

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

**NOTAS SOBRE A VERDADE NA PSICANÁLISE**

DIOGO MARCUS GRASSI

PORTO ALEGRE

2019

DIOGO MARCUS GRASSI

**NOTAS SOBRE A VERDADE NA PSICANÁLISE**

Trabalho apresentado como requisito parcial para a conclusão do Curso de Graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Orientador: Prof. Dr. Manoel Luce Madeira

PORTO ALEGRE

2019

## RESUMO

Este trabalho investiga a noção de verdade na psicanálise a partir de Freud e Lacan. Em Freud, analisamos as relações entre a verdade, o inconsciente e o mundo exterior. Propomos que a teoria freudiana oscila entre uma noção contingente e singular de verdade e uma universal e necessária. Em Lacan, são aprofundadas as relações entre a verdade, a fala e a intersubjetividade. Investiga-se sobretudo o caráter relacional do sujeito lacaniano, buscando demonstrar como as proposições do psicanalista francês se afastam — embora não totalmente — de uma visão universal e necessária de sujeito. Nesse sentido, com base no aforismo lacaniano “a verdade tem estrutura de ficção”, pretende-se demonstrar que a verdade, na psicanálise, é um processo simbólico estruturado .

**Palavras-chave:** Psicanálise. Verdade. Fala. Intersubjetividade. Ficção.

## LISTA DE FIGURAS

|   |     |
|---|-----|
| Figura 1 – Esquema do filtro de estímulos .....   | 12  |
| Figura 2 – Esquema da facilitação.....  | 14  |
| Figura 3 – Esquema do sonho da “injeção de Irma” .....                                  | 14  |
| Figura 4 – Esquema temporal do aparelho psíquico .....                                  | 22  |
| Figura 6 – Esquema do espelho côncavo.....  | 59  |
| Figura 7 – Esquema do espelho côncavo com o espelho plano.....                          | 61  |
| Figura 8 – Esquema L.....   | 66  |
| Figura 9 – Esquema da válvula triodo.....   | 67  |
| Figura 10 – Formação do esquema L.....  | 68  |
| Figura 11 – Esquema do ponto de basta.....  | 72  |
| Figura 12 – “Cisnes refletindo elefantes”, de Salvador Dalí.....                        | 85  |
| Figura 13 – “Mulheres de Argel”, de Pablo Picasso.....                                  | 86  |
| Figura 14 – Esquema do esquecimento do nome Signorelli.....                             | 90  |
| Figura 15 – Esquema da substituição do significante “Signor”.....                       | 91  |
| Figura 16 – Esquema da metáfora.....  | 91  |
| Figura 17 – Primeira notação do seminário sobre “A carta roubada”.....                  | 102 |
| Figura 18 – Grafo da primeira notação do seminário sobre “A carta roubada”.....         | 103 |
| Figura 19 – Sobredeterminação da segunda notação do seminário sobre “A carta roubada”.. | 104 |
| Figura 20 – Esquema do “repartitório” do seminário sobre “A carta roubada”.....         | 105 |

## SUMÁRIO

|   |     |
|---|-----|
| 1. INTRODUÇÃO.....  | 1   |
| 2. O EU E O MUNDO EXTERIOR NO “PROJETO PARA UMA PSICOLOGIA CIENTÍFICA”..... | 9   |
| 3. O INCONSCIENTE E A VERDADE EM “A INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS” .....         | 20  |
| 4. FREUD E A LINGUAGEM .....  | 31  |
| 5. O PROBLEMA DA CENA PRIMÁRIA NO “HOMEM DOS LOBOS” .....                   | 37  |
| 6. A VERDADE E A FICÇÃO EM “CONSTRUÇÕES NA ANÁLISE”.....                    | 40  |
| 7. FUNÇÃO E CAMPO DA FALA E DA LINGUAGEM EM PSICANÁLISE.....                | 43  |
| 8. O IMAGINÁRIO, A RESISTÊNCIA E O DESCONHECIMENTO.....                     | 58  |
| 9. A <i>VERWERFUNG</i> E A INTERSUBJETIVIDADE NAS PSICOSES.....             | 74  |
| 10. A METÁFORA E A METONÍMIA NAS NEUROSES E NAS PSICOSES.....               | 82  |
| 11. A PULSÃO DE MORTE E A ESTRUTURA DO INCONSCIENTE.....                    | 97  |
| 12. A VERDADE TEM ESTRUTURA DE FICÇÃO.....                                  | 108 |
| 13. CONCLUSÃO.....  | 122 |

## NOTA AO LEITOR

Para facilitar a leitura e a localização das referências, os seminários de Lacan serão sempre indicados pela rubrica S seguida do número do referido seminário no decorrer deste trabalho. A paginação diz respeito às edições em português publicadas pela editora Zahar. As imagens e os esquemas de Lacan, presentes sobretudo na segunda metade deste escrito, foram retiradas das edições francesas do site Staferla (<http://staferla.free.fr/>).

## 1. INTRODUÇÃO

A verdade está em crise. O obscurantismo na política está passo a passo ganhando o terreno de instituições que sustentaram a validade dos saberes no debate público ao longo da história. As táticas diversionistas, as *fake news* e as bolhas de desinformação e de boatos dividem a sociedade. Nesses tempos de cólera, onde predomina o imaginário, a tendência é reduzir o Outro a um objeto narcísico. Os adversários políticos se transformam em tudo o que existe de pior em cada um de nós: um produto das projeções daquilo que mais desprezamos em nosso ser. A surdez coletiva que irrompe nesse cenário prepara o palco do poder para líderes autoritários, que alimentam a polarização para tornar a sua palavra lei e medida da verdade. Nesse contexto, cabe a pergunta: qual é o lugar da verdade na psicanálise?

Este trabalho deseja responder essa pergunta. Na primeira parte, começaremos por uma retomada da verdade em Freud, onde serão desenvolvidas as relações entre a consciência, o Eu e a realidade, seguidas daquelas entre a verdade, a linguagem e o inconsciente. Na segunda parte, será exposta a noção de verdade em Lacan por meio de um recorte de seus cinco primeiros seminários e dos escritos produzidos no período. Em Lacan, o destaque será na relação entre fala e verdade, o que torna necessária uma passagem pelo seu conceito de fala plena (ou palavra plena), onde o caráter performativo da verdade será demonstrado, e pelo seu conhecido aforismo “a verdade tem estrutura de ficção”. A seguir, faremos um breve percurso pelos os temas que serão desenvolvidos ao longo do trabalho.

Para falar sobre a verdade, também é preciso falar sobre a técnica. Se considerarmos que verdade e fala tem uma relação íntima, técnica e verdade caminham juntas desde que Freud propôs a regra fundamental da associação livre. Cabe analisar, portanto, os meios pelos quais a verdade é distorcida, escapa ou se esconde. Ao longo do trabalho, veremos, por exemplo, como Freud atua na interpretação dos fragmentos de sonho produzidos pela censura onírica e quais são as relações entre a verdade histórica e as construções na análise. Quanto à Lacan, veremos as relações entre a verdade, o imaginário e a resistência.

Também não podemos deixar de falar de filosofia. Afinal de contas, a verdade é o coração que faz pulsar o debate filosófico há centenas de anos. Mesmo que seja para ser recusada como

finalidade, como na onda pós-moderna da metade do século XX, a verdade ainda inflama polêmicas. Veremos que a noção de verdade em psicanálise é sobretudo historicista, uma vez que a psicanálise, principalmente a lacaniana, não parte de um conceito universalista ou transcendental de sujeito. Nessa ótica, a gênese do sujeito é histórica e contingente, ou seja, não obedece a princípios metafísicos ou teológicos.

Mas o que entendemos por metafísica ou teologia? Rorty (2007) oferece uma definição sucinta. Para o filósofo, a metafísica e a teologia representam a “tentação de buscar uma fuga do tempo e do acaso” (Rorty, 2007, p. 16). São as leis ou os princípios gerais, como as discussões platônicas sobre o que é bom, belo e justo, que visam à unidade na multiplicidade e procuram encontrar leis universais e necessárias que se apliquem a toda e qualquer situação. De forma semelhante, a metafísica pode definir o que é profundamente humano, como no sujeito transcendental kantiano, que pretende definir quais são as condições de possibilidade de toda a experiência possível. Note-se que, quando Kant propõe-se a investigar as *condições* da experiência, parte do pressuposto que essas condições são *anteriores* à experiência. Desse modo, foge do tempo e do acaso quando propõe formas *a priori*, ou seja, que estão presentes em cada ser humano antes de qualquer experiência empírica. Logo, para Kant, a gênese do campo de possibilidades da experiência do sujeito não é histórica, mas metafísica.

