensamento.

Dessa maneira, pode-se afirmar, por conseguinte, que não só a existência do ‘eu’ é um efeito da constatação de que há pensamentos; como, também, que não é necessário que todo pensamento seja localizável ao nível do ‘eu’. Em outras palavras, o ‘eu’ instalado como consequência de uma articulação discursiva, é o que permite a afirmação de há algo que, no próprio encadeamento significativo, articula-se sem incluir o eu. Assim, o resultado do que se articula como pensamento sem ser ‘eu’ é o ‘eu não penso’.

Há, portanto, a incidência, na cadeia discursiva, de algo que opera enquanto ‘não-eu’. E esse ‘não-eu’, afirma Lacan, é o que Freud postula em sua segunda tópica como o ‘isso’, o *Es* (*ibid.*). Assim, em conexão com a afirmação de que um pensamento pode se colocar sem ter um “eu” como agente, ou seja, de maneira inconsciente, é possível considerar que o ‘isso’ também pode se constituir como uma articulação significativa.

Nesse contexto, Lacan (*ibid.*) ressalta que chamar o ‘isso’ de ‘não-eu’ não implica em fazer dele um outro ‘eu’, isto é, algo que tenha qualquer estatuto de positividade. Assim, da mesma maneira que o ‘eu’ é um lugar discursivo, “o *isso* é, propriamente falando, o que, no discurso como estrutura lógica, é exatamente tudo o que não sou ‘*eu*’, quer dizer, todo o resto da estrutura” (*ibid.*). Dessa maneira, ao articular o ‘isso’ ao ‘não-eu’, através do discurso como uma estrutura lógica, Lacan, enfatiza que “quando digo estrutura lógica, entendam-na gramatical” (*ibid.*).

É nessa dimensão que o ‘eu’ e o ‘não-eu’ se afirmam na estrutura lógica do discurso. É no Outro, como o lugar da palavra, que ambos se constituem. Entretanto, vale ressaltar que esse Outro é justamente aquilo que foi esvaziado de existência pelo cogito, é um lugar vazio que, apesar de não implicar nenhuma espécie de existência, articula uma estrutura gramatical que não pode ser dita, explicada, nem sabida. De

acordo com Lacan, é importante considerarmos que, como gramática, a estrutura apenas se mostra (LACAN, 1966-7, lição de 18 de janeiro de 1967).

Retomando a alienação a partir da lógica da linguagem, a dimensão do Outro revela que, se o ‘eu penso’ faz sentido, também faz sentido tudo aquilo que tenha uma estrutura gramatical e que não implica diretamente no eu. Assim, o efeito do que se chama alienação, isto é, da escolha entre o ‘eu não penso ou eu não sou’, é um funcionamento gramatical onde o Outro se instala e comanda a dimensão pulsional que acomete o sujeito. Dessa maneira, ali onde o ‘eu’ não pensa, o ‘isso’ incide mostrando sua articulação gramatical no sofrimento de que o sujeito reclama.

Assim, a disjunção ‘ou eu não penso ou eu não sou’ porta tanto aquilo que Lacan discerne como sendo o ‘não existo’ – que é correlato do inconsciente – quanto o ‘eu não penso’ – que se refere ao ‘isso’ freudiano. Desse modo, como apontamos anteriormente, diante de uma escolha forçada entre esses dois termos, o resultado, é que não temos escolha.

Lacan retoma a formulação estóica – *et non propter vitam vivendi perdere causas* (Juvenal, 2001) traduzindo-a como “mas para perdê-los, será que vocês irão perder a vida?” (JUVENAL *apud* LACAN, 1966-7, lição de 11 de janeiro de 1967, tradução nossa) – enfatizando todo o peso da escolha forçada, tal como já havia feito com a disjunção ‘ou a bolsa ou a vida’ no seminário *Os quatro conceitos fundamentais* (1964/1998). Assim, a partir do momento em que o ‘ser do eu’ instaurado pelo cogito é perdido, ou seja, quando ocorre a perda do Ser em que o ‘eu não sou’ se institui, não há escolha senão ir em direção ao ‘eu não penso’ (LACAN, 1966-7, lição de 11 de janeiro de 1967). Nesse contexto, uma vez que é do lado do ‘isso’ que o sujeito terá que se constituir, o que passa a estar perdido é o ‘eu não sou’. Tal como afirma Lacan,

A verdade da alienação só se mostra na parte perdida, que não é outra, se vocês acompanham minha articulação – que o *eu não sou*. Ora é

importante apreender que está bem aí o essencial do que se trata no inconsciente (*ibid.*).

No entanto, como se pode perceber no esquema que Lacan apresenta com os círculos de Euler sobre o grupo de Klein, [figura 5.6 (LACAN, 1966-7, lição de 11 de janeiro de 1967)] o ‘ou eu não penso’ e o ‘ou eu não sou’ estão sobrepostos um ao outro, compondo, nessa sobreposição, a perda que constitui a escolha forçada dessa alienação. Dessa maneira, a articulação do diagrama permite ver claramente o ‘isso’ como correlato ao ‘eu não penso’, ou seja, como sendo a parte de um pensamento mordido pelo ‘eu não sou’ e que configura a inexistência no nível do inconsciente. Por outro lado, o ‘não ser’ no inconsciente é mordido por um penso que não é “eu”. Ou seja, há no encontro do campos ‘eu não penso’ e ‘eu não sou’ duas faltas que se recobrem, cada uma se afirmando como resultado de um campo que foi perdido.

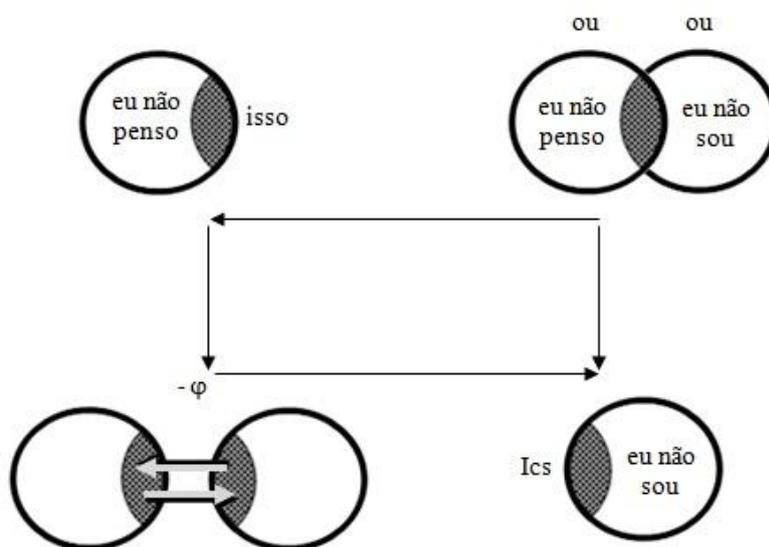


Figura 5.6

Com o intuito de tornar mais claras essas articulações propostas por Lacan a partir do tetraedro, retomaremos algumas indicações sobre o grupo de Klein.

### 3. A lógica do tetraedro

#### 3.1 – O grupo de Klein

No seminário *O ato psicanalítico* (1967-8), Lacan faz da operação da alienação produzida pelo ‘*ou eu não penso ou eu não sou*’ o ponto inicial do tetraedro em que formaliza o percurso analítico. Esse tetraedro é inspirado no grupo de Klein, um diagrama onde quatro elementos, logicamente articulados, podem se transformar uns nos outros através de qualquer uma de suas três operações fundamentais. O grupo de Klein se define, portanto, por três operações cujo resultado é uma série de igualdades simples entre dois de seus elementos. Dessa maneira, um mesmo resultado pode ser obtido através de diferentes operações.

Lacan (1966-7, lição de 14 de dezembro de 1966) chega a recomendar a leitura de um texto de Marc Barbut chamado *Sobre o sentido da palavra estrutura nas matemáticas* (BARBUT, 1966/1996) – onde se demonstra a constituição do grupo de Klein – para definir a estrutura algébrica como um conjunto de elementos quaisquer que se organizam a partir de uma axiomática, isto é, um conjunto de condições dadas por leis de composições ou operações.

Barbut, nesse artigo, apresenta o grupo de Klein de diversas maneiras e aplicado a diversos domínios, sublinhando como as operações desse grupo formam uma estrutura.

Visando compreender o motivo pelo qual Lacan utiliza o diagrama do grupo de Klein para falar do ato analítico, tomaremos como referência três modelos iniciais apresentados por Barbut (1966/1996). Desses três exemplos, dois são interpretações concretas e o terceiro é uma composição abstrata que se pode concluir das interpretações anteriores. O importante nesses três exemplos não são os elementos que

compõem o grupo (se é  $a, b, c, d; x, -x, 1/x, -1/x$ ; ou  $\alpha, \beta, \gamma, I$ ), mas a sintaxe, as operações que eles estabelecem entre si segundo o grupo de Klein.

Barbut apresenta a primeira formulação do grupo de Klein da seguinte maneira: se considerarmos um número qualquer ( $x$ ), podemos fazer incidir sobre ele algumas operações, ou seja, é possível, por exemplo, tomar seu oposto ( $-x$ ), seu inverso ( $1/x$ ), e, combinando as duas operações, tomar o inverso de seu oposto ( $-1/x$ ) (BARBUT, 1966/1996, p. 145-6). Como demonstrado através dessas operações, se trocarmos duas vezes o sinal de 'x', o resultado será o 'x' do qual se partiu ( $x, -x, x$ ). Também seremos conduzidos ao 'x' inicial no caso de buscarmos o inverso do inverso de 'x' ( $x, 1/x, x$ ). Essa operação é chamada de involutiva, ou seja, seu resultado é zero, é como se não houvésemos feito nada, pois ao final chega-se no mesmo número do qual se partiu (BARBUT, 1966/1996, p. 146, LACAN, 1966-7, lição de 14 de dezembro de 1966).

Outras duas operações passíveis de serem realizadas surgem da combinação do procedimento de se buscar o inverso e o oposto de um número. Assim, a partir de um número 'x', posso tomar seu oposto ' $-x$ ', depois o inverso de seu oposto ' $-1/x$ '. O mesmo resultado será alcançado caso se encontre primeiro o inverso de 'x', o ' $1/x$ ', e depois o oposto de seu inverso ' $-1/x$ '.

Através dessas operações, o seguinte diagrama pode ser constituído [figura 5.7 (BARBUT, 1966/1996, p. 146)]:

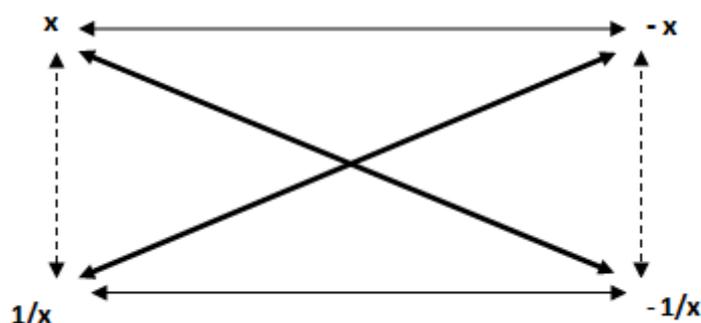


Figura 5.7

Nesse diagrama (Figura 5.7) é possível visualizar as operações anteriormente descritas, ou seja, as que envolvem a transformação de um número em seu oposto e seu inverso; combinando e sequenciando essas operações de tal maneira que, através delas, pode-se tanto chegar ao mesmo resultado – por diferentes procedimentos – como voltar ao mesmo número do qual se partiu.

As flechas horizontais e verticais simbolizam operações involutivas, ou seja, suas repetições não mudam nada. O oposto de ' $x$ ' é ' $-x$ ' e de ' $-x$ ' é ' $x$ ', o oposto de ' $1/x$ ' é ' $-1/x$ ' e de ' $-1/x$ ' é ' $1/x$ '. O mesmo ocorre ao repetir o procedimento de encontrar o inverso de um número. Já as setas diagonais simbolizam o produto dos dois procedimentos anteriores, ou seja, o inverso do oposto ou o oposto do inverso. Essas operações também são involutivas, uma vez que se passa facilmente de ' $x$ ' a ' $-1/x$ ' e de ' $-1/x$ ' a ' $x$ ' (BARBUT, 1966/1996, p. 146). Tomando, por exemplo, o oposto de ' $x$ ', chega-se a ' $-x$ ', e depois considerando o inverso de seu oposto chega-se a ' $-1/x$ '. Já para reduzir a zero tal percurso, é preciso partir de ' $-1/x$ ', tomando seu oposto ' $1/x$ ' e, em seguida, voltando ao oposto de seu inverso ' $x$ '.

No segundo exemplo de Barbut (1966/1996, p. 146-7), trata-se de realizar um jogo entre quatro letras colocadas na seguinte ordem ' $a, b, c, d$ '. A regra desse jogo é a seguinte: a ordem das letras  $a, b, c, d$  pode ser modificada apenas ao trocar duas letras por vez. Assim, a partir dessa regra, é possível trocar a primeira letra pela segunda e a terceira pela quarta, o que resulta em ' $b, a, d, c$ '. Também é possível substituir a primeira letra pela terceira e a segunda pela quarta, e chegar em ' $c, d, b, a$ '. A terceira possibilidade é trocar a primeira letra pela quarta e a segunda pela terceira e obter ' $d, c, b, a$ '. Desse modo, partindo da regra imposta a essas letras, esgotam-se todas as possibilidades de combinação e chega-se a outro exemplo concreto do grupo de Klein.

Graficamente, as possibilidades de permutações seriam assim figuradas [figura 5.8 (BARBUT, 1966/1996, p. 148)]:

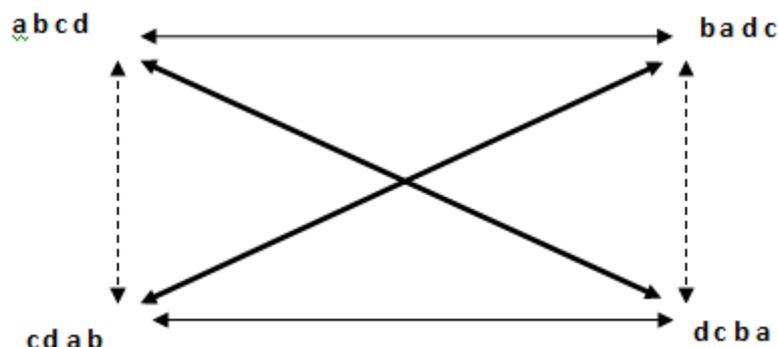


Figura 5.8

Como elementos do grupo de Klein, nota-se que, ao repetir a operação de trocar as duas primeiras e as duas últimas letras entre si, é possível chegar ao mesmo resultado de que se partiu, a saber, ‘a, b, c, d’. Se a segunda operação for repetida, também se chegará ao mesmo zero como resultado. Não só essas duas operações são involutivas, como também a terceira, uma vez que, ao trocar a primeira letra pela quarta na série ‘d, c, b, a’, volta-se a ‘a, b, c, d’. É possível notar, além disso, que essa terceira operação é, na verdade, o produto das duas primeiras, na medida em que é possível chegar a ela aplicando sobre ‘a, b, c, d’ o primeiro procedimento e, sobre ele, o segundo, ou vice-versa (passando de ‘a, b, c, d’ para ‘b, a, d, c’ ou ‘c, d, a, b’, e chegando, em ambos os casos em ‘d, c, b, a’).

Dessa maneira, é possível constatar que os dois diagramas (Figura 5.7 e 5.8) anteriores são iguais; apenas mudaram os objetos aos quais se aplicaram as transformações. O que não mudou foi a combinatória das transformações, que é baseada em três operações (a terceira sendo obtida como produto das duas primeiras). Para buscar a estrutura algébrica desses diagramas, Barbut (1966/1996, p. 149) enfatiza as

transformações entre os elementos, dizendo que as interpretações concretas acima descritas são apenas representações de permutações capazes de serem concebidas abstratamente.

Barbut chama a atenção para o fato de que esse jogo de transformação pode se formar a partir de um simples jogo de escritura. Nesse contexto, a formulação de tal escritura se apóia no fato de que basta designar as transformações por meio de letras para que a escritura se faça. Nos dois exemplos anteriores, vimos que 1) existem operações que são involutivas, cujo resultado é igual a zero, e 2) que uma terceira operação é dedutível como pela sequência das duas operações anteriormente dadas. Com o objetivo de demonstrar tal escritura, em primeiro lugar, vamos adotar para a operação involutiva a letra 'I'. Chamaremos a primeira operação de cada um dos exemplos de ' $\alpha$ ' e a segunda de ' $\beta$ ', de forma que a operação ' $\alpha$ ' seguida de ' $\beta$ ' e ' $\beta$ ' de ' $\alpha$ ' resulta em uma terceira transformação, chamada de ' $\gamma$ ' (BARBUT, 1966/1996, p. 148). Em um raciocínio ainda concreto, pode-se construir o diagrama do terceiro modelo [figura 5.9 (BARBUT, 1966/1996, p. 155)] apresentado por Barbut:

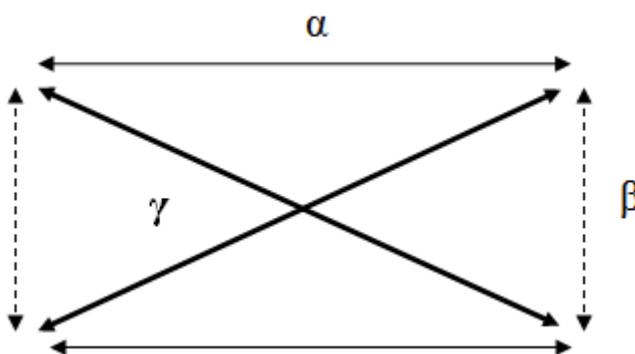


Figura 5.9

Comparando os três diagramas (figura 5.7, figura 5.8, figura 5.9) precedentes e tomando como referência apenas um vértice do quadrilátero (com a ressalva de que

poderíamos tomar qualquer um dos quatro), observa-se que a operação de encontrar o inverso de 'x' é isomorfa, ou seja, tem a mesma estrutura, da transformação de 'a, b, c, d' em 'b, a, d, c', operação chamada de 'α' no terceiro diagrama. Também o procedimento de encontrar o oposto de 'x' é isomorfo à operação de substituir 'a, b, c, d' por 'c, d, a, b', que é a transformação 'β'. Já a linha diagonal onde se encontra o oposto do inverso e o inverso do oposto de 'x', é estruturalmente igual à substituição de 'a, b, c, d' por 'd, c, b, a', e que é a linha 'γ' nesse último diagrama.

Temos, então, as quatro letras que designam a combinatória das transformações do grupo de Klein: 'α, β, γ, I', e com elas podemos realizar o seu jogo de escritura. Há duas transformações que quando são repetidas não operam qualquer mudança, de maneira que 'α' sucedido de 'α' e 'β' sucedido de 'β' é igual a zero, ou seja, segundo a notação que estabelecemos, 'I'. De acordo com essa convenção, podemos escrever:

$$\alpha\alpha = I$$

$$\beta\beta = I$$

Foi visto, além disso, que a primeira operação de cada exemplo seguida da segunda implica na terceira operação. Ou seja, 'α' seguido de 'β' é igual a 'γ', logo:

$$\alpha\beta = \beta\alpha (= \gamma)$$

Através da relação específica entre essas letras surgem todas as combinatórias possíveis entre os elementos do grupo de Klein. Por exemplo, o que ocorre se tivermos 'γ' seguido de 'γ'? Considerando que 'γ' é igual a 'αβ', que 'αβ' é o mesmo que 'βα', e que 'αα' e 'ββ' são iguais a 'I', escreve-se:

$$\gamma\gamma = \alpha\beta\alpha\beta = \alpha\beta\beta\alpha = \alpha I\alpha$$

Como 'αI' é 'α' seguido de uma transformação idêntica que não muda nada, então:

$$\gamma\gamma = \alpha\alpha$$

O que resulta em:

$$\gamma\gamma = I$$

Se perguntarmos o que é 'γ' seguido de 'α' teremos:

$$\gamma\alpha = \beta\alpha\alpha = \beta I = \beta$$

E 'α' seguido de 'γ':

$$\alpha\gamma = \alpha\alpha\beta = I\beta = \beta$$

Assim pode-se afirmar que:

$$\alpha\gamma = \gamma\alpha = \beta$$

E que pela mesma demonstração se obtém:

$$\beta\gamma = \gamma\beta = \alpha$$

Se nos dedicamos um pouco ao jogo de letras feitas segundo operações específicas, é para mostrar como Lacan se utiliza desta combinatória de transformações e com ela formaliza a estrutura onde se desdobra o percurso analítico. Ademais, esse exercício de escritura nos permite notar que o diagrama (figura 5.9) concreto do grupo de Klein pode ser expresso em sua forma abstrata [tabela 1.5 (BARBUT, 1966/1996, p. 162)]:

	I	$\alpha$	$\beta$	$\gamma$
I	I	$\alpha$	$\beta$	$\gamma$
$\alpha$	$\alpha$	I	$\gamma$	$\beta$
$\beta$	$\beta$	$\gamma$	I	$\alpha$
$\gamma$	$\gamma$	$\beta$	$\alpha$	I

**Tabela 1.5**

Por essa tabela (tabela 1.5), afirma-se que ‘I’ composto com qualquer transformação não modifica nada, que cada transformação composta com ela mesma resulta em ‘I’ e que as duas transformações diferentes de ‘I’ quando são compostas resultam na terceira [tabela 1.6 (BARBUT, 1966/1996, p. 51)]:

$$\begin{array}{ll}
 \alpha\alpha = I & \alpha\beta = \gamma \\
 \beta\beta = I & \alpha\gamma = \beta \\
 \gamma\gamma = I & \beta\gamma = \alpha
 \end{array}$$

**Tabela 1.6**

Um primeiro nível de abstração se constitui na constatação de que há algo de comum entre o exemplo do campo da aritmética elementar – da transformação de um número pela mudança de sinal ou por seu inverso – e do exemplo onde se permuta quatro objetos quaisquer, ‘a,b,c,d’. Nota-se que na combinatória de suas transformações, há uma estrutura comum aos dois domínios. Assim, ao reconstruir o diagrama (figura 5.9) e a tabela (tabela 1.5) apenas com as letras ‘ $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ , I’, designando as transformações, mostramos que a estrutura do grupo de Klein é dada ao se esquecer dos objetos das transformações e reter apenas as regras que compõem tais transformações. Mas é possível, segundo Barbut (1966/1996, p. 151-3), realizar um segundo nível de abstração ao compor um alfabeto que só contenha as quatro letras ‘ $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ’, e que se

conjugam segundo as regras, que poderiam ser colocadas como a “sintaxe” dessa linguagem:

- 1) Existem quatro elementos,  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $I$ , que serão modulados segundo uma operação binária (cuja notação  $\alpha\beta$ , por exemplo, designará o resultado da operação entre o primeiro elemento  $\alpha$  e o segundo  $\beta$ );
- 2)  $I$  é o elemento neutro, de maneira que a justaposição de qualquer elemento com  $I$  é igual o elemento do qual se partiu;
- 3) Toda operação será associativa, ou seja, no produto de três fatores é indiferente associar os dois primeiros ou associar os dois últimos fatores:  
 $(\alpha\beta)\gamma = \alpha(\gamma\beta)$ ;
- 4) Para cada elemento existe seu inverso, de modo que  $\alpha$  composto com seu inverso  $\alpha'$  resulta no elemento neutro  $I$ , logo,  $\alpha\alpha' = \alpha'\alpha = I$ ;
- 5) Cada elemento possui uma ordem de repetição inferior a quatro ( $4:n = 1, 2$  ou  $3$ ), de forma que, por exemplo,  $\alpha$  composto consigo mesmo  $n$  vezes resulta no elemento neutro  $I$  (essa regra é devida a lógica quaternária do grupo de Klein, no entanto, não teria razão de haver uma ordem maior de repetições, já que seriam redundantes à lógica quaternária).

Barbut (1966/1996, p. 152) associa a lógica estrutural do grupo de Klein a uma “gramática” que compõe um sistema estruturado na relação de diferença entre elementos submetidos à sua lógica quaternária e que tem nessas regras acima descritas sua “sintaxe”, as relações de dependência e a função de seus elementos. Se, nessa linguagem, temos o alfabeto ‘ $\alpha, \beta, \gamma, I$ ’, é possível, através dessa linguagem, construir palavras e através de sua sintaxe calcular o resultado de suas transformações. Por exemplo, a palavra ‘ $\alpha I \alpha \alpha \beta$ ’ pela aplicação das regras descritas poderá ser: ‘ $\alpha \alpha \alpha \beta$ ’, ‘ $I \alpha \beta$ ,



mudar os conectivos de ‘e’ para ‘ou’ e vice-versa. Nesse caso, a negação da proposição ‘U’ seria  $NU = (Nx \text{ ou } Ny) \text{ e } Nz$ . Porém, também é possível negar as proposições elementares sem mudar os conectivos, nesse caso, a operação será chamada de ‘R’:  $RU = (Nx \text{ e } Ny) \text{ ou } Z$ . Uma outra possibilidade é a operação ‘S’:  $SU = (x \text{ ou } y) \text{ e } z$ , onde é possível mudar os conectivos sem negar as proposições.

Uma vez dadas as operações ‘U, N, R e S’, pode-se afirmar que 1) ‘R’ seguido de ‘S’ ou ‘S’ seguido de ‘R’ é igual à negação ‘N’, ou seja,  $RS = SR = N$  e que 2) ‘R’ seguido de ‘R’, ‘S’ seguido de ‘S’ e ‘N’ seguido de ‘N’ são operações involutivas, iguais a zero, cuja repetição não muda nada, ou seja,  $RR = SS = NN = I$ .

Assim é possível concluir que, no próprio domínio da lógica, o grupo de Klein não se constitui através da representação de um grupo de permutações, como no caso do tetraedro, mas através sua própria axiomática, isto é, por meio do conjunto de condições dessa estrutura (BARBUT, 1966/1996, p. 157-8).

O nosso objetivo com essa análise do grupo de Klein é, portanto, sublinhar que Lacan, ao utilizar o tetraedro (figura 5.10) no seminário *O ato psicanalítico* (1967-8), demonstra que mais importante do que seu esquema, é a lógica das operações que incidem sobre seus elementos. Assim, com base nas três operações do grupo de Klein, Lacan constrói seu tetraedro tomando como referência as operações que colocam em jogo a alienação, a verdade e a transferência. Dito de outro modo, no caso do tetraedro de Lacan, as três operações são: alienação, verdade e transferência (sendo essa última a operação que resulta do produto das duas primeiras).

Nesse contexto, é importante destacar que são essas três operações que dão a “axiomática”, isto é, as condições da tarefa analítica. Contudo, Lacan não considera nenhuma das três operações que estruturam a tarefa analítica como involutiva, ou seja, não havendo uma possibilidade de retorno a um dos quatro vértices do tetraedro, tal

como ocorre na estrutura matemática do grupo de Klein. Dessa maneira, uma vez que no grupo de Klein é possível voltar ao elemento original e reduzir a operação a zero – pela repetição de uma mesma operação – não é possível atribuir ao tetraedro lacaniano a estrutura completa do grupo de Klein (DISSEZ, 2005, VICTORIA, 2010, p. 28).

Por isso é que Lacan chega a dizer que seu tetraedro (figura 5.10) é uma “metade de um grupo de Klein” (LACAN, 1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968). Assim, tomada na perspectiva do grupo de Klein, as passagens de um lugar a outro na análise são impossibilitadas pelas operações que a definem, não havendo uma circulação perfeita entre todos os lugares.

No artigo intitulado *Leitura do tetraedro do seminário “O ato psicanalítico”* (DISSEZ, 2005), Dissez ressalta que esta referência ao grupo de Klein é importante para que o tratamento analítico não seja tomado de uma forma esquemática, isto é, como um processo que se desdobraria em etapas tipificadas que devem ser transpostas (*ibid.*). Partindo dessas considerações, nosso objetivo é delimitar como as operações alienação, verdade e transferência sustentam logicamente o percurso analítico.

### **3.2 – No início era o ato**

Após esse percurso sobre as referências que sustentaram a articulação lacaniana, já possuímos os elementos que nos possibilitam ler o tetraedro apresentado por Lacan no seminário *O ato psicanalítico* (1967-8). Dado que o tetraedro é um poliedro com quatro faces triangulares, destacamos que é nos vértices dessa estrutura que Lacan dispõe os quatro elementos que constituem os eixos através dos quais ocorre a operação analítica [figura 5.10 (LACAN, 1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968)]:

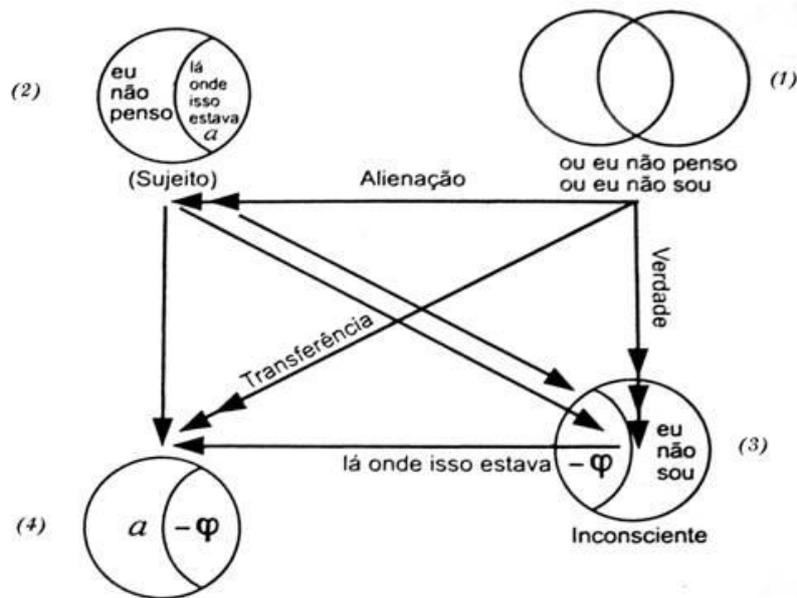


Figura 5. 10

Nesse contexto, tomemos como referência o ponto inicial do quadrilátero, isto é, a sua primeira posição lógica. Esse é o momento da alienação, onde o sujeito encontra-se alienado na disjunção ‘ou eu não penso ou eu não sou’. Como vimos anteriormente, a alienação é a condição que a linguagem impõe ao sujeito para que este se constitua. Dessa maneira, na medida em que, no campo da alienação, o ‘ser’ está perdido, o sujeito só poderá se constituir através do ‘ser do eu’ que, como vimos, implica em um ‘não sou’. Assim, ao se constituir no campo da alienação, está perdida para o sujeito qualquer chance de formular definitivamente o que seria seu ser (DISSEZ, 2005). Portanto, no acatamento dessa perda, que se constitui a escolha forçada, o sujeito não tem outra escolha senão ir em direção ao ‘eu não penso’.

Segundo Lacan, no início do tratamento analítico, há o ato daquele que instaura uma análise (1967-8, lição de 15 de novembro de 1967, lição de 10 de janeiro de 1968). Seguindo por essa via, Lacan (1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968) faz um belo comentário sobre a relação do ato com a determinação de um começo, ou seja,

afirmando que o ato sempre está relacionado a um começo. E prossegue citando o poema de Rimbaud “A uma razão” onde se localiza a “fórmula do ato” (*ibid.*):

Um toque de teu dedo no tambor desencadeia todos os sons e dá início  
à nova harmonia/ Um passo teu recruta os novos homens, e os põe em  
marcha/ Tua cabeça avança: o novo amor!/ Tua cabeça recua - o novo  
amor! (LACAN, 1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968).

Como descrito no poema, a “nova harmonia”, “os novos homens” e “o novo amor” é o que advém em um “golpe”, “um passo”, um avanço ou um recuo da cabeça, ou seja, como efeito de um ato, na medida em que sulca de novo o campo do desejo e marca um começo.

Lacan insiste muito durante o seminário *O ato psicanalítico* (1967-8, lição de 22 de novembro de 1967) na relação do ato com o significante e pontua que a dimensão constitutiva de todo ato é a dimensão significante. Nesse contexto, o ato atinge “uma ponta significante”, ou seja, transfere algo que é fundamental na ordem significante (LACAN, 1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968). Contudo, vale lembrar que na dimensão do ato, não se trata de restaurar algo que está escondido na ordem significante.

Ao pontuar que “isso faz alguma coisa”, Lacan (1967-8, lição de 15 de novembro de 1967) define o ato como aquilo que tem consequências, isto é, que abre uma sequência articulada em termos significantes. Assim, no que concerne ao começo, uma vez que no real não há um começo estabelecido, é na relação do ato com o significante que algo novo pode se dar.