Onde se situa a psicanálise nessa discussão? Veremos que Freud, nos seus primeiros trabalhos sobre o inconsciente, está mais próximo de uma noção contingente e singular de verdade. Ela se apresenta nas suas análises linguísticas sobre o sonho e o chiste, onde predominam os jogos de palavras e os processos de condensação e de deslocamento aplicados sobre a verdade do inconsciente. Contudo, Freud progressivamente adota uma visão universal e necessária de verdade quando sugere um certo inatismo constitucional do psiquismo e aproxima o desenvolvimento infantil do desenvolvimento do gênero humano. Vejamos como isso aparece na pena de Freud:

Por trás dessa infância individual nos é prometido um acesso à infância filogenética, ao desenvolvimento do gênero humano, do qual o do indivíduo é de fato uma repetição abreviada, influenciada pelas circunstâncias casuais da vida. (Freud, 1900/2016, p. 577)



Essa perspectiva aproxima a psicanálise de noções desenvolvimentistas. A finalidade da análise torna-se guiar no caminho para a maturidade psíquica. Segundo Lacan, especialmente após a morte de Freud, a dimensão simbólica da psicanálise deu lugar para um panorama biológico de maturação do desenvolvimento psíquico, o que aproximou a psicanálise da neurobiologia e do instintivo. São especialmente essas noções, valorizadas pela *ego psychology*, que Lacan critica em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” onde procura resgatar a importância da fala e da linguagem no processo analítico. Através de uma apropriação singular de vários campos do saber, como a etologia, a linguística, a antropologia e a filosofia (especialmente a hegeliana e a heideggeriana), Lacan iniciará um projeto de retorno a Freud que afastará a psicanálise de noções universais e necessárias de sujeito — nas quais o simbólico opera como uma mera tradução de um inconsciente comum a todos — e colocará o simbólico em primeiro plano, revalorizando sua dimensão contingente e singular. Esse retorno a Freud culminará nas conhecidas máximas “o inconsciente é o discurso do Outro” e “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”.

Os problemas filosóficos sobre a verdade também tocam em outras questões: qual é a validade da verdade na psicanálise? Ela segue critérios subjetivos ou objetivos? Veremos que, para Freud, a objetividade ocupa um papel secundário no aparelho psíquico. As funções da consciência, da percepção e do princípio da realidade servem sobretudo às necessidades econômicas e biológicas do princípio do prazer. Como analisaremos a partir do “Projeto para uma psicologia científica” — texto base de todo o aparelho psíquico freudiano, que é retomado em importantes publicações como “Nota sobre o bloco mágico” — a consciência não é nada mais do que uma série de qualidades sensoriais inconstantes; e os órgãos dos sentidos não passam de telas protetoras contra os estímulos externos. Destacaremos, assim, a importância do conceito de traço mnêmico como fundamento da verdade do inconsciente em Freud — traço que, longe de ser o produto de uma consciência que é espelho da realidade, é inscrito por uma consciência cuja percepção é filtrada e cujo funcionamento depende de investimentos inconscientes.

Quanto à Lacan, podemos situar sua teoria do imaginário em um lugar análogo, dado que ela também se refere às relações do eu com a realidade. Devido à estrutura paranóica do eu, formada no estágio do espelho, o sujeito se situa no mundo através de antecipações de sentido

(como um paranoico), onde a imagem de seu corpo próprio forma um campo organizador de toda a experiência perceptiva (Safatle, 2006). Desse modo, para Lacan, o sujeito categoriza seu mundo através de imagens, compondo um *Umwelt* particular repleto de projeções e identificações de seus próprios objetos metonímicos. Veremos como esse *Umwelt* humano se diferencia daquele dos animais por ser reorganizado e atravessado pelo significante, e como esse campo imaginário dos objetos pode atuar como resistência no processo analítico.

Também destacaremos o valor indispensável da primazia do significante em Lacan. Essa noção permite o desprendimento do referente ou da objetividade como baliza da verdade psicanalítica. Não existe relação biunívoca entre as palavras e as coisas, entre significante e significado, do que decorre que não existe metalinguagem, ou seja, não há sentido do sentido. A autonomia do significante se materializa nas figuras da metáfora e da metonímia que, respectivamente, são as formalizações, a nível da linguagem, do que Freud propôs como a condensação e o deslocamento. Desse modo, a linguagem em Lacan não segue uma concepção realista, que procura uma correspondência entre as palavras e as coisas; antes, a linguagem — ou a simbolização — separa a palavra da coisa e insere-a numa estrutura autônoma própria. Por essa via, Lacan aproxima o inconsciente psicanalítico da antropologia estrutural, uma vez que é a historicidade de uma estrutura sociolinguística prévia que define os modos de subjetivação do sujeito.

Nessa perspectiva, a negatividade do discurso em relação às coisas é a peça chave de uma primeira releitura lacaniana da pulsão de morte. Quando comenta “Além do Princípio do Prazer”, Lacan indaga: “E, afinal, no que Freud denomina de além do princípio de prazer, haverá realmente outra coisa senão a relação fundamental do sujeito com a cadeia significante?” (SV, p. 254). Lacan aproxima pulsão de morte e inconsciente quando afirma que “a palavra é o assassinato da coisa” (Lacan, SI, p. 314). Através da autonomia do simbólico, os circuitos significantes se repetem e se reproduzem, e cada sujeito se integra, de alguma forma, na sua estrutura. Chegamos, desse modo, na fórmula “o inconsciente é o discurso do Outro”:

Reencontramos aqui o que já lhes indiquei, isto é, que o inconsciente é o discurso do outro. O discurso do outro não é o discurso do outro abstrato, do outro da díade, do meu correspondente, nem mera e simplesmente o do meu escravo, é o discurso do circuito no qual estou integrado. Sou um dos seus elos. É o discurso do meu pai, por exemplo, na

medida em que meu pai cometeu faltas as quais estou absolutamente condenado a reproduzir — é o que se denomina *superego*. Estou condenado a reproduzi-las porque é preciso que eu retome o discurso que ele me legou, não só porque sou o filho dele, mas porque não se para a cadeia do discurso, e porque estou justamente encarregado de transmiti-la em sua forma aberrante a outrem (SII, p. 127)

A autonomia do significante produz a reprodução de um circuito simbólico no qual o sujeito se engaja ao mesmo tempo em que o sustenta. Entretanto, é de um modo singular — porém não individual — que o sujeito é inscrito nesse circuito. De forma que, desde as primeiras simbolizações da infância, exemplificadas pelo *Fort-Da*, o sujeito começa a se comprometer com o sistema do discurso. Nas primitivas simbolizações de ausência e presença, a criança evoca a mãe quando ela está ausente e a repele quando está presente. Isso estabelece as primeiras relações com o Outro, em que a linguagem constituirá, passo a passo, as funções de evocação, pacto e reconhecimento. Veremos como a linguagem, além da função de simbolização do Real — nessa época, ainda próximo da realidade do senso comum (Safatle, 2006) — também tem uma função performativa que é crucial para a técnica psicanalítica.

A partir dessas noções, propomos que o sujeito lacaniano é um efeito de linguagem. Uma linguagem carregada de historicidade, o que distancia o sujeito psicanalítico de princípios universais e necessários. Se o sujeito é um produto da linguagem, ela não atua como expressão de alguma essência ou natureza prévia. Nesse sentido, o conceito de sujeito lacaniano não é substancial, mas relacional: só há sujeito na relação com outros sujeitos. Desse modo, conclui-se que a linguagem, para Lacan, não é nem expressão (de uma interioridade prévia) nem representação (dos objetos exteriores). Por isso, para Lacan, as noções de realidade e de verdade estarão muito mais próximas de uma trama simbólica do que de um princípio de adequação.

Nessa perspectiva, “Eu, a verdade, falo” é outro importante aforismo de Lacan, saído da própria boca da verdade no discurso por ela enunciado em “A Coisa Freudiana”. A prosopopéia demonstra, mais uma vez, que a verdade está na linguagem. A verdade diz: “Vagabundeio pelo que considerais o menos verdadeiro em essência: pelo sonho, pelo desafio do sentido da piadinha mais gongórica e pelo *nonsense* do mais grotesco trocadilho” (Lacan, 1956/1998f, p. 411). O lugar da verdade, portanto, está nas formações do inconsciente; mais especificamente, nas operações da linguagem.

Entretanto, a verdade também diz “Sou para vós, portanto, o enigma daquela que se esquiva tão logo aparece” (Lacan, 1956/1998f, p. 410). Trata-se daquilo que o sujeito diz sem reconhecer; ou seja, o que desconhece ou recalca. Isso porque está preso numa miragem cativante, a de seu próprio eu, que o ensurdece para a própria fala. Desse modo, veremos como Lacan considera que a novidade freudiana é justamente a análise de “uma palavra que ultrapassa o sujeito discorrente” (SI, p. 348). Conforme Iannini (2012), o ultrapassar do discurso em relação ao sujeito é o que marca propriamente a divisão entre saber e verdade; uma verdade que emerge da fala, mas que nem sempre retorna ao sujeito. Assim, a dialética do trabalho analítico busca promover esse retorno, de modo que o sujeito escute sua própria mensagem de forma invertida.