Ao propor que o ato está do lado do analista, ou seja, é o ato do analista que possibilita o início de uma análise, Lacan (1967-8, lição de 24 de janeiro de 1968) nos indica que a consequência do ato do analista é permitir que o registro do ato seja reduzido a sua dimensão significante, a um fazer de pura palavra que pode ser traduzido como “significante em ato”. Por sua vez, o ato analítico, ao não poder estar do lado

daquele que se submete ao dispositivo analítico (1967-8, lição de 29 de novembro de 1967), implica, da parte do analisante, a “demissão do ato” (1967-8, lição de 10 e janeiro de 1968). Nesse contexto, a tarefa que o analista propõe ao analisante, não é outra senão que o sujeito se ausente desse ato para se submeter unicamente ao registro significante. Nessa perspectiva, a regra fundamental da associação livre pode ser definida como o que permite ao analisante se dedicar a um fazer que deixa o significante se desdobrar em seu jogo.

Assim, é somente a partir do ato do analista que o lugar do sujeito pode ser situado como o lugar daquele que fala e “em quem se experimentam os efeitos da palavra” (1967-8, lição de 7 de fevereiro de 1968). Lacan propõe essa fórmula – essencialmente ambígua – para dizer que na regra analítica os efeitos da palavra, se experimentam no sujeito, assim como o sujeito as experimenta. Dito de outro modo, por um lado, o sujeito só advém uma vez que a tarefa analítica é instituída como efeito de um discurso promovido pelo ato do analista; por outro, é pelo sujeito mostrar-se tendo já sido constituído como efeito do discurso, que a tarefa analítica se inscreve.

O perturbador, em ambos os casos, é que não é o sujeito quem comanda (1967-8, lição de 24 de janeiro de 1968), ou seja, o sujeito é apenas efeito de uma marca, de uma inscrição no campo significante.

Na situação inicial da análise – tomada como um ponto de partida lógico situado no tetraedro como (ponto (1) da figura 5.10) – trata-se, portanto, de um começo já marcado. Isso é o mesmo que dizer que não há escolha para o sujeito diante da alienação que a linguagem impõe, ou seja, o resultado da alienação é que não há escolha entre a marca e o ser. Nesse contexto, para o sujeito constituído como um efeito de discurso, a questão está colocada nos termos do ‘ou eu não penso ou eu não sou’: “‘ou eu não sou essa marca’ ou ‘eu não sou senão essa marca’, que quer dizer, ‘eu não

penso” (LACAN, 1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968). Assim, o que o analisante encontra, a partir do momento em que começa a associar, é a dimensão resultante da escolha forçada, isto é, o ‘eu não penso’.

Nesse contexto, fica evidente que o que está em jogo, por exemplo, nas formações do inconsciente, é um encadeamento simbólico que se impõe sem que o sujeito esteja colocado como agente. Dessa maneira, a primeira operação em jogo na análise pode ser definida como o encontro do analisante com o pensamento que se revela em seus atos falhos, seus sonhos e seus sintomas. Assim, o que a estrutura da experiência analítica demonstra nesse momento inicial é a mesma operação constituída pela escolha forçada e que é instaurada pela alienação fundamental. Desse modo, só resta ao sujeito ir em direção ao eu ‘não penso’ que o determina enquanto tal. Na estrutura do tetraedro isso é marcado pela passagem do ponto (1) para o (2) (figura 5.10).

### **3.3 - As duas faltas**

Lacan (1966-7, 11 de janeiro de 1967 e 1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968) utiliza-se nesse tetraedro do aforismo freudiano *Wo Es war soll Ich werden* (FREUD, 1933[1932], p. 111, 1933[1932]/1996, p.84) para localizar o lugar da falta na experiência analítica. O *Wo Es war*, o ‘lá onde isso estava’ de que se trata, é possível cerni-lo no encadeamento significante aberto no nível do ‘eu não penso’. Isso quer dizer que as condutas do analisante podem ser retrospectivamente retomadas como um pensamento que se presentificou à parte do ‘eu’. Em outras palavras, ‘lá onde isso estava’ implica o encadeamento simbólico com que o analisante pode deparar-se e que surge em um “só-depois”. Somente após um ato falho, por exemplo, é que o analisante

pode se deparar com o pensamento que o determinou e, a partir de então, ter que se haver com isso.

É essa operação que faz com que esse ‘lá onde isso estava’ acarrete uma falta fundamental trazida pela alienação, na medida em que falta ao analisante saber dos encadeamentos significantes que o determinam. Dessa maneira, apesar da análise permitir que se tenha notícia dessa articulação simbólica, o sujeito só poderá advir a isso em um momento posterior, isto é, em um “só-depois”.

É também nesse *Wo Es war* que se localiza, em uma análise, a falta que a demanda engendra, ou seja, é a partir da dimensão radical do ‘eu não penso’ que o sujeito mostra-se submetido ao campo pulsional. Essa falta simbólica que Lacan situa na alienação como ‘eu não penso’ é o lugar em que a gramática pulsional acossa o sujeito através de um ‘isso pensa’. Assim, é através dessa estrutura gramatical que se estrutura o campo da pulsão onde o sujeito formula sua queixa e a dirige ao analista.

Como tratamos no capítulo anterior, o sujeito é comandado pelos objetos pulsionais seio, fezes, olhar e voz no lugar em que a cadeia significante se desdobra no jogo gramatical instituído pelo ‘não penso’. É, no entanto, essa íntima implicação entre o ‘lá onde isso estava’ e o campo pulsional, que faz com que esse esforço em defrontar-se com o pensamento inconsciente – revelado nos gestos mais banais da vida do sujeito – engendre uma decepção. Nesse contexto, submeter-se ao ‘eu não penso’ não leva a nenhuma apreensão do ser do sujeito, ou seja, de nada adianta o sujeito saber de um encadeamento significativo que o determina, uma vez que, ali, precisamente, no campo dos pensamentos inconscientes, lhe escapa a possibilidade de ser.

Como aponta Dissez (2005), “ali onde há pensamentos, eu ia ser”, mas pelo fato de pensar nisto, desapareci enquanto ser. Em outras palavras, ao me dar conta de que certos pensamentos estão presentes em meus gestos, apercebo-me de que lá eu estava.

Dessa maneira, o tempo verbal presente na frase tem o mesmo sentido do emprego do imperfeito em francês. Lacan sublinha a ambiguidade que o uso do imperfeito na língua francesa oferece com o *Il y avait* [havia], que se refere ao que, no instante anterior, estava e não está mais, e aquilo que, em um tempo posterior, por pouco mais estava lá por ter podido estar (LACAN, 1960[1964]/1998, p. 854, ARRIVÉ, 2000, p. 26). Como nos aponta Lacan, mais “um instante e a bomba explodia”, mais um instante ‘eu’ seria, o que quer dizer que não fui.

A complexidade de tal formulação revela-se no fato de que, para estar ali enquanto inconsciente é preciso que ‘eu’ não pense, pois ao pensar ‘eu’ já não estou ali. O ‘eu não penso’ implica, portanto, um ser que está colocado nessa dimensão que Lacan chama de “desativação”, o ‘eu’ como essa bomba que explodiria e que não explodiu, esse ‘eu’ que não é, que é falso ser (1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968).

Uma vez encurralado pela alienação em um ‘eu não penso’ o sujeito está implicado nesse falso ser que é “o ser de todos nós” (*ibid.*). É nesse contexto que Lacan afirma que “jamais se é tão sólido em seu ser como quando não se pensa” (*ibid.*); lugar assinalado pelo (3) no esquema do tetraedro de Lacan (figura 5.10).

Além disso, nota-se que a operação de (1) a (3) (figura 5.10) é o que Lacan denomina de operação verdade (*ibid.*). Operação pela qual se afirma que a perda do ser é a verdade do que estava em questão no ponto inicial do tetraedro, ou seja, no ‘ou eu não penso ou eu não sou’.

Retomando os círculos de Euler empregados por Lacan no tetraedro, é possível observar que o  $(-\phi)$ , a castração imaginária, é a parte “mordida” do inconsciente pela sua disjunção com o “eu não penso”. Há, portanto, um ponto em que a falta que atinge o ser aparece decepada de tudo o que é da ordem do pensamento.

Lacan salienta que é justamente essa falta decepada de tudo que é da ordem do pensamento que constitui a castração como a radical inadequação do pensamento à realidade sexual (LACAN, 1966-7, lição de 18 de janeiro de 1967). E faz uma consideração interessante nesse ponto do seminário ao aproximar a falta a ser ao fundamento do sexo enquanto o que está mais profundamente ligado à morte.

Como vimos no capítulo III, é através da perda da vida imortal, isto é, por uma subtração do campo do vivo que o sujeito pode ter acesso à dimensão sexual. Nesse contexto, os objetos da pulsão, nas diversas formas do objeto *a*, são como representantes de uma falta a ser que o sujeito é submetido ao se constituir pela linguagem (LACAN, 1964/1998, p. 186). É por isso que Lacan afirma que não só toda pulsão é parcial, como também que a pulsão é fundamentalmente pulsão de morte, figuração do campo onde a vida foi subtraída (LACAN, 1964/1998, p. 195).

Além disso, é também através dessa falta que atinge o campo do ser que a sexualidade é instaurada no campo do sujeito, não sem que as duas faltas aí se recubram. O que os círculos de Euler – utilizados por Lacan desde o seminário de 1964 – mostram é que as duas faltas que aí se recobrem devem ser distinguidas<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Inserimos novamente o tetraedro para que se note o lugar em que há o recobrimento das duas faltas.

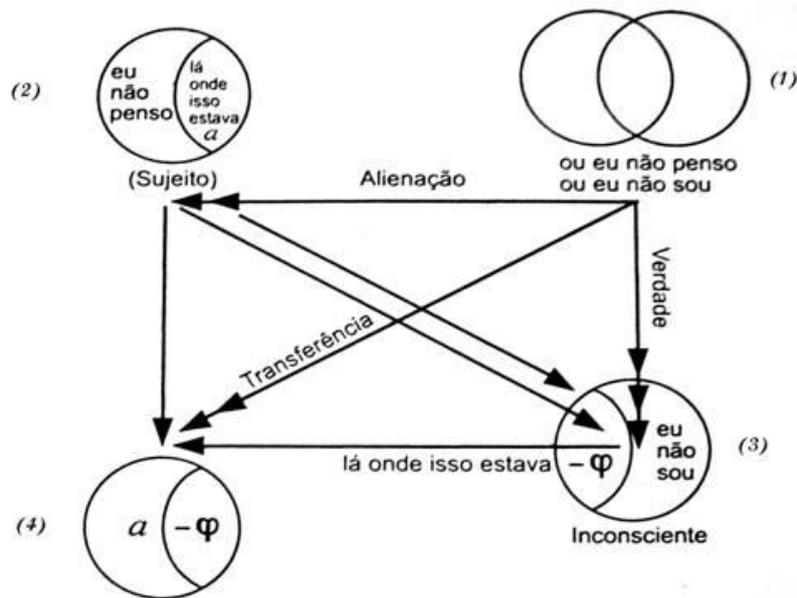


Figura 5.10

Uma falta é a que está no nível do Outro – tanto do ‘eu não penso’, como do que Lacan chamou de campo do sentido ao instituir o *vel* da alienação – e que surge pelo fato de que o sujeito se constitui no campo do Outro. Dessa maneira, essa falta está referida à cadeia significativa que se estabelece e se articula antes mesmo do advento do sujeito. Essa é a falta significativa, ou seja, implica que o significante esteja referido primeiramente ao campo do Outro. Nesse contexto, é apenas em um segundo momento que o sujeito surge referido a essa alteridade. Há um descompasso, uma falta que indica que o sujeito não pode ser contemporâneo ao que se inscreve no campo simbólico.

A outra falta é a que Lacan denomina de falta real (*ibid.*) e que se constitui como sendo o que o vivo perde ao se reproduzir pela forma sexuada. Dito de outro modo, essa falta real é o que do vivo caiu sob o golpe da morte individual, ou seja, é a parte perdida do ser que sustenta tudo o que concerne à sexualidade do sujeito.

Como já foi visto no capítulo IV, a castração refere-se a essa falta real, a essa privação que faz com que o encadeamento significativo seja inadequado à sexualidade, na medida em que esta falta está intimamente atrelada à morte. Assim, essa falta real

não concerne ao campo do pensamento, isto é, ao campo onde o encadeamento significativo pode ser recuperado, nem que seja em um tempo posterior.

### **3.4 - A separação**

No seminário *Os quatro conceitos fundamentais* (LACAN, 1964/1998, p. 195, 202-3), Lacan especifica o estatuto dessa segunda falta com a operação da separação. Desse modo, se na alienação uma falta surge para o sujeito em função de sua anterioridade em relação campo simbólico – reduzindo esse sujeito a não ser mais do que um significante e petrificando-o enquanto um lugar no discurso – há, em um momento posterior, uma segunda falta que se apresenta como a operação da separação. Essa separação está do lado do desaparecimento que Lacan qualificou de “letal”, isto é, se articula ao que Lacan denominou de fator letal do *vel* disjuntivo.

Como também vimos no capítulo IV, na experiência do discurso do Outro, o desejo do sujeito se constitui ao perceber que há um ponto de falta no desejo da mãe, que há algo para além do que ela diz e que faz surgir enquanto sentido. Essa falta encontrada no campo do Outro poderia ser figurada pela seguinte pergunta, “ela me diz isso, mas o que é que ela quer?” (LACAN 1964/1998, p. 203).

Uma torção temporal ocorre, no entanto, no encontro com essa falta, pois, para responder a essa falta, o sujeito não tem o que fazer senão retornar a um ponto inicial, a uma segunda falta que se colocará como anterior. E o sujeito constitui essa falta anterior com o seu próprio desaparecimento, através da separação, o que implica a afânise do sujeito. Nesse contexto, para responder à falta simbólica, Lacan (1964/1998, p. 203) situa essa segunda falta no ponto onde ela é percebida no Outro, isto é, no ponto onde o sujeito responde com a falta antecedente de seu próprio desaparecimento. Como diz

Lacan, “pela separação o sujeito acha, se podemos dizer, o ponto fraco do casal primitivo da articulação significativa, no que ela é de essência alienante” (LACAN, 1964/1998, p. 207).

Assim, Lacan diz que o primeiro objeto que o sujeito propõe ao desconhecimento do objeto do desejo do Outro é a sua própria perda. Nesse contexto, a pergunta que orienta o sujeito é: “Pode ele me perder?” (LACAN, 1964/1998, p. 203). O que está em jogo na operação de separação é a constatação de que o sujeito se constitui em perda. Em outras palavras, é na perda de seu ser que o sujeito se constitui e que a falta simbólica encontra seu esteio.

Como podemos notar na (figura 5.10), a estrutura da separação é homóloga ao que está em jogo na retroação entre os tempos (2) e (3) do tetraedro. Como nos indica o esquema acima, no campo superior à esquerda está a cadeia significativa, o campo do Outro enquanto constituído por um ‘eu não penso’. É só pela perda do ser – perda que constitui a falta real do objeto fálico – que a falta no nível do Outro pode ser situada. No entanto, a castração, como a parte excluída do ‘eu não sou’, só poderá ser inicialmente tomada pelo sujeito de maneira imaginária (do lado oposto e inverso desse ponto do tetraedro), com o sujeito se alienando às pulsões ao nível do ‘eu não penso’<sup>40</sup>.

Assim, é através de um campo comum entre o ‘eu não penso’ e o ‘eu não sou’ que os pensamentos que se articulam ‘lá onde isso estava’ são retomados sob a marca da castração. Como ressaltamos anteriormente, o ‘lá onde isso estava’ implica a demanda articulada como um elemento da pulsão, ou seja, é nesse ponto que as diversas formas pulsionais se articulam no lugar do falo imaginário. Dito de outro modo, do lado do ‘eu não penso’ – situado como equivalente a um ‘isso pensa’ – estão as formas do objeto *a*

---

<sup>40</sup> Como tratamos no capítulo IV, a fantasia de morte colocada através da anorexia ou pelo do temor de ser devorado, é apenas um elemento imaginário da falta real, ou seja, é a resposta do sujeito ao que encontra como falta no campo do Outro.

em torno das quais ocorre a montagem do funcionamento pulsional; já do lado do ‘eu não sou’, o que se coloca é a castração imaginária como a falta que possibilita a articulação dos diversos níveis pulsionais.

### **3.5 - A passagem das faltas à perda na tarefa analítica**

Como já dissemos, podemos perceber pelo tetraedro (figura 5.10) que, apesar dos campos do ‘eu não penso’ e o do ‘eu não sou’ manterem entre si uma sobreposição, nem por isso esses dois campos referem-se à mesma coisa. Dito de outro modo, a passagem do (- $\phi$ ) a uma das formas do objeto *a*, escamoteia o fato de que a falta articulada ao inconsciente não é a mesma que se articula ao nível do isso.

Lacan (1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968) sublinha essa diferença ao afirmar que há dois ‘lá onde isso estava’. Um deles é aquele que concerne ao ‘isso pensa’, ou seja, aos pensamentos que se articulam ali onde ‘eu não penso’. Já o outro, é o ‘lá onde isso estava’, que diz respeito à falta de objeto que está no princípio da articulação inconsciente.

Dessa maneira, por um lado, a castração, isto é, a falta do objeto fálico é o que situa o inconsciente como o campo que impossibilita ao sujeito o acesso ao ser. Por outro, é também a castração que faz com que a satisfação ocorra através de diversas formas pulsionais. Em outras palavras, é a castração que opera a regressão entre a posição (2) e a (3) no tetraedro (figura 5.10) e constitui a operação verdade. Nesse sentido, a operação verdade não é nada mais do que a perda do ser que possibilita a constituição da falta através da alienação do sujeito ao campo do Outro.

O que a passagem entre (2) a (3) do tetraedro (figura 5.10) nos mostra é que, se uma parte do ‘eu não penso’ – correlato do ‘isso’ se oculta – se eclipsa com o ‘eu não

sou’ – correlato do inconsciente – o que a tarefa analítica pode propiciar é que no lugar do ‘eu não sou’ o sujeito advenha como um ‘eu sou isso’. É o que Freud trouxe com o *Wo es war, soll ich werden* (FREUD, 1933[1932], p. 111, 1933[1932]/1996, p.84).

Porém, isso é justamente o que é impossível, na medida em que, como vimos anteriormente, a castração demarca um limite que se constitui como a perda do ser do sujeito. Nesse contexto, o ‘eu’ só pode se colocar como ‘eu não sou’, isto é, o ‘eu’ é convocado a se alojar na lógica gramatical onde o ‘isso’ se estabelece (LACAN, 1966-7, lição de 11 de janeiro de 1967).

Essa diferenciação do ocultamento entre o campo do ‘isso’ e do inconsciente, ou seja, das formas pulsionais e da castração imaginária, engendra no quadrilátero a passagem da posição (3) a (4) (figura 5.10). Através dessa passagem fica evidente que o sentido lógico original da castração repousa no limite estabelecido entre a falta a ser e o “não penso”. Dito de outro modo, a castração como operação delimitada pela lógica analítica, demonstra que, no nível das significações, isto é, das *Bedeutungen*, o pensamento está impedido de pertencer ao que é da realidade sexual, de modo que a única maneira do sujeito responder à castração é com a perda do objeto (LACAN, 1966-7, lição de 18 de janeiro de 1967). Esse ponto do quadrilátero se refere à descoberta do desejo do ‘lá onde isso estava’, isto é, do desejo do sujeito no ‘eu não sou’ do pensamento inconsciente.

Partindo dessas considerações, o que a análise possibilita ao sujeito – ao constituir-se como a tarefa do analisante – é o encontro com a significação fálica. O encontro do sujeito com a conotação fálica da castração, na medida em que nunca haverá significação que apazigue a falta de objeto no nível fálico. Assim, a operação analítica não propõe nenhum avanço em relação ao que se apresenta no campo

simbólico como falta. Ao contrário, ela demarca a castração como um limite, ou seja, circunscreve o fracasso da *Bedeutung* sexual ao situar o lugar do (-φ).

Essa abordagem da castração, no entanto, implica em uma renovação da operação da alienação onde o Outro intervém como barrado. Em outras palavras, implica em uma inversão entre o que é da ordem do “eu não sou” – sujeito alienado pura e simplesmente à lógica das pulsões – ao “isso pensa” – lugar em que o sujeito se define como “não identificável” (*ibid.*). Desse modo, a operação analítica vai do ‘ou eu não penso ou eu não sou’ [posição (1) da figura 5.10], que culmina no ‘eu não penso’ de um sujeito submetido às pulsões [posição (2) da figura 5.10], à radical inadequação da *Bedeutung* no campo sexual [posição (3) da figura 5.10].

A *Bedeutung* sexual coloca para o sujeito a impossibilidade de saturação da falta constitutiva da linguagem, ou seja, demonstra que, no campo significante, a conotação fálica implica a submissão à castração. É nesse contexto que a castração indica para o sujeito que ele se constitui no intervalo instaurado entre dois significantes. Dito de outro modo, o único lugar possível para o sujeito é entre significantes que não dominam o real em jogo no sexo. É a isso que o sujeito tem que se submeter.

Lacan nos indica que, no campo sexual, a castração se coloca como um limite para o pensamento, ou seja, que ter ou não ter é a única maneira da operação significante aludir ao que é a sexualidade. Nesse contexto, é na própria hiância que constitui o campo sexual que o sujeito é convocado à perda que instaura o objeto *a* como causa do desejo.

A verdade é que a falta (do alto à esquerda) é a perda (de baixo à direita). Mas essa perda é causa de outra coisa. [...] O sujeito depende desta causa que o faz dividido que se chama objeto *a*, eis o que é importante de ser sublinhado: que o sujeito não é causa de si, que ele é consequência da perda e que seria preciso que ele se colocasse na consequência da perda, a que constitui o objeto *a*, para saber o que lhe falta (LACAN, 1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968).

Nesse sentido, pode-se dizer que a falta simbólica implica que nenhum objeto é capaz de fechar o campo sexual, isso é, a falta só é instaurada se anteriormente o sujeito estiver se constituído em perda. Nesse contexto, a castração só poderá de fato se inscrever como uma experiência subjetiva se a falta for encarnada a partir da perda do objeto. (LACAN, 1967-8, lição de 17 de janeiro de 1968). Dito de outra maneira, a falta que estava lá desde o início – situando o sujeito em relação ao significante e demarcando todo o campo pulsional – como falta fálica só se coloca em relação a um tempo lógico anterior onde se instaura a perda do objeto.

Assim, a realização da falta fálica implica a perda que já estava colocada antes que o percurso analítico fosse percorrido, ou seja, é a perda do objeto que possibilita todo o campo da demanda e das pulsões. Porém, a castração que estrutura todo o campo da demanda e das pulsões só é de fato tomada enquanto uma “experiência subjetiva”, se sua falta for “encarnada” pela perda do objeto *a* (LACAN, 1967-8, lição de 17 de janeiro de 1968) [Trata-se aqui da operação no sentido indicado no tetraedro de (3) a (4) - figura 5.10].

A operação verdade é, portanto, a realização da castração, na medida em que o sujeito remete ao campo do Outro o objeto perdido. Nesse contexto, a perda do objeto é o que faz da castração a verdade incurável de um sujeito, na medida em que o confronta com o fato de que nem ele, nem o outro têm o órgão único, unário, unificante, ou seja, o Um do gozo que conjugaria os sujeitos de sexos opostos. Esta é a separação do que concerne ao  $(-\phi)$  e o que se refere ao objeto *a*, indicada pela posição (4) do tetraedro (figura 5.10) (1967-8, lição de 21 de fevereiro de 1968).

Assim, como é de se esperar, está conforme a toda noção de estrutura, a função da alienação que estava no início, e que fazia com que partíssemos do vértice (no alto à esquerda de um sujeito alienado, encontra-se no fim igual a si mesma, se posso dizer, nesse sentido de que o sujeito que se realizou em sua castração pela via de uma operação lógica, via alienada, remete ao Outro, se descarrega (eis a função do analista) desse objeto perdido, donde, na gênese, nós

podemos conceber em que se origina toda a estrutura. Distinção da alienação do pequeno *a*, enquanto vem aqui a se separar do, que, ao fim da análise é idealmente a realização do sujeito, eis o processo do qual se trata (LACAN, 1967-8, lição de 17 de janeiro de 1968).

A partir da articulação em jogo na operação verdade, é possível constatar que a realização da castração implica uma perda que se coloca em um momento anterior à sua articulação como falta simbólica. É por esse motivo que, tanto na entrada do sujeito na linguagem, como na experiência analítica, o que se constitui no intervalo entre a perda e a sua retomada como falta é o sujeito dividido. Dito de outro modo, a situação analítica reintroduz para o sujeito a operação de extração do objeto enquanto perda, isto é, reatualiza para o analisante a experiência da anterioridade da linguagem em relação a ele. Contudo, essa atualização não garante que a extração do objeto seja vivida no seu viés de impossibilidade – não há garantias de que o sujeito não tome essa perda pelo viés imaginário da reivindicação no nível da falta simbólica, isto é, do registro fálico.

No entanto, para ocupar um lugar no encadeamento significativo e fazer valer essa falta no campo do Outro, há um preço a ser pago pelo sujeito. Em outras palavras, o sujeito faz valer aquilo que, no significativo, é um limite para o campo sexual pela cessão do objeto, isto é, na dimensão da perda do objeto *a*. Assim, é através da cessão do objeto que na operação analítica se faz a passagem da falta à perda. Como diz Lacan,

O fim da psicanálise supõe uma certa realização da operação verdade, a saber, que, com efeito, se ele deve constituir esse tipo de percurso que, do sujeito instalado em seu falso-ser lhe faz realizar algo de um pensamento que comporta o “eu não sou”, isso não se dá sem reencontrar, como convém, sob uma forma cruzada e invertida [passagem de (2) a (3) no tetraedro (figura 5.10)], seu lugar mais verdadeiro, seu lugar sob a forma do “lá onde isso estava”, ao nível do “eu não sou” que se encontra nesse objeto *a*, do qual me parece que nós fizemos bastante para dar a vocês o sentido e a prática e, por outro lado, essa falta que subsiste ao nível do sujeito natural, do sujeito do conhecimento, do falso-ser do sujeito; essa falta que, desde sempre, se define como essência do homem e que se chama o desejo, mas , que ao fim de uma análise, se traduz por essa coisa não somente formulada mas encarnada, que se chama “a castração” (LACAN, 1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968).

Nesse momento, vale ressaltar que apesar de Lacan situar a perda no final da análise, isto é, delimitar a articulação entre a perda e a castração como efeito do fim de análise, isso não implica uma idealização da análise como sucessão de etapas a serem alcançadas e ultrapassadas. Como vimos demonstrando até aqui, a relação entre a perda do objeto e a castração se inscreve como um limite da análise. Contudo limite da análise não é outra coisa senão o que está em jogo em cada demanda, em cada organização pulsional. Dessa maneira, é na anterioridade lógica que articula a estruturação do sujeito pelo significante que podemos encontrar o limite sob a égide de uma falta.

Na primeira vez que emprega o termo o ‘fim da psicanálise’ durante o seminário *O ato psicanalítico* (1967-8, lição de 29 de novembro de 1967), Lacan nos indica que esse significante deve ser tomado em todos seus sentidos. Dessa maneira, se tomarmos o termo ‘finalidade’ no sentido de propósito, fica evidente que a finalidade de uma psicanálise é operar uma mudança de posição subjetiva<sup>41</sup> (DISSEZ, 2005).

Contudo, diante de tal perspectiva, surge a questão de como a tarefa analítica deve ser entendida de uma maneira que não seja a conquista de uma posição ideal? Podemos nos perguntar, também, como não cair na posição contrária de afirmar que durante uma análise não haja uma mudança de posição ao nível do sujeito? Outra questão relevante a ser considerada é se essa mudança de posição é exclusivamente tributária do final de uma análise.

Já na segunda vez que emprega o termo ‘fim da análise’ no seminário *O ato psicanalítico* (1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968), Lacan não fala sobre outra coisa

---

<sup>41</sup> Esse é o argumento de Dissez no artigo *Leitura do tetraedro* (2005). Dissez propõe os quatro vértices do tetraedro como quatro posições subjetivas, isto é, quatro formas de surgimento do sujeito em relação ao encadeamento significativo. De acordo com esse ponto de vista, a questão trazida por Lacan com o tetraedro tem relação com os efeitos que a análise pode provocar na posição subjetiva, ou seja, para Dissez (2005), a experiência analítica exige uma mudança de posição radical no nível do sujeito.

que não seja o ato naquilo que engendra um início, um começo. É que a experiência analítica, nisso que Lacan chama de “encarnação da castração” pela perda do objeto, não deixa de ser a reafirmação, uma atualização do que esteve no princípio da entrada do sujeito no campo do Outro. É claro que esse processo de revisitar esse ponto, não pode ter simplesmente a mesma consequência de um sofrimento neurótico, preso no gozo de seus objetos imaginários. No entanto, tampouco se pode dizer que esse gozo tem fim.

Se podemos dizer que a análise promove algo de novo em relação ao campo pulsional, é que, através de uma psicanálise, o sujeito tem a chance de advir no campo do desejo em consequência da perda do objeto. A operação analítica, nesse sentido, é o que leva a sério o fato de que o sujeito entrou na linguagem porque houve uma perda que abriu para ele o campo do desejo. Nesse contexto, a perda na experiência analítica possibilita que o sujeito emerja ao ser lançado no campo do desejo; ainda que isso implique, em um tempo seguinte, a instauração da falta e a não extinção do gozo, nem de um sofrimento.

### **3.6 - A transferência**

#### **3.6.1 - mas...‘quem o sabia’?**

A indicação (LACAN, 1967-8, lição de 15 de novembro de 1967) de que a tarefa analítica permite que uma perda passe a estar em um tempo logicamente anterior à falta, através da cessão do objeto, permite que coloquemos a seguinte questão: essa perda estava lá desde o início?

Lacan chega a questionar se, por exemplo, o inconsciente freudiano existia enquanto uma operação simbólica antes de ser descoberto. Mas logo diz que o problema

não é exatamente se o inconsciente existia ou não desde sempre, pois, uma vez que tenha mostrado suas consequências no real, há todas as chances de que o inconsciente fizesse sentir seus efeitos antes que Freud o discernisse. A questão que importa, diz Lacan, “e que não pode ser sem alcance”, é: “quem o sabia?” (*ibid.*).

Reportando essa questão à cessão do objeto, é possível dizer que há um saber sobre essa perda, ou seja, que a perda estava desde sempre ali esperando ser descoberta? Dito de outro modo, se é incontestável que, se o sujeito é neurótico, foi por uma perda que ele entrou na linguagem, se não se pode duvidar que uma ali perda se deu, no entanto, ‘quem o sabia?’.

O que Lacan introduz com essa pergunta não é outra coisa senão a problemática da transferência que se instala em função do Sujeito suposto saber (*ibid.*). Desse modo, “trata-se de saber se essa dimensão do sujeito enquanto suporte do saber é algo que deva estar de alguma forma pré-estabelecido em relação às questões sobre o saber” (LACAN, 1967-8, lição de 29 de novembro de 1967). A abordagem dessa questão interessa porque implica a terceira operação da tarefa analítica, a transferência, aquela que, segundo a lógica do grupo de Klein, é produto da operação alienação e operação verdade.

### **3.6.2 - Sujeito Suposto Saber**

Como já indicamos, no seminário *O ato psicanalítico* (1967-8, lição de 17 de janeiro de 1968), Lacan propõe o início de uma análise como o ato pelo qual o analista aceita suportar a transferência. Dessa maneira, a instalação da transferência ocorre na medida em que, no analisante, se faz a suposição de que há um que já sabe tudo o que ocorrerá no processo analítico. Nesse contexto, para que o sujeito se engaje na tarefa analítica é necessário o ato de um analista, e o que resulta desse ato é a instalação do

Sujeito suposto saber. Por conseguinte, tudo o que se articula como efeito de transferência, se ordena em função da instalação do Sujeito suposto saber (*ibid.*).

A suposição de que há um sujeito contemporâneo ao saber, isto é, de que há um sujeito que sabe, não só é inerente à transferência, como é necessária à instalação do processo analítico. Apesar do psicanalista não ser esse um que se supõe que sabe (LACAN, 1967-8, lição de 7 de fevereiro de 1968), por seu ato, ele institui o lugar do suposto saber através da transferência. É por isso que Lacan nos indica que o ato do analista é um ato de fé no Sujeito suposto saber<sup>42</sup>.

No entanto, lembra Dissez (2005), a transferência não é exclusiva da operação analítica, sendo parte das relações comuns do sujeito. Por isso, não está aí a especificidade do ato pelo qual o analista aceita a transferência. Por outro lado, Lacan afirma que também na própria ciência a existência desse sujeito suposto saber é colocada como evidente, nela jamais se colocando em questão o que havia antes do surgimento do saber (LACAN, 1967-8, lição de 21 de fevereiro de 1968). O que há de peculiar à psicanálise, portanto, não é a operação da transferência ou a suposição de que há um sujeito apenso ao saber, mas o destino dado ao Sujeito suposto saber enquanto aquilo em função de que a transferência é instalada (LACAN, 1967-8, lição de 29 de novembro de 1967).