Com base nos resultados técnicos do elo entre fala e verdade, Lacan também propõe uma divisão do discurso do analisando em dois modos: a fala vazia e a fala plena. A fala vazia se refere ao “discurso da realidade que nos é comum” (SV, p. 19). Conforme Lacan:

Esse é também o nível em que se produz o mínimo de criações de sentido, uma vez que, nele, o sentido já está como que dado. Na maioria das vezes, esse discurso consiste apenas numa mistura refinada dos ideais comumente aceitos. (SV, p. 19)

Na fala vazia, o sujeito fala para nada dizer. Não ocorrem efeitos de atualização de sua história e de ressignificação de suas relações com o Outro. É uma fala objetivada por um saber prévio, avessa ao movimento da verdade, e que se prende a um discurso comum no qual há pouca abertura para manifestações do sujeito. Logo, é uma fala que se vincula à resistência e ao imaginário.

A fala plena, por outro lado, é livre e carregada de sentido. Na fala plena, o sujeito não apenas comunica um fato — como se fosse apenas o emissor de uma informação —, mas é *emissor e receptor* de sua mensagem, o que atualiza sua relação com o Outro. Nessa perspectiva, a fala plena é o veículo da verdade do sujeito, uma vez que, de acordo com Lacan, a verdade é um ato de palavra que passa pelo reconhecimento do Outro:

A palavra plena é a que visa, que forma a verdade tal como ela se estabelece no reconhecimento de um pelo outro. A palavra plena é a palavra que faz ato. Um dos sujeitos se encontra, depois, outro que não o que era antes. É por isso que essa dimensão não pode ser eludida da experiência analítica. (SI, p. 147)

Veremos como Lacan vincula a função performativa da fala plena à transferência nos primeiros anos de seu ensino. “Cada vez que um homem fala a outro de maneira autêntica e plena, há, no sentido próprio, transferência, transferência simbólica” (SI, p. 149). A função da fala plena será frequentemente demonstrada por Lacan por meio das frases “Tu és o meu mestre” e “Tu és a minha mulher”. Elas servem de exemplo precisamente porque o sujeito, no momento em que diz “Tu és”, também está, de forma invertida, declarando seu lugar diante do Outro. Como resultado, quando diz “Tu és a minha mulher”, ao mesmo tempo declara “Eu sou o teu homem”. Durante uma análise, essa função da fala plena é barrada pelo imaginário do sujeito, que deve ser atenuado de modo a facilitar um fluir mais “autêntico” de seu discurso. A partir disso, também teceremos alguns comentários sobre a influência da filosofia de Heidegger no vínculo entre os modos da fala e a verdade.

A existência de dois modos da fala também permite considerações sobre o tempo da sessão psicanalítica. Como vimos, existe um elo entre a fala e a verdade, mas nem toda a fala porta uma verdade. Conseqüentemente, o tempo cronológico de uma sessão não necessariamente se traduz em efeitos clínicos. As considerações sobre a fala plena abrem as vias para a conceitualização de um tempo lógico na psicanálise, dado que os atos da fala e os resultados recolhidos pelo sujeito não se mensuram pelas horas no divã. Assim, o tempo e a fala não seguem as engrenagens do relógio, mas os saltos lógicos que precipitam o sujeito na sua verdade. Veremos, então, como o tempo lógico permite delimitar as relações entre a fala e a linguagem.

O conceito de mitema também será relevante na exposição. Desenvolvido por Lévi-Strauss para a análise das estruturas dos mitos, ele foi incorporado à psicanálise por Lacan e utilizado para analisar o desenlace da fobia no caso do pequeno Hans. Formalmente semelhante ao fonema, o mitema decompõe o mito em frases o mais curtas possíveis, de modo a permitir a análise das transformações e dos desenvolvimentos dos mitos em suas diferentes versões. A apropriação lacaniana do mitema, aplicada no mito individual do neurótico, veio na sequência de uma retomada do que havia sido trabalhado no seminário sobre “A Carta Roubada”. Do mesmo modo que os  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$  dos grafos desse famoso escrito, os mitemas obedecem a relações estruturais que determinam sua significação. Assim, o significante cavalo, na fobia de Hans, atua

como um significante mediador, recebendo diversas significações ao longo do desenvolvimento mítico do menino.

Na análise do caso, Freud, aliado ao pai de Hans, buscou traduzir suas fantasias em termos normativos do complexo de castração. Lacan, por outro lado, procurou analisar, a partir da castração, o processo de reformulação simbólica da criança na travessia do Édipo. Como resultado, para Lacan, as interpretações freudianas serviram antes como combustível para catalisar as produções da fantasia de Hans, auxiliando em uma complexa reestruturação simbólica — o mito — na qual o significante “cavalo” sofreu diversas transformações e permutações. Onde Freud buscava traduzir a verdade do inconsciente em um processo sobretudo intelectualista, Lacan viu que a verdade, longe de ser resolvida num passe de mágica interpretativo, era fruto de um processo simbólico estruturado. Por esse motivo, cunhou a famosa frase “a verdade tem estrutura de ficção”, a qual analisaremos mais detalhadamente no decorrer do trabalho.

Ao longo desse prelúdio, vimos como a verdade na psicanálise atravessa diversas estradas teóricas. De Freud a Lacan, fomos desde o movimento freudiano de refutar a transparência da consciência até as reconstruções lacanianas a partir da linguística e da intersubjetividade. Um noção comum percorre todos esses momentos: a verdade está em outro lugar. Desde que Freud fundou a diferença entre o conteúdo manifesto e o latente no sonho, a psicanálise ocupou o lugar de interpretante desse enigma colocado pelo inconsciente. Lacan sintetiza as condições desse enigma ao propor a primazia do significante sobre o significado. É o significante que produz as metáforas e as metonímias que cifram a verdade do sujeito. Na dialética do significante e do significado, uma verdade se desdobra, não sendo redutível a um saber totalizante. Nesse sentido, podemos tomar a noção de significante como prenhe de uma negatividade que movimenta o sujeito na busca de um sentido mais além. Um mais além trazido por uma verdade rebelde, cujo comportamento é negativo em relação à positividade do saber, e que, portanto, só poderá ser dita por um semi-dizer<sup>1</sup>.

Vejamos a seguir, com mais detalhe, os pontos levantados nesta introdução.

---

<sup>1</sup> Seguimos o filósofo Vladimir Safatle (2006) quando diz que “Trata-se aqui de um conceito de verdade como comportamento negativo em relação ao estabelecimento da positividade do saber. Comportamento que Lacan chamará de ‘semi-dizer da verdade’” (p. 25).

## 2. O EU E O MUNDO EXTERIOR NO “PROJETO PARA UMA PSICOLOGIA CIENTÍFICA”

No “Projeto para uma psicologia científica”, texto escrito em 1895 e publicado postumamente, em 1950, Freud formula os fundamentos básicos do aparelho psíquico. O “Projeto” é lembrado em vários momentos de sua obra onde o aparelho psíquico é tema central. Encontramos referências ao texto desde o capítulo VII de “A interpretação dos sonhos” até o capítulo IV de “Além do princípio do prazer”, um dos momentos mais especulativos de Freud.

O “Projeto” apresenta os primeiros pressupostos de Freud sobre a relação do Eu com o mundo exterior. A partir de sua análise, pretendemos investigar se é possível apelarmos para a objetividade do mundo exterior como um parâmetro de verdade na clínica. Ao longo desta seção, veremos que, no que se refere à percepção, Freud adota um certo kantismo, pois sugere que o conteúdo de nossa percepção não é idêntico ao mundo exterior. Contudo, não encontramos em Freud um aparelho transcendental comum a todos — como em Kant —, mas uma consciência alterada pelos mecanismos de censura do Eu. Além disso, o kantismo de Freud é de mão dupla, uma vez que o conteúdo do inconsciente também é incognoscível. Logo, para Freud, tanto o inconsciente quanto o mundo exterior são alterados antes de chegar na consciência.

Sem dúvida, o texto do “Projeto” destoa do restante da obra freudiana. Na época de sua redação, Freud desejava promover uma psicologia que fosse ciência natural, assim como representar os processos psíquicos quantitativamente. Desse modo, o modelo do aparelho psíquico destinava-se a explicar as “ideias excessivamente intensas” (Freud, 1895/1990, p. 315) encontradas nas neuroses obsessivas e nas histerias.

Freud baseava-se na noção de quantidade de estímulo (referida como Q ao longo do texto), cuja função é distinguir a atividade do repouso. Sua proposta era que as quantidades de estímulo fossem analisadas como qualquer outra grandeza física, uma vez que também estariam sujeitas às leis gerais do movimento. Baseado nisso, Freud propõe um estudo da ação da intensidade dos estímulos sobre os neurônios, que, com base na neurologia, ele sugere serem as partículas materiais que compõem o substrato do psiquismo<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Como veremos depois, Freud abandona a noção de um “preparado anatômico” (Freud, 1900/2016, p. 564) em “A interpretação dos sonhos”.

No “Projeto”, Freud apóia-se no modelo do arco reflexo para propor que o aparelho psíquico segue o princípio da inércia neuronal: tende a livrar-se dos estímulos pela via da descarga motora. Segundo Freud, cada neurônio isolado é um “modelo de todo o sistema nervoso” (Freud, 1895/1990, p. 318). Dessa forma, a função primária do aparelho psíquico consiste em conservar o menor nível de tensão possível.

Os estímulos que chegam ao aparelho psíquico partem tanto de fora quanto de dentro do organismo. Nesse sentido, também existem estímulos endógenos, que requerem que o sistema nervoso tolere um acúmulo de energia para lidar com as exigências da vida, constituídas por necessidades como a fome, a respiração e a sexualidade. Para que os estímulos cessem sua pressão, é necessário o dispêndio de energia com uma “ação específica” (Freud, 1895/1990, p. 317). O aparelho psíquico precisa acumular energia para realizar essa ação, o que constitui sua função secundária.

Nessa perspectiva, existe a possibilidade de que certos neurônios permaneçam investidos. A persistência do investimento neuronal produz o que Freud chama de barreiras de contato. Elas consistem na possibilidade de um neurônio permanecer investido (ou catexizado) e realizar diversas funções, como armazenar percepções e manipular a passagem de outros estímulos. As vias neuronais que permanecem investidas compõem o que Freud chama de facilitações (do alemão *Bahnung*, que Lacan traduz por trilhamentos). Com base nas facilitações, Freud constrói uma teoria sobre a percepção e a memória, assunto recorrente em suas discussões sobre o aparelho psíquico.

A partir disso, Freud busca entender como é possível que o psiquismo receba novas impressões ao mesmo tempo em que conserva as antigas. Sugere, assim, duas categorias de neurônios: os do sistema  $\Phi$  (fi), permeáveis; e os do sistema  $\Psi$  (psi), impermeáveis. Os neurônios do sistema  $\Phi$  são responsáveis por receber estímulos do mundo exterior. Para isso, é necessário que não sejam alterados pela passagem de excitação. Os neurônios do sistema  $\Psi$ , por outro lado, ficam permanentemente alterados pela passagem de excitação, de modo que “*a memória está representada pelas facilitações entre os neurônios  $\Psi$* ” (Freud, 1895/1990, p. 320).

Freud considera que não existem diferenças morfológicas entre os neurônios  $\Phi$  e  $\Psi$ . Como resultado, uma grande quantidade de estímulos pode transformar, temporariamente,



neurônios impermeáveis em permeáveis. Dessa forma, uma grande quantidade de estímulos pode chegar a  $\Psi$ , o que provoca uma experiência de dor.

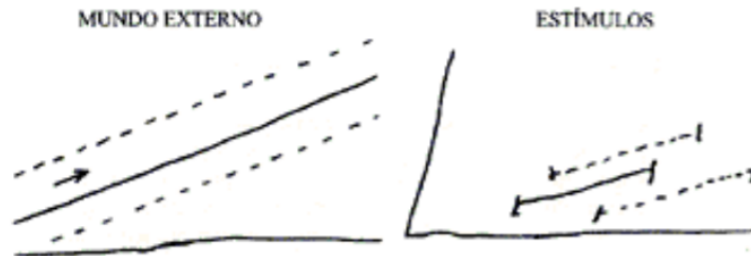
Baseado nisso, o psicanalista propõe que “O sistema nervoso tem a mais decidida propensão a fugir da dor” (Freud, 1895/1990, p. 326). É necessário, portanto, que o psiquismo construa defesas contra ela. Com relação aos estímulos externos, a fuga da dor é favorecida pela existência de telas protetoras contra estímulos nas terminações dos neurônios  $\Phi$ , que estão localizadas na periferia dos órgãos dos sentidos. Quanto aos estímulos endógenos, a tarefa é mais difícil, pois eles chegam diretamente no sistema  $\Psi$ , exigindo outra forma de proteção.

Vejam os detalhes sobre o sistema  $\Psi$ . Ele não tem contato direto com o mundo exterior, dado que os estímulos de fora são sempre filtrados pelo sistema  $\Phi$ . Essa filtragem levanta um problema sobre a consciência. Onde ela se encontra? Como o sistema  $\Phi$  atua apenas na recepção de estímulos, não podemos localizar a consciência nele. Freud também descarta a possibilidade de que a consciência esteja no sistema  $\Psi$ , uma vez que vários processos deste sistema, como a recordação, ocorrem de modo inconsciente. Nesse sentido, as associações entre os neurônios  $\Psi$ , responsáveis pela memória, ocorrem sobretudo fora da consciência. A partir disso, Freud sugere que a consciência é um produto do que chama de “indicações de qualidade”. De acordo com Freud, as indicações de qualidade são:

. . . sensações que são *diferentes* numa ampla gama de variedades e cuja *diferença* se discerne conforme suas relações com o mundo externo. Nessa diferença existem séries, semelhanças, etc., mas, na realidade, ela não contém nada de quantitativo. (Freud, 1895/1990, p. 327)

Diante disso, Freud apresenta um novo sistema de neurônios especializados em receber as indicações de qualidade. São os neurônios  $\omega$  (ômega), que se comportam como órgãos da percepção — não como órgãos dos sentidos, próprios do sistema  $\Phi$  — e não retêm quantidades. Em vez de quantidades, os neurônios do sistema  $\omega$  recebem indicações dos períodos de excitação. Nesse sentido, funcionam como receptores de uma certa pulsação perceptiva que vem do mundo exterior, mas não armazenam as percepções recebidas. Desse modo, os neurônios  $\omega$  captam o menor investimento possível, que é produzido pelos intervalos temporais dos estímulos filtrados

pelos órgãos dos sentidos. Como resultado, aquilo que a consciência percebe do mundo exterior passa por uma espécie de peneira, como Freud demonstra no esquema a seguir:



**Figura 1. Esquema do filtro de estímulos.**

Fonte: Freud, S. (1990). Projeto para uma Psicologia Científica. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Vol.1. Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1895).

Além das qualidades sensoriais, o sistema  $\omega$  recebe indicações de prazer e desprazer. Elas se originam do aumento e da diminuição da excitação no sistema  $\Psi$ . Um aumento de excitação causa desprazer, enquanto uma diminuição causa prazer. Encontramos, nessa hipótese, uma primeira abordagem do que será, posteriormente, chamado de princípio do prazer.

Como vimos, no que toca ao mundo exterior, o aparelho psíquico possui uma série de proteções. Contudo, com relação aos estímulos interiores, está desprotegido. Isso é de extrema importância, visto que é sobretudo nos estímulos interiores que Freud localiza a “*mola mestra* do mecanismo psíquico” (Freud, 1895/1990, p. 334). Nesse sentido, a soma de estímulos endógenos provoca uma tensão que convoca o organismo a buscar sua descarga. No momento em que a descarga ocorre, também sucede uma experiência de satisfação.

Simultaneamente à experiência de satisfação, ocorre a inscrição de uma imagem mnêmica que ficará associada a ela. Nesse sentido, a satisfação produz uma marca no sistema  $\Psi$ . Mais tarde, quando os estímulos endógenos provocarem um novo estado de urgência ou de desejo, a imagem mnêmica será reinvestida.

Para Freud, o reinvestimento da imagem mnêmica produz algo idêntico a uma percepção. Assim, o desejo produz inicialmente uma alucinação. Dessa forma, é necessário que um dos

sistemas diferencie lembrança e percepção de modo que a busca pela satisfação não provoque desprazer ou desperdício de energia.

Essa diferenciação é possível graças ao Eu. Localizado no sistema  $\Psi$ , o Eu atua controlando a passagem de excitação através de seus processos inibitórios. A organização do Eu atua sobretudo na manutenção da função secundária do sistema nervoso, conservando a reserva de energia que atua na preservação das necessidades do organismo. Futuramente, Freud chamará essa função de princípio de realidade.

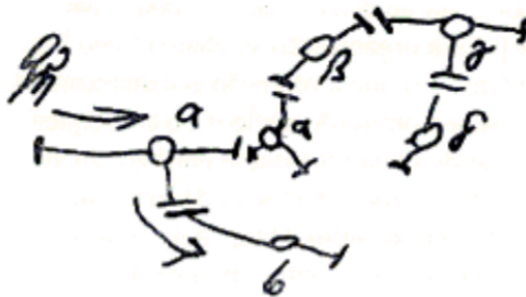
Nessa perspectiva, o Eu age sobretudo para conservar o organismo e evitar o desprazer. Ele opera principalmente de duas formas: por meio do juízo que diferencia percepção e lembrança; e através da inibição de estímulos interiores e exteriores que estejam associados a imagens mnêmicas de desprazer. Nesse sentido, vemos que, desde o “Projeto”, Freud demarca a diferença entre o processo primário e o secundário. O processo primário é composto pela ativação do desejo pelos estímulos endógenos. O processo secundário, pelas inibições do Eu e pelo juízo.