Uma vez que o ato do analista possibilita a tarefa pela qual o analisante se abdica de qualquer ato, a psicanálise é a operação que possibilita ao sujeito perder-se na tarefa de se por à prova com os efeitos de linguagem. Perder-se em sua fala, para talvez se encontrar nos efeitos estabelecidos pelo significante. Trata-se, afirma Lacan (1967-8, lição de 7 de fevereiro de 1968), da experiência de perder-se para se reencontrar, o

---

<sup>42</sup> Pode se dizer que na demanda, enquanto reivindicação pelo objeto fálico, há a suposição de que há um sujeito que detém o saber de como se portar no campo sexual. Mas esse um não é o analista, estando essa suposição mais ligada ao pai da castração imaginária, aquele que possuiria todas as mulheres e que saberia como gozar.

exercício de um sujeito que coloca à prova de sua própria demissão. Contudo, mais importante do que esse reencontrar-se é a possibilidade de que o sujeito funcione como não sendo. Assim, se a psicanálise propõe ao analisante seguir a regra da associação livre e se deparar com a incidência do inconsciente em sua fala, o que se torna inevitável é que o sujeito aí não esteja.

Como abordamos anteriormente, essa ausência do sujeito articula-se à definição lacaniana do inconsciente como correlata ao “eu não sou”. Por outro lado, o inconsciente estruturado como uma linguagem implica, da mesma maneira, a incidência de um saber que não comporta o sujeito em sua dimensão. É na conjunção entre esses dois lugares que surge o ‘saber sem sujeito’ implicado na experiência da análise. Como nos aponta Lacan, “o significante presente no inconsciente e suscetível de retorno é recalcado precisamente na medida em que ele não implica o sujeito, em que não é mais o que representa um sujeito para um outro significante”, ou seja, “é o que se articula a um outro significante sem, entretanto, representar esse sujeito” (LACAN, 1967-8, lição de 17 de janeiro de 1968).

Assim, da evidência de um sujeito suposto saber, isto é, da suposição de que não há nenhum saber sem sujeito, ou que todo saber implica o sujeito, a psicanálise nos conduz à consideração de um saber sem sujeito. É nesse contexto que o analista opera na disjunção entre o saber e o sujeito, isto é, no ponto em que a demanda não é um pedido, e sim uma reivindicação fundada na falta do objeto fálico. Contudo, como já apontamos anteriormente, para que isso se coloque, é necessário o advento da castração simbólica e da falta do objeto fálico.

### 3.6.3 - O resto da análise

Ao operar na disjunção entre o saber e o sujeito, o que o analista pode fazer, por exemplo, é interpretar, ou seja, cernir o significante *non-sense* a partir do qual o sujeito é determinado pelo “eu não penso”. Como também, fundamentalmente, não oferecer respostas à demanda que lhe é endereçada. Dessa maneira, o analista é aquele que não se deixa afetar, na relação com alguém que está em posição de cura, por aquilo que perpassa as relações comuns entre os semelhantes, isto é, o gosto, a estima, a simpatia, nem tão pouco a aversão, o desgosto e a antipatia (LACAN, 1967-8, lição de 7 de fevereiro de 1968).

Assim, no interior da análise, o analista não recorre a um “eu gosto de você” ou “não gosto de você”, que Lacan chama de “suporte da realidade” do outro imaginário (*ibid.*). A transferência analítica coloca, portanto, “o amor na berlinda” (LACAN, 1967-8, lição de 21 de fevereiro de 1968), isto é, coloca o amor em suspensão para cernir o elemento que o possibilita. Lacan (*ibid.*) joga com a ambiguidade da palavra *melasse*, ou seja, melaço, que é também complacência, para enfatizar que, se o analista rejeita essa dimensão amorosa, é por não acreditar estar implicado cada vez que surge o que é da ordem do amor.

Nesse ponto do seminário *O ato psicanalítico* (1967-8), Lacan retoma uma passagem de *Um estudo autobiográfico* (FREUD, 1925[1924]/1996), quando Freud escreve sobre uma paciente que, ao despertar da hipnose, lançou os braços em torno de seu pescoço. Freud diz que foi modesto em não atribuir o fato a seus “atrativos pessoais irresistíveis” (*idem*, p. 33), e afirma que o que estava em questão no hipnotismo, isto é, a transferência, foi isolada justamente pelo abandono da técnica hipnótica. Ao comentar essa passagem, Lacan nos alerta para o fato de que o mais importante não é que Freud não tenha acreditado ser o objeto de amor de sua paciente, mas que não foi Freud,

enquanto sujeito, que estava implicado no amor daquela paciente (LACAN, 1967-8, lição de 21 de fevereiro de 1968).

É nesse contexto que Lacan define o analista como aquele que sabe que será reduzido, ao final de uma análise, a não ser nada mais do que o objeto *a* (LACAN 1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968, lição de 21 de fevereiro de 1968). Assim, considerando que o saber é da ordem dos significantes que se encadeiam, excluindo o sujeito em sua articulação, o sujeito que passa por uma análise dá uma estranha consequência ao próprio ato que iniciou a sua tarefa: ele mesmo passa a instituir o ato psicanalítico ao colocar-se como psicanalista.

Não se trata de, nessa tese, como já lembramos algumas vezes, de caracterizar os elementos que propiciam o passe. No entanto, é inevitável para a discussão aqui estabelecida, a afirmação de que o analista repete o ato psicanalítico sabendo da consequência desse ato, isto é, que ao final do processo analítico, o analista é aquele é reduzido ao *a*, objeto rejeitado, objeto de que o sujeito se separa ao estar marcado pela hiância da castração.

O analista, portanto, institui a análise malgrado o saber de que, no final dessa mesma análise, ocorrerá a queda do sujeito suposto saber e a sua redução objeto *a*. Em outras palavras, o analista nada sabe do que ocorre na experiência analítica, senão que o Sujeito suposto saber está destinado a cair (LACAN, 1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968). Dessa maneira, o analista não é o Sujeito suposto saber, e se há alguém que sabe disso, diz Lacan (1967-8, lição de 17 de janeiro de 1968), esse é o analista.

Assim, se considerarmos que esse saber não é algo positivável – na medida em que não se trata do saber de um sujeito – é possível concluir que a queda do sujeito suposto saber é uma verdade conquistada “não sem sabê-lo”. Essa verdade está

concernida a uma intervenção significativa, ou seja, a um ato de instauração de uma análise, e não de um saber que se porta ou que seja generalizável.

Como nos aponta Lacan, aquele que sabe que o analista se tornou esse dejetado, essa coisa rejeitada que é o objeto *a*, “é impossível que ele não instale, ainda que sem perceber, o *a* no nível do suposto saber. [...] Ele sabe que está lá o de-ser que por ele, o psicanalisante, feriu o ser do analista” (LACAN, 1967-8, lição de 10 de janeiro de 1968). Mas é “sem perceber”, ou seja, enquanto sujeito, nada se sabe do objeto *a* instituído no ponto do sujeito suposto saber. Mais do que saber, o analista **se torna** essa verdade atingida “não ser saber”.

Talvez a melhor maneira de afirmar o saber da redução do Sujeito suposto saber ao objeto *a* está na afirmação de Lacan [1967-8, lição de 29 de novembro de 1967] de que o ato psicanalítico é uma espécie de finta, de drible, simulação (a palavra utilizada por Lacan é *feindre*) pela qual o analista sustenta o sujeito Suposto saber, ainda que (e somente uma vez que), em sua experiência de analisante, tenha vivido a redução do sujeito suposto saber a esse resíduo chamado de *a*.

Dessa maneira, é parte da operação verdade em jogo numa análise essa finta, esse disfarce onde o analista simula que a posição do sujeito suposto saber é sustentável, porque esse é “o único acesso a uma verdade da qual o sujeito vai ser rejeitado, para ser reduzido à sua função de causa de um processo em impasse” (LACAN, 1967-8, lição de 29 de novembro de 1967).

Não deixa de ser interessante essa inversão proposta por Lacan no momento em que o analisante realiza a queda do objeto *a*. Dito de outra maneira, o analista, enquanto o de-ser que atinge o suposto saber, surge reinstaurando o *a* no nível do sujeito suposto saber. À rigor, no entanto, não se pode dizer que o sujeito suposto saber estava dado desde o início de uma análise. Ele passa a estar lá, por hipótese, ressalta Lacan, na

medida em que o analista é reduzido a ser àquele que sustenta o Sujeito suposto saber enquanto “a representação do que mascara, obtura, tampona essa verdade, e que se chama objeto *a*” (LACAN, 1967-8, lição de 7 de fevereiro de 1968).

Lacan (1967-8, lição de 7 de fevereiro de 1968) retoma o exemplo da histérica que, ao sair da hipnose, lança os braços em torno do pescoço de Freud, para dizer que o analista, por seu ato, é o aquilo que preside a operação analítica, ou seja, o objeto seio, merda, olhar, a voz, e isso de uma forma que não é metafórica. É pelo analista ser o suporte do objeto *a* que toda tarefa analítica é possível. A histérica de Freud, diz Lacan, atinge a meta de imediato. “Freud, de quem ela chupa a maçã, é o objeto *a*” (1967-8, lição de 21 de fevereiro de 1968). Objeto que é expulso e que, no final da análise, toma o lugar do analista.

Como salienta Lacan, um analista se institui dando corpo ao objeto que o sujeito suposto saber se tornou. Resto que é causa da divisão do sujeito, “objeto sem essência”, ou seja, é o objeto *a* que possibilita um novo o ato de instauração do ponto de partida necessário a toda essa lógica chamada “tarefa analítica”. Contudo, foi preciso retomar o destino do sujeito Suposto saber em uma análise para afirmar, com Lacan, que não há sujeito que seja suporte do saber.

O analista é, então, aquele que sabe que o sujeito suposto saber será reduzido ao objeto *a*. Nesse contexto, o pequeno *a*, enquanto objeto perdido, é o que estava lá antes que nascesse o saber, saber que não implica a dimensão do sujeito.

Se há uma verdade colocada antes do nascimento do saber, essa verdade está na operação de perda do *a*, ou seja, naquilo que é o fim de todo ato. O ato, e não somente o ato analítico, diz Lacan, “só promete aquele que dele toma iniciativa, esse fim designado no objeto pequeno *a*” (LACAN, 1967-8, lição de 7 de fevereiro de 1968). O

fruto do ato, a perda do objeto *a*, diz Lacan, não é nenhuma revolução, “não é algo que a propósito de que os tímpanos vão sair de suas órbitas” (*ibid.*).

A impossibilidade de que o Sujeito suposto saber preexista em relação ao saber, ou, melhor dizendo, a redução do suposto saber ao *a*, no entanto, é o que possibilita que a psicanálise seja uma forma “um pouco mais avançada que a das curas” (LACAN, 1967-8, lição de 24 de janeiro de 1968), na medida em que em sua operação implica em uma conversão da posição do sujeito em relação ao saber.

#### **4. “Re-ato”**

É através da transferência, como produto da operação alienação e verdade, que ocorre uma disjunção entre o que é da falta e o que é da perda. A falta diz respeito à castração, um limite que o significante fálico constitui para a subjetivação da realidade sexual. No entanto, a castração só é um limite na medida em que uma perda se fizer a verdade de sua falta. Já a perda ocorre quando, ao se deparar com a castração, o sujeito advém pela cessão do objeto *a*, isto é, pelo encontro com aquilo que estava no início da estrutura (LACAN, 1967-8, lição de 21 de fevereiro de 1968).

Assim, podemos concluir que a passagem da falta à perda é a experiência onde o sujeito realiza o que é a sua castração. Realização onde o sujeito retorna ao ponto do qual, na verdade, ele nunca saiu: a perda do objeto que o divide enquanto sujeito. Em outras palavras, da mesma maneira que foi através da perda do objeto *a* que o sujeito entrou na linguagem, foi pelo ato de um analista que se suportou ocupar o lugar do objeto *a*, em perda, que uma análise pôde ser instalada.

É esse ato de perda do objeto – reatualizado na operação analítica – que, em uma análise, faz com que, de alguma forma, se consume o que já foi realizado, ou seja,

a divisão do sujeito. Em outras palavras, o que a experiência analítica demonstra é que o ato da perda do objeto jamais realiza o sujeito plenamente, mas, ao contrário, recoloca o limite que a castração impõe à realidade sexual.

Um dos efeitos da perda do objeto é o surgimento do sujeito no campo do desejo, com a ressalva de que esse efeito é um efeito de divisão. Em outras palavras, é por ser um efeito de divisão que o ato de perda isola o objeto *a* como causa do desejo e instala a possibilidade de um retorno ao mesmo ponto limite em que o sujeito adveio na linguagem, isto é, que abre a possibilidade de que haja um “re-ato” (LACAN, 1967-8, lição de 20 de março de 1968).

Enfim, há um “re-ato” entre a extração do objeto e a perda do objeto na experiência analítica. É isso o que faz, por um lado, a falta da castração ser remetida a sua verdade, isto é, à perda do objeto; e, por outro, que essa mesma perda renove a dimensão de falta na qual o sujeito é relançado na dimensão significante, ‘ali onde isso era’.

*Wo \$ tat, e permitam-me escrever esse ‘S’ com a letra aqui barrada, lá onde o significante agia, no duplo sentido de que ele acaba de cessar seus efeitos e de que ele ia justo agir, [...] muss Ich, eu [moi] que ajo, eu que lanço no mundo esta coisa à qual é possível dirigir-se como a uma razão, muss Ich (a) werder, eu, daquilo que introduzo como uma nova ordem no mundo, eu [Je] devo tornar-me objeto (LACAN, 1967-8, lição de 17 de janeiro de 1968).*

Dessa maneira, uma vez que não há existência possível do sujeito do lado do inconsciente, cabe ao sujeito advir onde ‘isso penso’, ou melhor, onde o significante agia acefalamente cavando o lugar da falta e submetendo-me à violência das pulsões, eu devo tornar-me objeto perdido, rejeitado, para que, de tudo aquilo um dia foi a suposição de saber, um desejo possa surgir de novo. Uma vez que o ato liga-se à instauração de um novo começo, trata-se de um desejo que é novo, mas que, não

obstante, só pode estar referido a uma perda que já ocorreu e a qual me submeto. Desejo que me constitui, portanto, de novo.

## Conclusão

Senhor, peço poderes sobre o sono/ esse sol em que me ponho/ a sofrer meus ais ou menos/ sombra, quem sabe, dentro de um sonho./ Quero forças para o salto/ do abismo onde me encontro/ao hiato onde me falto./Por dentro de mim, a pedra,/e, aos pés da pedra,essa sombra, pedra que se esfalfa/ Pedra, letra, estrela à solta, sim, quero viver sem fé, levar a vida que falta sem nunca saber que é (Leminski, 1987/1999, p. 67)

Ao longo da tese vimos que para circunscrever o limite da análise é fundamental definir as formas do objeto na sua relação com a castração. Nesse contexto, ao tomarmos o falo como objeto que falta – no lugar mesmo onde é esperado funcionar, isto é, na consumação da relação sexual – demarcamos o modo pelo qual a dimensão da falta se diferencia e, ao mesmo tempo, se articula à dimensão da perda onde os outros objetos pulsionais surgem sob a função do pequeno *a*. Assim, é a partir do momento em que o falo se constitui como faltante, que as outras formas do objeto *a* ganham lugar na articulação dos diversos níveis pulsionais.

O falo é, portanto, suporte de todas as formas de objeto *a*, ou seja, é ele o que dá o valor e a função de cada etapa pulsional e que está no princípio de todas as formas de demanda, de modo retroativo.

Nesse contexto, sendo as modalidades do objeto *a* produzidas a partir da castração, a demanda é sempre uma satisfação pulsional em torno do falo imaginário. É por isso que os significantes da demanda surgem fixados – através das diversas modalidades de satisfação libidinal – na *Versagung*, na reivindicação pelo falo imaginário. Os significantes da demanda oral, anal, escópica e superegógica, portanto, sempre girarão em torno do falo imaginário, sendo a falta do falo primordial para a instauração da satisfação pulsional.

Vimos, no entanto, que é pela cessão do objeto, isto é, pelo ato da perda diante da falta do falo na articulação significante, que se funda o campo da demanda e da pulsão. Dessa maneira, tanto a demanda quanto a pulsão, surgem a partir de um desejo que é causado pela função do objeto *a* – assim articulam, em cada nível pulsional, o que concerne à falta imaginária do objeto fálico e o ponto em que, diante da castração, ocorreu a cessão do objeto.

São justamente as consequências dessa distinção realizada por Lacan entre o registro da falta e a dimensão da perda, que nos permitiram delimitar o que definimos nessa tese como o limite da análise.