Baseado nisso, Freud propõe que o pensamento se origina desde o processo secundário, que busca a identidade entre lembrança e percepção<sup>3</sup>. A tarefa segue os princípios econômicos e biológicos de preservação do organismo, aproveitando as indicações de realidade do sistema  $\omega$  para não desperdiçar energia. Nesse sentido, o pensamento busca sobretudo a satisfação, e todo pensamento pode ser concebido como um rodeio para essa finalidade. Entretanto, o pensamento só existe graças aos processos de inibição do Eu, que buscam realizar uma ação específica apenas quando existe conformidade entre lembrança e percepção.

Além das relações entre o Eu e a realidade, também encontramos no “Projeto” as linhas principais de um traçado que levará Freud até os processos de condensação e deslocamento. Nesse sentido, os processos inibitórios do Eu compõem uma primeira noção de transferência. A noção de catexia colateral, por exemplo, pode ajudar na compreensão do processo. Vejamos a imagem a seguir:

---

<sup>3</sup> Nessa perspectiva, pode-se dizer que o pensamento surge a partir da falta do objeto. Com base em Lacan, também podemos afirmar que o desejo, como falta-a-ser, nunca encontra um objeto totalmente adequado, de forma que a satisfação nunca é plenamente alcançada.

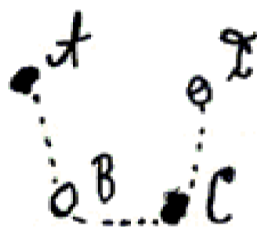


**Figura 2. Esquema da facilitação.**

Fonte: Freud, S. (1990). Projeto para uma Psicologia Científica. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Vol.1. Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1895).

Uma certa quantidade de estímulo chega ao neurônio  $\alpha$ . Sem a influência do Eu, esse estímulo seguiria seu caminho até o neurônio  $\beta$ , logo abaixo, onde se encontra uma imagem mnêmica de desprazer. O Eu então atua em um outro neurônio,  $\alpha$ , à direita, mais próximo do primeiro, de modo que o estímulo inicial seja transferido para outro caminho. Desse modo, em vez de seguir o caminho inalterado  $\alpha$ - $\beta$ , o estímulo seguiu o caminho  $\alpha$ - $\alpha$  e assim por diante, evitando uma experiência de desprazer.

De forma semelhante, os conteúdos oníricos obedecem a essas leis. Os estímulos não chegam na sua totalidade à consciência, mas seguem os caminhos por onde sua passagem é facilitada pelos mecanismos de censura. Vejamos como isso sucede numa primeira análise, exposta no “Projeto”, do sonho da Injeção de Irma:



**Figura 3. Esquema do sonho da “injeção de Irma”.**

Fonte: Freud, S. (1990). Projeto para uma Psicologia Científica. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Vol.1. Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1895).

Em negrito, temos os elementos conscientes do sonho, que são A (injeção de propileno) e C (fórmula nítida da trimetilamina). Os vínculos intermediários são B (conversa com Fliess sobre a química sexual) e D (natureza sexual da doença de Irma). Para Freud, o elemento C se torna consciente graças à pressão de B e D, que ocorre de ambos os lados, e torna C mais intenso através da transferência de investimentos. O resultado desse processo é uma condensação, em C, dos vínculos intermediários B e D.

Nessa perspectiva, encontramos, no esquema, o fundamento das neuroses de transferência. Freud ampliará, passo a passo, esse mecanismo de deslocamento nos sonhos até apreender sua semelhança com as neuroses. Assim como os pensamentos oníricos nos sonhos, as neuroses de transferência apresentam processos de condensação e deslocamento que são o produto da transferência de investimentos intermediários inconscientes.

Entretanto, ao chegar no sonho, o modelo do sistema nervoso do “Projeto” encontra diversos problemas. Como explicar, por exemplo, a consciência durante o sonho? Seria necessário que o estímulo regressasse até as vias perceptivas do sistema  $\Phi$  por meio de um fluxo retroativo que, depois, também chegasse ao sistema  $\omega$ . Surge o problema da regressão e da figuração do sonho, que Freud busca solucionar alguns anos depois, no capítulo VII de “A Interpretação dos Sonhos”, quando já terá abandonado o neurônio como substrato do aparelho psíquico. Nesse sentido, o “Projeto” é uma primeira tentativa de responder algumas questões fundamentais da psicanálise. Por esse motivo, encontramos, no “Projeto”, a gênese de algumas ideias muito semelhantes à estrutura da segunda tópica freudiana, como a posição intermediária do Eu entre o mundo exterior e o Id.

Desde o “Projeto”, a consciência é um enigma para Freud, talvez tão insondável quanto o inconsciente. Nesse sentido, o “inexplicável fenômeno da consciência” (Freud, 1920/2010, p. 270) recebe diversos acréscimos no decorrer de sua obra. No “Projeto”, observamos que os estímulos que chegam na consciência não são um espelho da realidade. Longe disso, além de serem alterados pelos processos de defesa do Eu, também são filtrados pelas telas protetoras dos órgãos dos sentidos. Por esse motivo, em “Além do princípio do prazer”, Freud compara-os com antenas. De acordo com Freud:

É característico deles o fato de elaborarem quantidades muito pequenas do estímulo externo, de apenas tomarem mostras casuais do mundo exterior; talvez possamos compará-los a antenas que tateiam o mundo externo e sempre se retiram novamente dele. (Freud, 1920/2010, p. 190)

As antenas atuam de modo a mitigar a influência do intempestivo mundo exterior. Em “Além do princípio do prazer”, Freud também especula que, ao longo do tempo, os estímulos exteriores produzem uma espécie de casca no aparelho psíquico. Nesse sentido, o aparelho psíquico é concebido como uma vesícula de substância excitável, que vai sendo curtida no decorrer do desenvolvimento. As aberturas da casca são os órgãos dos sentidos, que recebem apenas parcelas do mundo exterior. Como resultado, o frágil organismo evita a todo custo as perturbações de fora, buscando acima de tudo a menor tensão possível.

Além disso, a continuação da teoria freudiana confere ao sistema *Pcp-Cs* o papel que, no “Projeto”, é atribuído aos neurônios  $\Phi$  e  $\omega$ . O sistema  $\Psi$ , lugar da memória e do Eu, será depois ramificado em sistemas distintos, uma vez que Freud separa os sistemas mnêmicos inconscientes da organização do Eu. Apesar disso, o fio condutor das formulações freudianas é a noção de que as impressões do exterior são sempre filtradas ou inibidas, de modo que o que fica gravado efetivamente no aparelho psíquico é apenas um traço. Lembremos que o bloco de cera, utilizado como analogia para o inconsciente em “Notas sobre o Bloco Mágico”, conserva apenas uma fração da experiência.

Nessa perspectiva, a consciência ocupa um lugar secundário no aparelho psíquico, recebendo somente o que é produzido a partir do traço mnêmico. Segundo Freud, “*a consciência surge no lugar do traço de lembrança*” (Freud, 1920/2010, p. 186). O conjunto desses traços forma a base do funcionamento do inconsciente, com a particularidade de que apenas alguns deles chegam até a consciência.

De modo geral, vemos que a objetividade do mundo exterior é periférica na teoria freudiana. Entretanto, os conflitos entre o Eu e o mundo exterior não deixam de ser importantes. Freud parte do pressuposto de que existe uma “perda da realidade” nas neuroses e nas psicoses, noção que ganha força principalmente a partir da segunda tópica.

Vejamos alguns detalhes sobre a segunda tópica freudiana. A partir da divisão do aparelho psíquico em três instâncias — Id, Eu e Super-eu —, Freud delimita as causas das neuroses e das psicoses. A neurose se organiza a partir dos conflitos entre o Eu e o Id, resultando em neuroses de transferência; e a psicose se organiza a partir dos conflitos entre o Eu e o mundo exterior, resultando em delírio.

No que se refere às neuroses, é importante notar que o conceito neurose de transferência não se refere apenas à transferência com o analista. Pelo contrário, a transferência com o analista é tão somente mais um caso de transferência de investimentos. O processo transferencial ocorre sobretudo entre as representações, que, conforme cada cenário, podem resultar em sintomas, sonhos, chistes, etc. Nas neuroses, em geral, o processo transferencial é um produto da censura, que age a partir de um conflito entre o Eu e o Id. Dessa forma, o Eu inibe os impulsos do Id, pois está a “serviço do Super-eu e da realidade” (Freud, 1924/2011a, p. 179).

Segundo Freud, o mundo exterior domina o Eu por duas vias: “primeiro, pelas percepções atuais que sempre podem se renovar; depois, pelo acervo mnemônico de percepções anteriores, que, como ‘mundo interior’, constituem patrimônio e elemento do Eu” (Freud, 1924/2011a, p. 179). Nesse sentido, o mundo exterior é estruturado no aparelho psíquico como uma duplicação das percepções exteriores — constituindo, dessa forma, uma espécie “mundo ambiente” ou *Umwelt* — que é atualizado pelo registro de novas percepções. Entretanto, nas psicoses, uma “intolerável frustração do desejo por parte da realidade” (Freud, 1924/2011a, p. 180) pode romper os laços entre o mundo interior e o exterior. Baseado nisso, Freud propõe que o delírio é como um remendo colocado nessa fissura.