Como já dissemos, para Freud, o limite da análise é a reivindicação da mulher por um pênis e a maneira como o homem permanece acuado pela castração (FREUD, 1937/1996). Mas Lacan não se detém e diz que esse limite só se constitui pelo e embaraço neurótico com o fato de que não há objeto que seja delimitado, não há forma do objeto *a* que se sustente no nível fálico. Uma vez que a angústia é que não há objeto a ser castrado, e que o objeto *a* é a função da queda real diante da ausência do falo, o limite da análise é a castração, não enquanto o ponto em que a castração imaginária permite a satisfação pulsional em jogo em toda demanda, mas no ato de perda através do qual o sujeito faz valer a falta de objeto fálico no campo do Outro.

A falta imposta pela castração, portanto, apenas tem valor se um sujeito der corpo a essa falta e dela fazer, em ato, sua perda. Desse modo, a falta implica uma perda que não é capaz de ser realizada senão pelo sujeito, na medida em que ele é o único que pode fazer da falta simbólica a parte que lhe foi perdida.

É assim que Lacan propõe, no seminário *O ato psicanalítico*, a tarefa analítica como a realização da perda que toda falta comporta (LACAN, 1967-8, lição de 17 de janeiro de 1968). Se Freud havia tomado o rochedo de castração como o termo final de

uma análise, Lacan localiza aí o impasse pelo qual o campo da falta do Outro se torna a convocação para um ato. O neurótico reclama que lhe falta o falo, contudo, o que se impõe, enquanto verdade para o sujeito, é que não há objeto que torne o campo do Outro completo, ou seja, a falta é irreduzível ao campo simbólico. Porém, não basta apontar e denunciar o lugar dessa falta, é preciso assegurá-la através da perda precipitada em ato.

A problemática levantada por Freud com o rochedo de castração é recolocada por Lacan com a afirmação de que os sujeitos recuam diante do *Penisneid* e da ameaça de castração por não cederem à satisfação sustentada pelas formas do objeto *a*. Assim é a partir da conceituação do objeto *a*, por Lacan, que se torna possível testemunhar que a castração tornou-se um impasse clínico para Freud na medida em que é diante dela que a satisfação neurótica se sustenta.

Lacan não despreza esse limite cernido por Freud e, ao contrário, leva-o em conta na própria formalização do objeto *a*. Entretanto, a introdução do objeto pequeno *a* não deixou de acarretar outras consequências para a prática analítica. Dito de outro modo, no ponto em que Freud considera a ameaça de castração como um limite insuperável, Lacan recoloca o problema afirmando que esse limite se refere à convocação imposta pela angústia de castração.

O limite da análise, por conseguinte, não é necessariamente o ponto no qual a análise fracassa. A noção de objeto, elaborada por Lacan, permite cernir esse limite no advento de um ato. Ou seja, no ponto em que falta o significante que promulgue o encontro sexual, o sujeito surge na consequência de um ato que faça dessa falta a sua perda.

Assim, é a partir da operacionalização do objeto *a* e da passagem que esse conceito permitiu entre o registro da falta e da perda enquanto a realização da tarefa

analítica, que o limite da análise deixa de ser um impasse irreduzível para a clínica e passa a ser o ponto em que o ato abre um novo campo, ruptura irrealizável a qualquer obra do pensamento.

Entretanto, é difícil falar da cessão do objeto em jogo na satisfação neurótica sem recair na afirmação de que a tarefa analítica é um percurso cujo ideal é a realização da falta enquanto perda. Por outro lado, se assim fosse, o limite analítico se reduziria a uma conduta normativa, aquilo que deveria ser alcançado em toda análise.

O ato frente ao limite imposto pela castração, no entanto, não é a instauração de um campo repleto de novas possibilidades. Ao contrário, o que está em questão no ato é a reafirmação da falta simbólica, tal como todos os impasses que a falta acarreta para o sujeito. Assim, a única garantia oferecida pela passagem da falta à perda é a de que, depois da perda, a falta novamente se recoloca. É isso que ocorre na neurose após a extração do objeto *a*, a perda pela qual o sujeito se constitui.

Em toda demanda pelo falo, isto é, na satisfação pulsional fruída em qualquer forma de objeto, a angústia de castração apresenta o limite no qual o sujeito pode advir como consequência de seu ato. Esse é justamente o impasse cernido por Lacan no rochedo de castração. Partindo dessa consideração, o contexto do discurso de Lacan permite a afirmação de que o movimento pelo qual, em uma análise, o sujeito advém ao reduzir a falta à perda, não está restrito ao final de uma análise. Dito de outro modo, é ao se tornar um impasse evidenciado pela dimensão clínica que a castração instaura o campo onde o ato realiza a passagem da falta à perda. Assim, tratar do limite da análise não é necessariamente dizer sobre seu fim.

O limite da análise concerne ao próprio exercício da tarefa analítica, uma vez que o ato do sujeito ante sua miséria neurótica não depende do que o dispositivo analítico pode, no melhor dos casos, oferecer. Dessa maneira, ainda que as condições

para uma análise estejam dadas, Freud nota que os neuróticos se recusam à cura, algo neles “se defende da cura por todos os meios e a todo custo quer aferrar-se na enfermidade e no padecimento” (FREUD 1937/1991, p. 244 e Freud 1937/1996, p. 259). A análise apenas é capaz de levar o neurótico ao ponto onde ele se detém em responder pela falta que lhe concerne no campo simbólico, entretanto, não há como “forçar” o sujeito a fazer da falta sua perda. O limite se coloca para a psicanálise na medida em que seu dispositivo não leva o sujeito a realizar a perda inerente à castração.

Desse modo, a castração não é um ideal do percurso analítico, pois, no próprio dispositivo da análise, não há recursos que aliviem o impacto ocasionado pela angústia de castração. Não existem soluções para oferecer ao paciente na medida em que as próprias modalidades de satisfação pulsional indicam o limite trazido pela castração. Assim, não é possível nem mesmo afirmar que a psicanálise é capaz de induzir o sujeito à castração – a ela só é permitido operar *a partir* da castração.

A clínica analítica, desse modo, não resolve o impasse que a pulsão coloca para o sujeito; ela pode, no máximo, fazer com que o sujeito se depare com ele. Nesse contexto, é o ato, enquanto imprevisível e impossível de ser subsumido ao simbólico, que abrirá a possibilidade de que surja outra coisa que não a satisfação pulsional pela qual o neurótico se mortifica.

O que está em questão, portanto, é o limite onde a falta pode, ou não, ser tomada enquanto perda; obstáculo cujo destino só pode ser encaminhado pelo sujeito. É isso o que radicaliza a experiência da castração e dá ênfase a sua assunção em ato (LACAN, 1962-3/2005, p. 49).

Cabe então ao analisante dar lugar àquilo que nele se fez como condição para a satisfação pulsional. A castração, a falta do falo, impõe um momento específico que é a perda das formas do objeto que, a partir de então, assumem um lugar tanto como causa

do desejo, quanto como pivô das satisfações pulsionais. Porém, a castração incide *só-depois*, ainda que já tenham sido isolados os objetos fundamentais para a constituição de um sujeito.

O que o analisante encontra no limite da demanda é a castração como a impossibilidade através da qual as formas dos objetos pulsionais foram constituídas. Assim, no limite da demanda, a castração deve ter seu lugar renovado para que o sujeito surja como consequência da perda que institui o objeto na função de causa do desejo, ou seja, para que, mais uma vez, a falta inerente à demanda seja rearticulada.

Se Lacan, no seminário *O ato psicanalítico* (1967-8), coloca a análise como a operação que realiza a disjunção entre a falta e a perda, vimos como essa disjunção ocorre durante o processo analítico, em cada etapa pulsional atingida pela regressão analítica. De um lado, isso é plausível na medida em que é o encontro com a castração que permite o salto entre as diversas etapas, isto é, que se passe de uma etapa a outra, sem que isso queira dizer que se chegue ao fim da circulação entre os diversos estágios pulsionais. Sendo assim, afirmamos que um ato de cessão de objeto faz parte do processo analítico, sem que isso implique o seu fim.

Contudo, como poderia haver o ato de cessão durante uma análise, se Lacan diz que o analisante é aquele que em uma análise se demite de qualquer ato?

Nesse contexto, sustentamos que na dimensão do ato, tanto do ato analítico, quanto do ato cessão do objeto, o que está implicado é uma realização significativa. Desse modo, não é o sujeito que faz o ato, ao contrário, o ato propriamente dito exclui a presença do sujeito em seu instante.

Enfim, foi o que observamos na constituição circular do objeto, quando o ato de cessão do objeto de cada etapa pulsional só pode ser considerado na medida em que participa de uma série de atos que constituíram as outras etapas da pulsão; talvez os atos

de cessão em uma análise tenham uma natureza semelhante. De forma que tudo está suspenso ao que ocorrerá em um tempo seguinte, em um *a posteriori* que poderá revelar que ali terá havido a cessão de um objeto colocado na função de causa do desejo.

Fica, no entanto, o enigma do que Lacan chamou de demanda zero no fim da regressão analítica e esse momento da análise em que há a separação do  $(-\phi)$  e do *a* no final de uma análise. Isso tudo fica em suspenso uma vez que, apesar de ter tocado muito lateralmente no que ocorre no final de uma análise, nada podemos dizer do que acontece nesse momento. Só podemos, nesse sentido, nos fiar na palavra de Lacan e afirmar que a separação entre a falta e a perda em uma análise deve ser a retomada mais radical do que pudemos tratar nessa tese.

Ademais, também resta como questão de que maneira isso seria diferente em relação a um ato de perda do objeto no percurso de uma análise, uma vez que o campo pulsional não deixa de acossar o sujeito em sua divisão e que em cada demanda está colocado o limite como uma tarefa ética, onde só um ato de perda renova o campo do desejo.

## **ANEXO:**

### **Apresentação para defesa de tese em 22/02 “Da falta à perda: a tarefa analítica”**

**Autor:** Jorge Luís Gonçalves dos Santos

**Orientadora:** Fernanda Costa-Moura

Ao término de minha dissertação de mestrado sobre a angústia, me dei conta de que, ao isolar a falta como o suporte necessário para o sujeito ser produzido como efeito do encadeamento simbólico, por um lado e, ao considerar a perda que advém do ato de extração de uma parte do corpo que constitui a função do objeto pequeno *a*, por outro, Lacan (1962-3/2005 e 1967-8) oferece um encaminhamento ao problema que Freud (1937/1996) declarou ser o limite da análise com os neuróticos: o assim chamado “rochedo da castração”. Contudo, escrever sobre a falta e a perda em psicanálise, assim como sublinhar que Lacan aponta a passagem da falta à perda enquanto um desdobramento possível para o problema do limite da análise, tornou-se uma árdua tarefa. Não apenas porque a diferenciação entre a falta e a perda exige que se demonstre a maneira específica como esses registros se conjugam na experiência analítica, mas também porque, para mim, colocou-se a questão de qual caminho seguir para me posicionar quanto ao problema.

Foi então que notei que poderia formular questões que surgiram desde meus primeiros contatos com o texto de Freud e que me acompanham até hoje em minha formação. Questões que são aparentemente simples, mas que exigiram muito trabalho para discernir e arriscar para elas uma resposta. A primeira destas questões é sobre a relação entre a determinação simbólica do sujeito e a falta que marca o campo significante, ou seja: se é possível recobrar o que falta ao sujeito saber quanto ao que dele se inscreveu em termos significantes e se essa retomada tem alguma consequência para a análise. A segunda diz respeito a algumas passagens da obra de Freud onde ele

afirma que o sofrimento neurótico se instala em função da perda de um objeto contingente altamente valorizado pelos investimentos libidinais. Todavia, foi apenas ao me deparar com a maneira como Lacan afirmou a função da perda do objeto *a* em seu ensino que essas questões ficaram efetivamente claras para mim, tornando-se o próprio caminho pelo qual abordei a relação entre a falta e a perda e tentei dizer de suas incidências na operação analítica.

Retomando a primeira das duas questões, o problema que se coloca é sobre as implicações clínicas de Freud afirmar que as formações do inconsciente são produtos de operações que incidem em representantes psíquicos ligados em cadeia – ou, ainda, as consequências de Lacan ter afirmado que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Significa que uma lei simbólica apresenta-se na medida em que se fala, que nessa fala o lugar do sujeito está determinado de antemão pela relação entre os significantes e que a análise é uma prática que leva o paciente a se deparar com tal determinação? Mas se é possível ao paciente, no limite, defrontar-se como o encadeamento simbólico que o determina radicalmente em todos os aspectos da sua vida, essa é a operação analítica ou pelo menos uma parte dela? Em outras palavras, o encontro com a determinação simbólica tem incidências no sofrimento do sujeito e promove alguma mudança em sua posição?

Foi para investigar essas questões que, no primeiro e no segundo capítulos dessa tese, foram examinadas as consequências da estrutura simbólica na determinação do sujeito e a forma como os limites da interpretação definem-se em função da impossibilidade do sujeito reintegrar, na forma de um saber, o que dele se inscreveu em termos significantes. Ao abordar a problema do sentido, da significação do falo, do gozo que o encadeamento simbólico suporta e, enfim, dos limites da interpretação, cheguei ao que Lacan afirma como os significantes *non-sense*, absolutamente acéfalos;

a escritura em relação a qual o sujeito está radicalmente submetido ao registro simbólico. E, a seguir, orientado pelo fio dos primeiros capítulos, foi possível afirmar a montagem que esses significantes acéfalos produzem enquanto a gramática de um corpo pulsional que, por sua vez, aprisiona o sofrimento neurótico em uma satisfação paradoxal.

Para enfatizar essa questão, trago um pequeno extrato clínico, que não incluí na tese por ser extremamente pontual, como também porque também só agora me dou conta que ele esteve como pano de fundo dessa tese. No início do meu segundo ano no Rio de Janeiro, atendi uma paciente cujo nome era algo similar a "Maria Serrat". Essa mulher me procurou porque apanhava muito do marido, por vezes chegando ao meu encontro com o rosto muito ferido.

Maria Serrat dizia que precisava fazer algo novo em sua vida, que queria mudar, encontrar a felicidade, mas que não via saída porque também temia separar-se do marido. Me contou que o marido era completamente apaixonado, dependente e incapaz de viver sem ela, e que sabia que ele a mataria caso houvesse a separação. A paciente também me relatava algumas cenas de infância em que assistia o pai, alcoólatra como o marido, bater muito em sua mãe. Além disso, chama a atenção que o maior medo de Serrat fosse o de que seu marido a cortasse com uma faca, o que, de fato, ele ameaçava fazer. Espantava-me a relação de seu sobrenome ('Serrat' – como tentei nomeá-la, buscando conservar essa relação), com seu temor.

O atendimento a Maria Serrat durou muito pouco porque ela foi embora devido à minha grande impaciência. Me inquietava a paciente relatar seu sofrimento, dizer que precisava mudar, quando, na verdade, fazia de tudo para que as coisas permanecessem como estavam. Enfim, havia um gozo naquela dor e não pude me conter, sustentar a demanda, e, por isso, Maria Serrat jamais mais voltou aos atendimentos. O que ficou

para mim, no entanto, foi a pergunta sobre o que a psicanálise pode fazer quanto a esses pacientes que Freud notou pedirem análise quando, ao mesmo tempo, fazem de tudo para permanecer no estado doloroso onde algo neles encontra-se satisfeito.

O que a prática psicanalítica com os neuróticos nos aponta é que o sofrimento, por vezes, é o que há de mais precioso para o sujeito, sendo propriamente uma maneira do sujeito se situar enquanto tal, de se colocar na vida. Mas, se há essa satisfação na dor, como considerar a demanda neurótica por análise? Como tratar de um sujeito que não quer abandonar os seus sintomas, a miséria de sua vida, ao mesmo tempo em que o que ele nos endereça é uma demanda para que o livremos de seu sofrimento?

Será que podemos dizer que a tarefa da análise é fazer com que o paciente se defronte com a lei simbólica que o determina? E mais: será que por essa via há alguma chance do sujeito abandonar a maneira bizarra como goza?

Freud notou desde muito cedo que a psicanálise não poderia ser uma prática de aconselhar o paciente a mudar, a recomendar para ele outras formas de gozo menos nocivas, de descobrir ou desvendar algo que o sujeito não sabe sobre si mesmo. E justamente porque há, na neurose, algo que se impõe como irreduzível ao encadeamento simbólico. Nessa direção, se o sujeito está radicalmente determinado pelo campo simbólico, é esse mesmo jogo combinatório que o impede de reintegrar o ponto de onde partiu. Em outras palavras, por ser efeito do encadeamento significativo, de maneira alguma o sujeito é contemporâneo à escrita que o instituiu - havendo portanto um limite, uma hiância, um *gap*, entre a determinação simbólica de um sujeito assolado por uma modalidade de satisfação masoquista, e o que se pode recuperar dessa determinação enquanto saber.

Foi nos anos finais de sua vida, no artigo *Análise terminável e interminável*, datado de 1937, que Freud recolocou o problema dos limites da análise com mais

precisão, dizendo que a satisfação presente no sofrimento neurótico impõe um limite à análise não apenas por ser impossível ao sujeito reintegrar as representações que estão para além da consciência, mas principalmente porque essa satisfação está fundamentalmente ligada ao problema da castração. Freud chama esse limite da análise de o “rochedo da castração”, concluindo, dessa maneira, que o padecimento e a satisfação pulsional tem relação com a posição que homens e mulheres tomam diante da castração.

A demanda de cura feita na análise e todos os esforços do analisante para que a cura não ocorra remetem, por conseguinte, à maneira de o neurótico colocar-se em relação ao objeto fálico, ou seja, reivindicando o objeto fálico como se o outro tivesse a obrigação de restituí-lo. Em relação a essa reivindicação, no entanto, homens e mulheres colocam-se de maneiras diferentes. O homem permanece fixado na ameaça de castração, temendo a crueldade do pai imaginário que supostamente poderia extirpar-lhe o órgão sexual, de tal modo que se torna intolerável submeter-se ao Outro, se sujeitar a alguém que ocupe um lugar de diferença em relação ao seu. Já uma mulher, por sua vez, reclama o objeto fálico como se ela não tivesse sido agraciada com ele, como se o outro estivesse em débito por não tê-la dotado desse órgão, permanecendo no que Freud chamou de *Penisneid*, ou seja, a inveja do pênis.

No sofrimento neurótico, assim, a satisfação é obtida na medida em que homens e mulheres neuróticos reivindicam o objeto fálico – e esse é o limite que Freud considerou intransponível para a análise. É muito bonito, a meu ver, Freud chamar de “rochedo da castração” o limite da análise. O termo alemão que utiliza é *gewachsenen Fels*, o “rochedo de base”, também chamado de “rocha mãe” ou “rocha matriz”, ou seja, um bloco de rocha sólida que se encontra debaixo de todas as camadas do solo a que deu origem, depois do qual não há nada além de magma. Ao atravessar todos os

substratos psíquicos em uma análise, diz Freud, chega-se a esse ponto-limite, além do qual é impossível o neurótico e o analista irem adiante.

É preciso dizer, todavia, que se Freud apontou para essa direção, foi Lacan efetivamente quem sublinhou, com as referências conceituais da linguística moderna, a ligação entre a demanda neurótica e o falo. Pela definição do falo enquanto um significante ao qual não se chega nunca e que alimenta continuamente o deslocamento significante, Lacan o concebe como uma função que não somente é impossível de ser apreendida, como, forçosamente, é o que falta para que os homens e as mulheres se encontrem harmonicamente no campo sexual.

A definição da função simbólica do falo, além disso, é fundamental para a orientação da prática clínica em que a psicanálise se funda. Pois, através dessa definição, se está impedido de afirmar que o analista tem uma resposta definitiva em relação ao gozo de que o sujeito padece. Se o objeto em questão na demanda é o falo, é justamente porque a dimensão de falta introduzida por esse significante na linguagem é que torna possível a própria formulação da demanda.

A negatividade ativa através da qual o significante fálico apresenta seus efeitos na cadeia discursiva, porém, também é captada pelo sujeito de maneira imaginária. De modo que o falo é o objeto que o neurótico reclama que deveria ter e não tem. O que instaura uma rivalidade imaginária e leva o sujeito a desejar o objeto que é do outro, reivindicando esse objeto como se ele tivesse que ser seu, por direito – e ainda mais: como se fosse possível esse objeto ser possuído por alguém.

Ora, há um limite da análise perante a reivindicação do sujeito quanto ao falo imaginário. E esse limite constitui-se não apenas porque a análise nada pode fazer em relação ao fato do paciente sentir-se lesado pelo que lhe falta, mas porque a operação simbólica do Nome-do-Pai introduz para o sujeito um objeto que falta no real. Ou seja,

não é que o objeto fálico apenas falte ao sujeito, mas que o sujeito está privado do falo, de modo que, ali onde o simbólico aponta que ele deveria estar, há apenas um furo real.

Por conseguinte, é a partir da privação do objeto fálico introduzida pela castração que o sujeito constitui-se como desejante na determinação de uma cadeia simbólica. Nesse sentido, a função paterna – a função simbólica e não o pai da realidade – não é aquela em relação a qual o menino sente-se acuado pelo temor da castração ou que detém o que as meninas exigem também possuir. O Nome-do-Pai, ao contrário, é o que permite ao sujeito aceder ao exercício do desejo através da marca fundamental de uma falta. Essas questões foram tratadas no quarto capítulo dessa tese, ao examinarmos de que maneira a castração é transmitida pela função paterna como uma possibilidade de exercício no campo do desejo.

Uma vez colocado o lugar da falta a ser preservado no desejo, a outra questão ressaltada nesse trabalho foi a afirmação de Freud de que o padecimento neurótico concerne ao momento em que o sujeito perde um objeto de investimento pulsional. Principalmente nos artigos *Tipos de desencadeamento da neurose* (1912/1996) e *Disposição à neurose obsessiva* (1913a/1996), Freud afirma que é a partir da perda do objeto que ocorre a “regressão pulsional”, e que esse movimento regressivo aos objetos parciais da pulsão seria o mecanismo através do qual surgiria o sofrimento neurótico. Ao enfatizar, no entanto, que a perda do objeto está colocada em Freud desde o *Projeto para uma psicologia científica* (1950[1895]) e ao mostrar que é a operação de perda que constitui o objeto *a* na função de objeto causa do desejo, Lacan (1962-3/2005) mostrou que foi justamente por não poder discernir a função da falta e da perda, que Freud considerou a castração como um limite intransponível na análise.

Assim é que, no quarto e quinto capítulos, foram tratadas a “regressão pulsional” e o que Lacan denominou de a “regressão analítica”, para cernir como, a partir de uma

privação real introduzida pela castração, os objetos parciais ganham lugar na economia pulsional e, nesse mesmo movimento, a função da falta é instalada em um registro imaginário.

Não se pode dizer, portanto, que o neurótico sofre da falta de objeto. A instituição da falta simbólica é a possibilidade de se articular tanto a demanda constituída como uma modalidade de satisfação pulsional, como o desejo, que é realizado ou enquanto insatisfeito ou como impossível de ser exercido enquanto tal. No entanto, as implicações de Lacan considerar o circuito realizado pela pulsão na análise, seguem na direção de enfatizar que é na sustentação da falta necessária a toda demanda que ressurgem os significantes fundamentais em que a própria demanda está prescrita e o desejo encontra-se, não só fixado, como também, de certa forma, obliterado por uma modalidade de satisfação pulsional.

Nessa direção, através do conceito de regressão é possível afirmar que, em uma análise, ocorre o “encontro” do sujeito com os significantes que representam a falta do objeto fálico no circuito pulsional. Além disso, deparar-se com esses significantes durante o processo analítico, é também um encontro com a castração, uma vez que a falta do falo é o que impede o sujeito de encontrar a plenitude simbólica na relação com o Outro; e que, é justamente onde o falo não supre a falha originária da entrada do sujeito na linguagem, que alguns significantes tornam-se preponderantes no arranjo pulsional do sujeito.

No entanto, o que implica dizer que na análise o sujeito se “depara” com os significantes que comandam as vias pelas quais a satisfação é obtida, ali onde o falo marca o lugar da falta no circuito pulsional? Já foi apontado que isso não ocorre pela via do que se pode saber, conhecer, antecipar ou prever, na medida em que o que o encontro

do sujeito com esses significantes pode, no máximo, querer dizer que falta sempre ao sujeito um saber que possa relativizar ou anular os significantes que o determinam.

É para tentar responder a essa questão que, no quinto capítulo, examinou-se a formalização que Lacan fez da função do objeto *a* no seminário *A angústia* (1962-3/2005). Com o objeto *a*, Lacan reafirma, como Freud, a castração como um limite para análise. Mas, ao contrário de Freud, declara que de maneira alguma esse limite deve ser considerado intransponível em uma análise. E mesmo ao contrário, pois diante desse ponto limite é que se impõe o que Lacan denomina a “tarefa analítica” (1967-8).

É somente através da notação do objeto *a* que é possível cernir a operação da perda do objeto como uma tarefa ética mediante a qual o sujeito surge como determinado (e não todo determinado) pelo encadeamento simbólico. No seminário *A angústia* (1962-3/2005), Lacan afirma que a operação da perda concerne a uma operação específica chamada “cessão do objeto”, onde, através de um ato, o sujeito cede o objeto como uma parte de seu corpo que, a partir de então, torna-se para sempre tomada, perdida para as engrenagens do significante. É, portanto, através do ato de cessão que o objeto *a* surge na função do objeto causa do desejo e que, em seguida, o desejo se articula a partir da função simbólica da falta.

Tendo mostrado que a constituição do sujeito no campo do Outro exige que o ato da perda do objeto tenha ocorrido em um tempo logicamente anterior ao estabelecimento da função da falta e, além disso, tendo visto que a função da falta, veiculada pela castração, impõe um limite para a análise, chegamos no sexto e último capítulo da tese, a apontar que o sujeito só se exerce diante da castração se faz valer a perda que já estava dada desde o início, ou seja, a perda que estruturalmente permitiu ao sujeito advir na linguagem enquanto desejante.

É assim que Lacan elabora, no seminário *O ato psicanalítico* (1967-8), um tetraedro e nele define a tarefa analítica como a passagem da falta à perda. Todo o sexto capítulo é dedicado à montagem desse tetraedro – que Lacan constrói utilizando o *Wo Es war soll Ich werden* de Freud, o cogito cartesiano, os círculos de Euler e os grupos de Klein –, para com ele formalizar uma nova lógica (nova por relação àquela que Freud havia circunscrito), ou seja, uma lógica segundo a qual o percurso analítico se desdobra e se constitui numa direção que se mantêm no horizonte da falta à perda.

Nessa perspectiva, só se pode dizer que na análise há o “encontro” com os significantes que são determinantes de sua organização pulsional –, encontro ou choque, do analisante com a falta do objeto fálico, ou melhor, com a castração enquanto um limite –, se tal encontro for marcado também por um ato de perda: a cessão do objeto *a*.

É desse modo que a falta que a castração atualiza ao neurótico apresenta-se efetivamente como um limite para a psicanálise, mas sem que esse limite seja necessariamente intransponível. Se a falta de objeto fálico aberto pela castração implica um limite interno à cada demanda proferida em uma análise é porque, nesse limite, o sujeito é convocado a, contingencialmente, perder o objeto, ou, como diz Lacan, a ceder o objeto de seu gozo – em uma operação estritamente homóloga à operação inaugural de extração do objeto *a*, que Lacan figura como a libra de carne que se perde, no advento da constituição do sujeito na linguagem.

Quanto à questão que levantamos há pouco, ou seja, se a psicanálise é capaz de operar em relação ao extremo submetimento do sujeito às formas de satisfação comandada por cada forma de objeto *a*, de acordo com as etapas pulsionais a que estão remetidas, Charles Melman, em uma intervenção chamada *Limite ou fim da análise* (2011) responde que sim; efetivamente, a psicanálise introduz algo de novo no campo do sujeito, algo que jamais foi realizado por qualquer outra prática. No entanto, logo em

seguida, Melman também pontua que, se a psicanálise introduz algo novo em relação à satisfação neurótica, não se deve dizê-lo demais. Por que Melman nos adverte de não falarmos demais da novidade que a psicanálise introduz quanto à posição neurótica? Talvez para que não façamos do trabalho analítico uma operação cujo fim é um limite prescrito a que todos deveriam chegar: a perda como ideal, como aquilo que falta ao sujeito para ele esteja curado.

Foi com essa preocupação que tentei dizer, de várias maneiras no decorrer do texto da tese, que, se a distinção feita por Lacan entre a falta do significante fálico e a perda do objeto *a* teve efeitos sobre o problema dos limites da análise, isso não implica que esta tese trataria sobre o final de uma análise. O que Lacan (1967-8), propõe como a tarefa a ser tomada pelo analisante no percurso de uma análise é que, no encontro com a castração, da falta de objeto que torna o campo significante incompleto, desarmônico, o sujeito será aquele que surgirá a partir da operação de perda do objeto *a*. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que a falta concerne à reivindicação que o neurótico faz ao Outro do objeto que acredita que lhe foi indevidamente retirado e que não há motivos para que o neurótico abandone essa posição reivindicatória, é também a partir do registro da falta, através de uma passagem ao limite da castração, que advém o ato da perda do objeto.

A tese que foi defendida diz respeito, enfim, a afirmação de que é no decorrer da própria análise que se coloca a tarefa ética para que o analisante dedique sua castração ao Outro, que ceda o objeto de seu gozo como a única possibilidade dele advir, enquanto sujeito desejante, nos encadeamentos do campo simbólico. Pois a perda não oferece ao analisando quaisquer garantias. O ato de cessão do objeto é pontual, contingente, e não ocorre sem que seu corte abra, em um momento seguinte e mais uma vez, o registro da falta.

## Referências Bibliográficas:

- ALLENCAR FILHO, E. (2006) *Iniciação à lógica matemática*. São Paulo: Editora Nobel.
- ARISTÓTELES (IV a.C./1969) *Metafísica*. Porto Alegre: Globo.
- ARRIVÉ, M. (2000) Lacan gramático. *Revista Ágora: estudos em teoria psicanalítica*, v. III, n. 2. Rio de Janeiro: UFRJ, p. 9-40.
- BALINT, A. (1939/2009) Amor pela mãe e amor materno. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, n. 37, jul./dez. Porto Alegre: APPOA, p. 112-130.
- BALINT, M. (1968/1993) *A falha básica - aspectos terapêuticos da regressão*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- BARBUT, M. (1996/1966) Sobre o sentido da palavra estrutura nas matemáticas. *Letra Freudiana – O ato analítico*, ano XV, n. 16. Rio de Janeiro: Revinter, p. 145-167.
- BLANCHÉ, R. (1985) *História da lógica de Aristóteles a Bertrand Russell*. Lisboa: Edições 70.
- BREUER, J. e FREUD, S. (1893-5/1996) “Estudos sobre a histeria”, in *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, v. II. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- (1893) “Comunicação preliminar”, v. II, p. 39-53.
- (1895) “Psicoterapia da histeria”, v. II, p. 271-318.
- CHAMPPOLION, M. (1822). *Lettre a M. Dacier – Relative a l’alphabet des hiéroglyphes phonétiques*. Paris: Firmin-Didot Père et Fils.
- CHAPSAL, M. (1957). “Jacques Lacan: Entretien avec Madeleine Chapsal”. *L’Express*, 31 mai 1957, n° 310. Paris: Groupe express-roularta Disponível em: [http://www.lexpress.fr/actualite/sciences/sante/les-clefs-de-la-sychanalyse\\_499017.html](http://www.lexpress.fr/actualite/sciences/sante/les-clefs-de-la-sychanalyse_499017.html) Acesso em: 02 de fevereiro de 2013.
- COSTA, C. (2011a) Uma leitura extravagante da semântica fregeana. *Dissertatio*, n. 33, inverno de 2011. Pelotas: UFPel, p. 275-297.

COSTA C. (2011b) Nota sobre a conotação referencial da palavra significado. *Revista eletrônica Theoria*, v. 03, n. 08. Pouso Alegre: Faculdade Católica de Pouso Alegre, p. 2-8. Disponível em:

[http://www.theoria.com.br/edicao0811/nota\\_sobre\\_a\\_conotacao\\_referencial\\_da\\_palavra\\_significado.pdf](http://www.theoria.com.br/edicao0811/nota_sobre_a_conotacao_referencial_da_palavra_significado.pdf). Acesso em: 02 de fevereiro de 2013.

COSTA-MOURA, F. (2010) “O Fracasso normal da psicanálise: o real e a função do analista”, in BIRMAN, J., FONTES, I. PERELSON, S. (orgs.). *Um novo lance de dados – psicanálise e medicina na contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Programa de pós-graduação em teoria psicanalítica/UFRJ, Ed. Companhia de Freud.

COSTA-MOURA, F. e COSTA-MOURA, R. (2011). Objeto *a*: ética e estrutura. *Revista Ágora: estudos em teoria psicanalítica*, v. XIV, n.2, p. 225-242.

COSTA, U. S. e LUCENA NETA, N. (2012) Matemática aplicada – aula 5: Lógica, Álgebra de Bolle e Operadores. *Instituto Metrópole digital*. Natal: UFRN. Disponível em: [http://www.metroledigital.ufrn.br/aulas/disciplinas/mat\\_aplicada/aula\\_05.html](http://www.metroledigital.ufrn.br/aulas/disciplinas/mat_aplicada/aula_05.html). Acesso em: 23 de dezembro de 2012.