O problema de reservar sobretudo às psicoses uma remodelação do mundo exterior é aproximar a neurose de uma relação de equivalência entre a percepção e a coisa. No entanto, Freud também afirma que “toda neurose perturba de algum modo a relação do doente com a realidade, que é um meio para ele retirar-se desta, e, em suas formas graves, significa diretamente uma fuga da vida real” (Freud, 1924/2011b, p. 215). Consequentemente, “na neurose uma porção da realidade é evitada mediante a fuga, enquanto na psicose é remodelada” (Freud, 1924/2011b, p. 217).

Em ambos os casos, o que predominou foi a vontade do Id, que se sobrepôs ao Eu e ao mundo exterior. Nas neuroses, o instinto reprimido retorna para importunar o Eu, o que provoca uma fuga da realidade, ou seja, uma evitação das percepções ligadas ao material recalcado. Nas psicoses, a porção de realidade rechaçada retorna para perturbar o Eu, o que exige um trabalho do delírio. Nesse sentido, nas psicoses, é necessário encontrar percepções que correspondam à nova realidade do delírio, o que, em casos mais graves, pode ser feito pela via da alucinação.

Dessa forma, concluímos que o acesso à realidade não é pleno nas duas enfermidades. Cabe, ainda, nos perguntarmos como seria o caso de uma pessoa “normal”, nem neurótica nem psicótica. Suponhamos a existência de uma pessoa cujo Eu agiu de modo a resolver todos os conflitos com as demais instâncias. Como seria seu acesso ao mundo exterior? Como vimos anteriormente, devido à organização do aparelho psíquico, a recepção dos estímulos exteriores é sempre filtrada. Dessa forma, a percepção de uma pessoa “normal” também não é o espelho da realidade. Além dos filtros, outro elemento contribui para isso. Freud sugere a existência de um “mundo de fantasia” em todos nós. Para Freud, esse mundo de fantasia é:

. . . um âmbito que foi separado do mundo externo real quando da introdução do princípio de realidade, desde então é conservado livre das exigências da vida, à maneira de uma ‘reserva’, e, embora não seja inacessível ao Eu, é ligado frouxamente a este. (Freud, 1924/2011b, p. 220)

Nessa perspectiva, existe uma parcela de cada indivíduo que não é submetida ao princípio de realidade. Ela permite, por exemplo, a brincadeira na criança e o cultivo da fantasia no adulto. Dessa forma, a “reserva” do mundo de fantasia é o poço do qual as neuroses e as psicoses retiram o material que permite a substituição da realidade. Essa fração da psique inacessível ao Eu está presente em todos nós, de modo que, por mais que o indivíduo seja adaptado à realidade, ainda existe uma reserva que não pode ser conquistada.

Finalmente, concluímos que o mundo exterior não pode ser a referência da verdade na psicanálise. Vimos que, além de filtrado, ele é duplicado no interior do aparelho psíquico. Esse “mundo ambiente” pode ser modificado pela fantasia e pelo delírio. Sua função é organizar a referência do exterior, muito embora ele possa ser modificado por novas percepções. Em suma, no que se refere aos efeitos do mundo exterior, observamos que o mais importante é o traço que



fica registrado nos sistemas mnêmicos. Por meio dos traços, as lembranças de cada indivíduo são estruturadas e a realidade ganha um sentido singular.

A retomada lacaniana do Eu inclui vários aspectos trabalhados nesta seção. Como veremos, para Lacan, o sujeito (*Je*) é descentrado do eu (*moi*). O *moi* é o produto de uma alienação na imagem do outro, que delimita a imagem do próprio corpo e constitui o primeiro passo na separação entre um mundo interior e um mundo exterior. Entretanto, o mundo exterior — cujo nome mais apropriado é mundo ambiente ou *Umwelt* — será formado a partir de uma série de projeções do *moi*, de modo que não pode ser reduzido a uma simples realidade que já possui uma significação prévia. Longe disso, a realidade humana é organizada simbolicamente, de forma que o *Umwelt* de cada sujeito é formado por uma articulação simbólica, imaginária e real. Nesse sentido, Lacan sublinha que “a ordem simbólica como distinta do real entra no real como uma relha de arado, nele introduzindo uma dimensão original” (SII, p. 243). A função da linguagem, portanto, não é apenas representar as coisas, mas criá-las, de modo que a linguagem tem uma função criadora que constitui a realidade propriamente humana.

Em vista disso, um apelo de adequação à realidade consiste sobretudo em um ato normativo, uma vez que a realidade é simbolicamente estruturada. Até mesmo a diferença sexual não pode ser reduzida à suposta percepção evidente de que um sexo tem o pênis e o outro não. Se, como Freud propõe, o pênis é uma presença e a vagina é uma ausência, isso é constituído pela ordem simbólica. Além disso, veremos que a versão lacaniana das “telas protetoras” freudianas será um jogo de espelhos entre a imagem do eu e as imagens que o sujeito antecipa no mundo, de forma que, muitas vezes, Lacan propõe que a severidade do adoecimento psíquico pode ser mensurado pela rigidez desse mundo imaginário. Antes de entrarmos nessa questão, vejamos, a seguir, como os traços mnêmicos são modificados e distorcidos pelos mecanismos de censura do sonho.

### 3. O INCONSCIENTE E A VERDADE EM “A INTERPRETAÇÃO DOS SONHOS”

Até agora, vimos como Freud analisa a relação entre o Eu e o mundo exterior. Entretanto, o principal objeto da psicanálise é o estudo dos conflitos entre o Eu e o inconsciente. Nesse sentido, considerando que o inconsciente é a tese fundamental da psicanálise, poderíamos esperar que seu funcionamento fosse plenamente elucidado. No entanto, segundo Freud:

*O inconsciente é o psíquico propriamente real, tão desconhecido para nós segundo sua natureza quanto o real do mundo externo; ele nos é dado pelos dados da consciência de maneira igualmente tão incompleta quanto o mundo externo pelas informações de nossos órgãos sensoriais.* (Freud, 1900/2016, p. 640)

Felizmente, para Freud, “o objeto interno é menos incognoscível que o mundo exterior” (Freud, 1915/2010c, p. 108). Nesse sentido, é possível alcançar o funcionamento do inconsciente através de seus derivados: sonhos, sintomas, chistes, etc. Em “A interpretação dos sonhos”, Freud analisa sobretudo as transformações realizadas pelo trabalho do sonho, que distorcem o material inconsciente de modo que ele possa atravessar as barreiras da censura pré-consciente. A partir do material onírico, Freud analisa o processo que o formou, construindo um modelo do aparelho psíquico através de uma espécie de engenharia reversa.

Freud pretende provar que o sonho é um processo dotado de sentido e de valor psíquico. Sugere tratá-lo como um “texto sagrado” (Freud, 1900/2016, p. 541), uma vez que não é um produto do acaso. Com efeito, para Freud, não existe nada de arbitrário no psiquismo. Como resultado, os dois pilares fundamentais da técnica analítica consistem na suposição de que:

*. . . o domínio sobre o fluxo de representações passa para representações-meta ocultas quando se renuncia às representações-meta conscientes e a de que as associações superficiais são apenas um substituto, via deslocamento, para associações reprimidas mais profundas.* (Freud, 1900/2016, p. 559)

O conceito de representação-meta pressupõe que os investimentos psíquicos seguem trilhamentos causais. Por exemplo, quando uma pessoa engata em uma associação livre, o fluxo representacional tende para as representações-meta ocultas (ou inconscientes). O livre fluxo representacional é permitido pela baixa interferência da consciência, que reduz o esforço em

produzir pensamentos coerentes e entrega-se à fala livre. De forma semelhante, os elementos absurdos do sonho que, a princípio, não parecem ter ligação alguma, conectam-se a partir do trabalho analítico, que revela as associações encobertas.

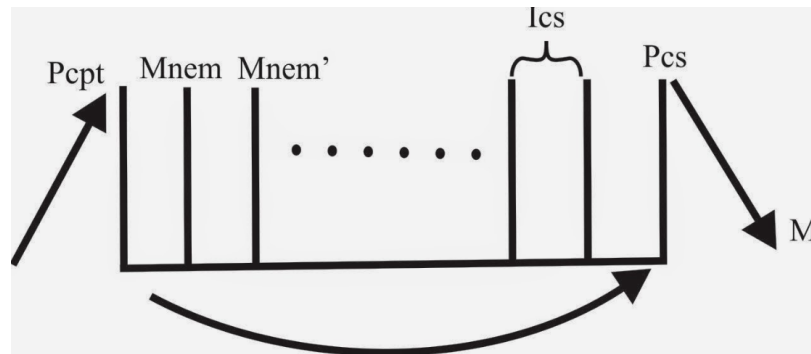
Nessa perspectiva, um simples fragmento de sonho pode revelar uma verdade muito maior. Em uma nota no capítulo VII de “A interpretação dos sonhos”, Freud relata o sonho de uma paciente cética em relação à psicanálise. No sonho, a paciente participa de uma conversa onde o livro de Freud sobre o chiste é muito elogiado. Segundo Freud, “Então se menciona algo sobre um ‘canal’, talvez um outro livro no qual apareça um canal, ou alguma outra coisa com canal... ela não sabe... é inteiramente obscuro” (Freud, 1900/2016, p. 545). Nada ocorre à paciente sobre “canal”, e Freud tampouco consegue propor uma interpretação. No dia seguinte, a paciente lembra de algo que “talvez” diga respeito ao assunto.

Para ser mais exato, um chiste que ela tinha ouvido, numa embarcação que faz o percurso entre Dover e Calais, um conhecido escritor conversa com um inglês que em certo contexto cita a frase *‘Du sublime au ridicule il n’y a qu’un pas’*. O escritor responde *‘Oui, le pas de Calais’*, querendo dizer com isso que achava a França grandiosa e a Inglaterra ridícula. O *Pas de Calais*, no entanto, é um canal, a saber, o *Canal da Mancha*. (Freud, 1900/2016, p. 545)

Baseado na sua técnica interpretativa, Freud sugere que o sonho recalca o optativo. Assim, o “talvez” da paciente confirma a ligação do sonho com a lembrança. A frase “Do sublime ao ridículo, não há mais que um passo” se refere ao ceticismo da paciente relativo à psicanálise, que, até então, estava velado por uma admiração exagerada por Freud. Nesse sentido, a palavra “canal” aparece como um fragmento de verdade inconsciente que, quando isolado, torna-se inteiramente incompreensível. Entretanto, por meio da análise do sonho, é possível encontrar suas associações inconscientes.

Por esse ângulo, vemos que o pressuposto de que existem representações-meta ocultas é crucial para a técnica. A análise dos sonhos é realizada com base na hipótese de que existe uma causalidade psíquica. Contudo, nem sempre as conexões que produzem o sonho são facilmente encontradas, de forma que algumas ferramentas contribuem para sua emergência. No sonho do “canal”, foram as especulações freudianas sobre o recalçamento do optativo que lhe permitiram interpretá-lo. Como resultado, onde a paciente diz “talvez”, Freud escuta uma certeza.

Mas por que sonhamos? Para Freud, a força impulsora do sonho é sempre um desejo a ser realizado. Da mesma forma que uma fantasia (ou sonho diurno), o sonho figura no presente a realização de um desejo. Entretanto, como vimos na seção anterior, nem todos os desejos podem chegar até a consciência, de forma que deve haver uma instância crítica que atue inibindo-os. Lembremos que o desejo, antes de tudo, ativa traços mnêmicos que agem como percepções, produzindo uma alucinação. Cabe aos mecanismos de inibição adequar o desejo ao princípio de realidade, de forma que o organismo não efetue uma ação que resulte em desprazer. Para analisar o sonho, Freud sugere um novo modelo do aparelho psíquico. Vejamos como ele se configura:



**Figura 4. Esquema temporal do aparelho psíquico.**

Fonte: Freud, S. (2016). *A interpretação dos sonhos, volume 2*. Porto Alegre: L&PM. (Obra original publicada em 1900).

Vemos que Freud delimita duas extremidades no aparelho. Na esquerda, temos a extremidade sensível (*Pcpt*), que acolhe as percepções que serão registradas nos sistemas mnêmicos (*Mnem*). Na direita, temos a extremidade motora, que corresponde ao acesso à motilidade e à consciência. Para Freud, o pensamento torna-se cada vez mais organizado conforme sua proximidade com a consciência. A extremidade sensível registra as imagens perceptivas mais simples, que serão depois reorganizadas pelos sistemas mnêmicos. Quando surge um estado de desejo, ele se torna gradualmente mais organizado na medida em que seu investimento aproxima-se da consciência. Essa progressão inicia nos processos primários, referentes ao *Ics*, e vai até os secundários, referentes ao *Pcs*. Para que um pensamento seja

investido e chegue até a consciência, é necessário que sua representação atravesse a censura do sistema *Pcs* (pré-consciente) e, desse modo, tenha acesso à consciência e à motilidade.

Observamos que o aparelho psíquico segue o modelo do arco reflexo. O caminho do estímulo até a descarga continua sendo — como no “Projeto” — a referência de todo o funcionamento psíquico para Freud. Nesse sentido, o esquema de “A interpretação dos sonhos” é sobretudo temporal, uma vez que busca explicar a sequência normal do processo reflexo. No caso ideal, onde o estímulo não sofre nenhuma inibição, a sequência temporal começa na esquerda e termina na direita. No entanto, no caso do sonho, algo diferente acontece. O pensamento onírico<sup>4</sup> segue um caminho inverso — da direita para a esquerda — e vem à tona como percepção durante o sono. Segundo Freud, “Se chamamos de *progressiva* a direção segundo a qual o processo psíquico, partindo do inconsciente, continua na vigília, então podemos afirmar sobre o sonho que ele tem caráter *regressivo*” (Freud, 1900/2016, p. 570).

A regressão serve principalmente para explicar o processo de figuração do sonho. Segundo Freud, o desejo inconsciente aproveita o afrouxamento da censura entre *Ics* e *Pcs* durante o repouso. Seu investimento segue então até a extremidade motora, que, porém, está bloqueada devido à paralisia motora do sono. Em seguida, o investimento segue um caminho retrógrado, terminando na extremidade perceptiva. São formadas, assim, as imagens oníricas que surgem no sonho.

Entretanto, o caminho retrógrado não deixa o pensamento onírico intacto. Quando um investimento regride para a extremidade perceptiva, diminui sua complexidade representativa<sup>5</sup>, pois aproxima-se dos primeiros sistemas mnêmicos, mais básicos, que contemplam as imagens perceptivas mais simples. Segundo Freud, “Na regressão, o encadeamento dos pensamentos oníricos é reduzido à sua matéria-prima” (Freud, 1900/2016, p. 571). Dessa forma, o processo de figuração organiza o sonho como um rébus. O conteúdo manifesto do sonho torna-se mais enigmático, e a riqueza latente do material requer um trabalho analítico para aparecer.

Em “A interpretação dos sonhos”, Freud também realiza uma ruptura importante com os princípios do “Projeto”. Afasta-se de uma visão orgânica do aparelho psíquico, de modo que não

---

<sup>4</sup> Freud usa seguidamente o termo “pensamento onírico” em “A interpretação dos sonhos”. Consideramos que essa expressão, assim como “pensamento inconsciente”, só pode significar a união de um investimento com uma representação, de modo que não pode haver pensamento sem linguagem.

<sup>5</sup> Cf. próxima seção, “Freud e a linguagem”, onde o conceito de regressão formal é trabalhado.

trata mais o neurônio como seu substrato. Longe disso, estabelece seu modelo como um lugar psíquico:

A ideia assim colocada à nossa disposição é a de um *lugar psíquico*. Queremos deixar inteiramente de lado que o aparelho psíquico de que aqui se trata também nos é conhecido sob a forma de preparado anatômico, e queremos evitar com cuidado a tentação de determinar o lugar psíquico anatomicamente. (Freud, 1900/2016, p. 564)

No entanto, o lugar psíquico não constitui um acesso direto ao inconsciente. Como vimos acima, Freud considerava-o quase tão incognoscível quanto o mundo exterior. Por isso, o aparelho psíquico é apenas uma ferramenta de acesso ao inconsciente, sendo diferente da coisa em si. Nesse sentido, o conteúdo inconsciente que podemos acessar é virtual, como as imagens de um telescópio.

Nessa perspectiva, o esquema do aparelho psíquico permite apenas a análise e a decomposição do funcionamento psíquico. Trata-se de uma ficção teórica. Como diz Freud, “Penso que podemos dar livre curso às nossas conjecturas desde que conservemos a frieza de nosso juízo, não confundindo os andaimes com o edifício” (Freud, 1900/2016, p. 564). Desse modo, se o edifício do inconsciente continua inacessível, pelo menos é possível erguer um andaime para tentar acessá-lo.

Para Freud, o que percebemos no sonho é um material distorcido. Sua verdade está em outro lugar: no pensamento onírico. Mas quais são as condições para que um pensamento onírico se torne um sonho? Via de regra, para que um pensamento inconsciente chegue até a consciência, é necessário que seu investimento seja elevado e que ele ultrapasse a censura do pré-consciente.

Nessa sequência, a função da censura é evitar o desprazer. Caso provoque desprazer, o desejo é recalçado ou sofre uma série de distorções até chegar na consciência. Nesse sentido, o sintoma pode ser lido como uma formação substitutiva: o investimento da representação censurada é transferido para outra representação, mais tolerável para a consciência, de forma que se produz uma satisfação substitutiva.