CZERMAK, M. (2009) “O discurso liga os órgãos em função” in CZERMAK, M. e TYSZLER J.J. (orgs.). *A pulsão na psicose: oralidade, mania e melancolia, Vol. 4 – A clínica da psicose, Lacan e a psiquiatria*. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano, p. 15-26.

\_\_\_\_\_. (1990/2009) “Oralidade e mania” in CZERMAK, M. e TYSZLER J.J. (orgs.). *A pulsão na psicose: oralidade, mania e melancolia, Vol. 4 – A clínica da psicose, Lacan e a psiquiatria*. Rio de Janeiro, Tempo Freudiano, p. 59-66.

\_\_\_\_\_. (2012) *Patronimias*. Rio de Janeiro: Tempo freudiano.

CZERMAK, M., TYSZLER J.J. e HERGOTT S. (2006/2009) “Observações sobre situações de desespecificação pulsional em sua relação com as funções na psicose” in CZERMAK, M. e TYSZLER J.J. (orgs.). *A pulsão na psicose: oralidade, mania e melancolia, Vol. 4 – A clínica da psicose, Lacan e a psiquiatria*. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano, p. 27-46.

DARMON, M. (1994) *Ensaio sobre a topologia lacaniana*. Porto Alegre: Artes Médicas.

DESCARTES, R. (1637/2006) *O discurso do método*. São Paulo: Escala educacional.

DICCIONARIO de la lengua española da Real academia española (2001). *La página electrónica del Diccionario de la Academia*. Madri: Espasa Calpe, Grupo Planeta. Disponível em <http://www.rae.es/rae.html>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2013.

- DISSEZ, N (2005). Leitura do tetraedro do seminário ‘O ato psicanalítico’. *Bulletin de l’ALI*, n. 114. Disponível em: <http://www.tempofreudiano.com.br/artigos/detalhe.asp?cod=83>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2013.
- ELIOT, T. S. (1925/1961) "The Hollow Men" in *Selected poems*. London: Faber and Faber, 1961.
- ESQUIROL, E. (1820) “Sobre a lipemania ou melancolia” in CZERMAK, M. e TYSZLER J.J. (org.), *A pulsão na psicose: oralidade, mania e melancolia, Vol. 4 – A clínica da psicose, Lacan e a psiquiatria*. Rio de Janeiro, tempo Freudiano, 2009.
- ÊXODO (1995) in *A Bíblia: tradução ecumênica*. São Paulo: Edições Loyola.
- FREUD, S. (1986) *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- FREUD, S. (1996) *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- (1896a) “A etiologia da histeria”, v. III, p. 187-215.
- (1896b) “Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa”, v. III, p. 159-183.
- (1898a) “A sexualidade na etiologia das neuroses”, v. III, p. 249-270.
- (1898b) “O mecanismo psíquico do esquecimento”, v. III, p. 273-282.
- (1899) “Lembranças encobridoras”, v. III, p. 285-304.
- (1900) “A interpretação dos sonhos”, v. IV e V, p. 15-648.
- (1901a) “Sobre a psicopatologia da vida cotidiana”, v. VI, p. 13-281.
- (1901b) “Sobre os sonhos”, v. V, p. 653-700.
- (1905a) “Sobre a psicoterapia”, v. VII, p. 243-254.
- (1905b) “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, v. VII, p. 119-229.
- (1905c) “Tratamento psíquico (ou anímico), v. VII, p. 271-288.
- (1906[1905]) “Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses”, v. VII, p. 257-265.
- (1908) “Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna”, v. IX, p.167-186.
- (1910) “A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão,” v. XI, p. 219-227.
- (1911a) “Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental”, v. XII, p. 233-244.
- (1911b) “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia”, v. XII, p. 15-89.

- (1912) “Tipos de desencadeamento da neurose”, v. XII, p. 247-255.
- (1913a) “A disposição à neurose obsessiva - uma contribuição ao problema da escolha da neurose” v. XII, p. 337-349.
- (1913b) “Totem e Tabu”, v. XIII, p. 13-162.
- (1914a) “Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II)”, v. XII, p. 163-171.
- (1914b) “Sobre o narcisismo: uma introdução”, v. XIV, p. 77-108.
- (1915a) “Os instintos e suas vicissitudes”, v. XIV, p. 117-144.
- (1915b) “O inconsciente”, v. XIV, p.165-222.
- (1915c) “Recalque”, v. XIV, p 147-162.
- (1917a[1916-17]) “Conferência XXII – Algumas ideias sobre desenvolvimento e regressão — etiologia”, v. XVI, p. 343-360.
- (1917b[1916-17]) “Conferência XX – A vida sexual dos seres humanos”, v. XVI, p. 309-234.
- (1917c[1916-17]) “Conferência XIX – Resistência e repressão”, v. XVI, p. 293-308.
- (1917d[1916-17]) “Conferência XXIII – Os caminhos da formação dos sintomas”, v. XVI, p. 361-378.
- (1919a) “‘Uma criança é espancada’ uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais”, v. XVII, p. 193-218.
- (1919b) “O ‘estranho’”, v. XVII, p. 235-269.
- (1920a) “Além do princípio do prazer”, V. XVIII, p. 13-75.
- (1920b) “Psicogênese de um caso de homossexualismo numa mulher”, v. XVIII, p. 157-183.
- (1923a) “O eu e o isso”, v. XIX, p. 15-80.
- (1923b) “A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade”, v. XIX, p. 155-161.
- (1924a) “O problema econômico do masoquismo”, v. XIX, p. 175-188.
- (1924b) “A dissolução do complexo de Édipo”, v. XIX, p. 191-199.
- (1925[1924]) “Um estudo autobiográfico”, v. XX, p. 11-78.
- (1925a) “Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo”, v. XIX, p. 139-152.
- (1925b) “A negativa”, v. XIX, p. 263-269.
- (1925c) “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos”, v. XIX, p. 273-286.
- (1926 [1925]) “Inibição, sintoma e angústia”, v. XX, p. 81-170.
- (1930) “Mal-estar na civilização”, v. XXI, p. 67-148.
- (1933[1932]) “Conferência XXXI – A dissecação da personalidade psíquica”, v. XXII, p. 63-84.

- (1937) “Análise terminável e Interminável”, v. XXIII, p. 225-287.  
 (1940 [1938]) “A divisão do eu no processo de defesa”, v. XXIII, p. 291-296.  
 (1950 [1895]) “Projeto para uma psicologia científica”, v. I, p. 335-467.  
 (1950 [1897]) “Carta 69”, v. I, p. 309-11.

\_\_\_\_\_. (1991) *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

- (1900) “La interpretación de los sueños”, v. IV e V, p. 1-611.  
 (1911) “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”, v. XII, p. 217-231.  
 (1912) “Sobre los tipos de contracción de neurosis”, v. XII, p. 233-245.  
 (1914) “Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)”, v. XII, p.145-157.  
 (1915) “Pulsiones y destinos de pulsión”, v. XIV, p. 105-134.  
 (1917a[1916-17]) “20° Conferencia: La vida sexual de los seres humanos”, v. XVI, p. 277-291  
 (1917b[1916-17]) “21° Conferencia. Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales”, v. XVI, p. 292-308.  
 (1917c[1916-17]) “22° Conferencia. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión – Etiología”, v. XVI, p. 309-325.  
 (1919) “Lo ominoso”, v. XVII, p. 235-282.  
 (1920) “Más allá del principio de placer”, v. XVIII, p.1-62  
 (1923) “El yo y el ello”, v. XIX, p. 1-66.  
 (1924) “El problema económico del masoquismo”, v. XIX, p. 161-176.  
 (1925a) “Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto”, v. XIX, p. 123-140.  
 (1925b) “La negación”, v. XIX, p. 249-257.  
 (1937) “Análisis terminable e interminable”, v. XXXIII, p. 213-254.  
 (1950 [1895]) “Proyecto de psicología”, v. I, p. 323-446.

\_\_\_\_\_. (1900/1930) *Traumdeutung*. Leipzig, Viena e Zúrique: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

\_\_\_\_\_. (1923) Die infantile Genitalorganisation (Eine Einschaltung in die Sexualtheorie). *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, v. IX , caderno II . Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, p.168-171.

\_\_\_\_\_. (1925) *Gesammelte Schriften von Sigmund Freud*. Leipzig, Viena e Zúrique: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

(1900) “Traumdeutung”, v. II, p. 1-538.

(1912) “Über neurotische Erkrankungstypen”, v. V, p. 400-408.

(1925) “Einige Nachtragc zum Ganzen der Traumdeutung” ,v. III, p. 172-184.

\_\_\_\_\_. (1925/1997) Os limites da Interpretabilidade (Die Grenzen der Deutbarkeit). *Letra Freudiana – Do Pai: O limite em psicanálise*, ano XVI, n. 21. Rio de Janeiro: Revinter, p. 3-7.

\_\_\_\_\_. (1931) *Kleine Schriften zur Sexualtheorie und zur Traumlehre*. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

\_\_\_\_\_. (1932[1933]) “XXXI Vorlesung – Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit”, in *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, p. 80-111)

\_\_\_\_\_. (1937) Die endliche und die unendliche Analyse. *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, v. XXIII, caderno II. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, p. 14-240.

\_\_\_\_\_.(1948) *Sigmund Freud Gesammelte Werke*. Frankfurt: S. Fisher Verlag.

\_\_\_\_\_.(1952) *Sigmund Freud Gesammelte Werke*. Londres: Imago.

\_\_\_\_\_.(1953) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres: The Institute of Psycho-Analysis, Hogarth Press.

FOUCAULT, M. (1963/2004) *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FREGE, G. (1892/2009) “Sobre o sentido e a referência”, in *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: EdUSP.

FREGE, G. (1997) *The Frege reader/edited by Michael Beaney*. Oxford: Blackwell readers.

GARNOT, D. S. (1990/2009) “A oralidade na psicose seria específica?” in CZERMAK, M. e TYSZLER J.J. (org.). *A pulsão na psicose: oralidade, mania e melancolia, Vol. 4 – A clínica da psicose, Lacan e a psiquiatria*. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano, p. 47-58.

HANNS, L. A. (1996) *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora.

\_\_\_\_\_. (1999) *A Teoria Pulsional na Clínica de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Editora.

HOUAISS, A. (2001-9). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa 3.0*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva.

JUVENAL (100 d.C./2001) *The Satires - translated by A. S. Kline*. Disponível em: <http://www.poetryintranslation.com/PITBR/Latin/JuvenalSatires8.htm>. Acesso em: 13 de novembro de 2012.

LARROUSSE. (1980) *Pequeno dicionário enciclopédico*. Rio de Janeiro: Editora Larousse do Brasil.

LARROUSSE. (2012) *Dictionnaire Français en ligne - Larousse*. Disponível em: <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais-monolingue>. Acesso em: 02/02/2013.

LACAN, J. (1998) *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

(1953) “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, p. 238-324.

(1954a) “Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘*Verneinung*’ de Freud”, p. 370-382.

(1954b) “Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘*Verneinung*’ de Freud”, p. 383-401.

(1956) “Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956”, p. 461-495.

(1957) “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”, p. 496-533.

(1958a) “A significação do falo – *Die Bedeutung des Phallus*”, p. 692-703.

(1958b) “A direção do tratamento e os princípios de seu poder”, p. 591-652.

(1958c) “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, p. 537-590.

(1960) “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, p. 807-842.

LACAN, J. (1973/2003) “Televisão”, in *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 508-543.

\_\_\_\_\_. (1953-4/1985) *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor.

- \_\_\_\_\_. (1954-5/1985) *O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (1956-7/1995) *O Seminário, livro 4: A relação de objeto*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (1956-7) *La relation d'objet*. Estenografia da lição de 9 de janeiro de 1957.  
Disponível em:  
<http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireIV/1957.01.09.pdf>.  
Acesso em: 08 de setembro de 2012.
- \_\_\_\_\_. (1957-8/1999) *O Seminário Livro 5: As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (1959-60/1997) *O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (1960-1/1992) *O Seminário, livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor..
- \_\_\_\_\_. (1962-3/2005) *O Seminário Livro 10, A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (1963/2005) “Introdução aos Nomes-do-Pai” in *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (1964/1998) *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (1966-7) *La logique du fantasme*. Seminário inédito
- \_\_\_\_\_. (1967-8) *L'acte psychanalytique*. Seminário inédito.
- \_\_\_\_\_. (1968-9/2008) *O Seminário, Livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor.

- \_\_\_\_\_. (1968-9) *D'un Autre à l'autre*. Estenografia da lição de 5 de março de 1969.  
Disponível em:  
<http://www.ecole-lacanieenne.net/stenos/seminaireXVI/1969.03.05.pdf>.  
Acesso em: 08 de setembro de 2012.
- \_\_\_\_\_. (1969-70/2002) *O seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (1971/2009) *De um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_. (1973-4) *Les non-dupes errent*. Seminário Inédito.
- \_\_\_\_\_. (1974) *La Troisième*. Conferência inédita.
- \_\_\_\_\_. (1975). *Conférence à Genève sur le symptôme*. Conferência inédita.
- \_\_\_\_\_. (1975/1976). Yale University, 24 de novembro de 1976 – Entretien avec des étudiants/responses à leurs questions, *Scilicet*. Paris: Éditions du Seuil, n. 6/7, p. 32-37.
- KOYRE, A. *Consideração sobre Descartes*. Editorial presença. Lisboa, 1992.
- LEMINSKI, P. (1987/1999) *Distraídos Venceremos*. São Paulo: Brasiliense.
- MANFRONI, A.C. e TENÓRIO, F. (2009) “Apresentação” in CZERMAK, M. e TYSZLER J.J. (orgs.). *A pulsão na psicose: oralidade, mania e melancolia, Vol. 4 – A clínica da psicose, Lacan e a psiquiatria*. Rio de Janeiro: Tempo Freudiano, 2009, p. 7-10.
- MELMAN, C. (2011) *Fim ou limite da análise*. Disponível em <http://www.tempofreudiano.com.br/artigos/detalhe.asp?cod=97>. Acesso em 15 de dezembro de 2012.
- NACHT, S. (1968) *La psychanalyse d'aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France.
- PLATÃO (387 a.C./1972) “Fédon”, in *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. (382 a.C. ?/2001). *Mênnon*. São Paulo: Edições Loyola.

\_\_\_\_\_. (348 a.C. ?/1986). *O simpósio ou o do amor*. Lisboa: Guimarães Editores.

RAVIZZINI, S. (2000) O Que Não Podem Dizer As Palavras - O Limite da Interpretação. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SAUSSURE, F. (1616/2006). *Curso de linguística geral*. São Paulo: editora Cultrix.

SHAKESPEARE, W. (1602/1984) *Hamlet*. Porto Alegre: L&PM Pocket.

\_\_\_\_\_. (1594 ou 96?/1978) *O mercador de Veneza*. São Paulo: Abril Cultural.

SOLER, C. (1997) “O sujeito e o Outro II”, in FELDSTEIN, R., FINK, B. e JAANUS, M. (Orgs.). *Para ler o seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

TYSZLER, J. (1999) Le surmoi em sés trois états. *Journal Français de Psychiatrie*. Paris : Érès, n. 8, p. 13-15.

TRÉSOR (2012) *Le Trésor de la Langue Française informatisé*. Disponível em: <http://atilf.atilf.fr/>. Acesso em 22 setembro de 2012.

VICTORIA, L. (2006) *Os grupos de Klein na obra de Lacan*. Disponível em:

[http://www.freud-lacan.com/Champs\\_specialises/Langues\\_etrangeres/Portugais/Os\\_grupos\\_de\\_Klein\\_na\\_obra\\_de\\_Lacan](http://www.freud-lacan.com/Champs_specialises/Langues_etrangeres/Portugais/Os_grupos_de_Klein_na_obra_de_Lacan).

Acesso em 12 de dezembro de 2012.

VICTORIA, L. (2010) A lógica do ato analítico. *Correio APPOA*, n. 125, outubro. Porto Alegre: APPOA, p. 25-38.

VINÍCIUS DE MORAES e TOQUINHO (1974) “Sem medo” in *Vinícius & Toquinho*. Phillips. 1 disco.

VINÍCIUS DE MORAES e BADEN POWELL (1966) “Canto de Ossanha” in *Os afro-sambas de Baden e Vinícius*. Companhia Brasileira de Discos. 1 Disco.

WIKIPÉDIA (2012). *L'encyclopédie libre*. Disponível em <http://fr.wikipedia.org/wiki/Azote>. Acesso em 08 de agosto de 2012.

WITTGENSTEIN, L. (1921/1968) *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Companhia editora nacional.