O trabalho de distorção é realizado principalmente pelos processos de condensação e deslocamento. Os investimentos entre representações inconscientes são transferidos por esses

processos, de maneira que um compromisso entre censura e desejo seja estabelecido. Durante o sono, esse processo resulta em sonhos. Nas neuroses, ele resulta em sintomas.

O desejo inconsciente muitas vezes precisa da colaboração de um elemento consciente para manifestar-se. Geralmente, a ligação é feita com os restos diurnos, formados de resíduos da percepção da vigília. Nesse sentido, o desejo inconsciente muitas vezes encontra algum ponto de semelhança com o resto diurno, o que produz a ligação entre os dois. Conseqüentemente, o desejo inconsciente precisa transferir seu investimento para uma representação inofensiva, o que acontece tanto nos sonhos quanto nas neuroses. De acordo com Freud:

Esta [a relação do desejo inconsciente com as neuroses] nos mostra que a representação inconsciente como tal é incapaz de entrar no pré-consciente e que só é capaz de manifestar um efeito nele ao se ligar com uma representação inofensiva, já pertencente ao pré-consciente, transferindo a ela sua intensidade e se deixando cobrir por ela. Esse é o fato da *transferência*, que contém a explicação para tantos acontecimentos chamativos da vida psíquica dos neuróticos. (Freud, 1900/2016, pp. 590-591)

Nessa perspectiva, podemos analisar o que se manifesta nos sonhos ou nos sintomas como uma metáfora. A evidência imediata — como o conteúdo manifesto do sono — é um ponto de partida, mas a verdade se encontra nas associações encobertas. Uma imagem do sonho, por exemplo, metaforiza um sentido velado, que pode ser encontrado nas associações inconscientes.

No entanto, nem todos os sonhos são analisáveis. Para Freud, mesmo nos sonhos mais bem interpretados, muitas vezes existem pontos no escuro e novas associações que não se deixam elucidar. Segundo Freud, “Este é então o umbigo do sonho, o ponto em que ele se assenta no desconhecido” (Freud, 1900/2016, p. 552). Dessa forma, muitas análises não são concluídas, de maneira que, para Freud, o conteúdo manifesto de certos sonhos se eleva como o cogumelo de seu micélio, ou seja, é apenas a ponta de um emaranhado de representações inconscientes.

Até agora, vimos principalmente o processo pelo qual a verdade do inconsciente é distorcida. Observamos que as imagens do sonho são formadas por um processo regressivo e que, além disso, são produzidas por um processo de transferência de investimentos inconscientes. Cabe mencionar que esse processo não ocorre apenas com imagens, mas também com palavras. Reconhecemos exemplos disso no sonho de Freud com a palavra *Autodidasker*, assim como nos conhecidos exemplos de seu lapso com o nome do pintor *Signorelli* e do chiste *Famillionário*,

escrito por Heinrich Heine. Agora que já temos elucidados os processos de distorção, falta analisarmos como um desejo se torna inconsciente.

Em “A interpretação dos sonhos”, no decurso de quase toda a exposição, a origem do sonho é indiferente para Freud. No entanto, no capítulo VII, uma tese sobre a origem do desejo onírico é proposta. Segundo Freud, “Assim, gostaria de pôr de lado a tese formulada anteriormente de que a origem do desejo onírico seria indiferente e substituí-la por essa outra: *o desejo figurado no sonho tem de ser um desejo infantil*” (Freud, 1900/2016, pp. 581-582).

A hipótese é construída a partir da ficção teórica de que a divisão entre *Pcs* e *Ics* não existe desde o início. Nesse sentido, o inconsciente é formado gradualmente ao passo que os desejos infantis são recalçados. Certos impulsos que, durante a infância, produziram prazer, são transformados no decorrer do desenvolvimento infantil. Eles tornam-se desprazerosos, o que gera conflito com a censura do sistema *Pcs*. Desse modo, é necessário que sejam recalçados. Conforme Freud, é justamente na transformação do afeto — de prazer em desprazer — que se localiza a essência do recalçamento.

Para Freud, os primeiros recalçamentos geram moções de desejo indestrutíveis derivadas da infância. Elas constituem um “patrimônio mnêmico infantil” (Freud, 1900/2016, p. 632), que se torna a base de todo o recalçamento. Nesse sentido, o sonho torna-se uma via de entrada para a análise desse patrimônio.

Nessa perspectiva, o sonho funciona como uma regressão às condições mais remotas do sonhador, agindo como uma revivificação de sua infância e dos impulsos mais arcaicos. Por esse ângulo, as neuroses também estão vinculadas com esse patrimônio mnêmico infantil. Baseado nisso, Freud propõe que, além do acesso à infância individual, as formações do inconsciente também abrem as portas para a infância filogenética. Em suas palavras, “somos levados a esperar que por meio da análise dos sonhos cheguemos a conhecer a herança arcaica do homem, aquilo que nele é psiquicamente inato” (Freud, 1900/2016, p. 577).

A partir disso, observamos que, pouco a pouco, as teses sobre a origem dos sonhos e das neuroses tornam-se cada vez mais generalizáveis na teoria freudiana. A noção de uma progressão pulsional, por exemplo, começa a ganhar força com o passar dos anos. O conceito de regressão, utilizado a princípio no sonho, é ampliado de modo a cobrir a regressão no desenvolvimento



pulsional. Além disso, os pressupostos sobre o desenvolvimento infantil produzem a chave de leitura do Édipo, que será central na teoria psicanalítica. Com base no Édipo, Freud compara a evolução humanidade com o desenvolvimento infantil através da análise de diferentes povos, como podemos constatar em “Totem e Tabu”.

Grande parte dessas teses eram nutridas pela busca de Freud pelas origens do psiquismo. Lembremos da escolha do prefixo alemão *Ur* (originário) em diversos conceitos, como *Ursprache* (língua primitiva), *Urzene* (cena primária) e *Urverdrängung* (recalque originário). Por esse ângulo, as considerações freudianas sobre as sociedades tribais são majoritariamente evolucionistas. Proceder desse modo — desde o originário até o desenvolvido — possibilita uma teleologia da sociedade. Freud comparou certas práticas animistas com uma etapa superada no desenvolvimento infantil. Por esse motivo, considera alguns povos como “primitivos”, uma vez que, na sua perspectiva eurocêntrica, certos costumes foram superados pelo desenvolvimento da civilização.

Pressupostos universais também embasaram leituras de fenômenos sociais como o antissemitismo. Freud considerava que uma das raízes ódio irracional aos judeus era o complexo de castração, uma vez que “A circuncisão é inconscientemente comparada à castração” (Freud, 1910/2013, p. 161). Do mesmo modo, a misoginia era explicada a partir da inferioridade da genitália feminina. Consequentemente, os processos sociais eram submetidos a uma generalização a partir do complexo de Édipo.

Concluimos que Freud, a partir dessas hipóteses, aproxima-se de uma noção universal de desenvolvimento psíquico. Ainda que o inconsciente seja incognoscível, como mostramos acima, isso não impede que ele construa especulações sobre seu conteúdo latente e as generalize para a sociedade. São generalizações dessa natureza que dão à psicanálise a possibilidade de extrapolar os resultados de análises individuais para análises de sociedades inteiras. Por esse ângulo, o inconsciente torna-se metafísico, dado que seu conteúdo foge do tempo e do acaso<sup>6</sup>. Lembremos que Freud também diz que “Se no ser humano existem formações psíquicas herdadas, algo análogo ao instinto [*Instinkt*] dos animais, então isso constitui o âmago do *Ics*” (Freud, 1915/2010c, p. 138). Alcançamos agora um dos problemas cruciais na psicanálise. Vemos que

---

<sup>6</sup> Conforme definimos na introdução do trabalho.

Freud parece oscilar entre duas noções da verdade do inconsciente: uma é contingente e singular; a outra é universal e necessária.

A contingência e singularidade do inconsciente é encontrada sobretudo nas análises do sonho como um rébus e nas formações linguísticas dos lapsos e dos chistes. Elas acompanham a primeira tese freudiana de que o conteúdo das formações do inconsciente é indiferente, ou seja, fruto das contingências, de modo que a análise busca as determinações psíquicas singulares que as produziram. Para uma análise desse tipo, um dos conceitos centrais é o de representação-meta oculta, que dirige os trilhamentos do sonho e da associação livre. Nessa perspectiva, a linguagem não serve para expressar conteúdos inconscientes inatos, mas é antes o que *produz* o inconsciente, pois é através dela as impressões são registradas — ou simbolizadas — e ganham um sentido. Dessa forma, uma perspectiva contingente e singular procura não sobredeterminar o material inconsciente com base no Édipo ou em outra chave de leitura.

A universalidade e necessidade do inconsciente são encontradas principalmente nos procedimentos de tradução, que utilizam o Édipo ou a maturidade psíquica como um código que traduz a linguagem do inconsciente. Operações dessa ordem visam a uma elucidação, da parte do analista, do material comunicado pelo paciente. Aqui, a função da linguagem é secundária, pois serve para *expressar* um substrato prévio, inato, que já contém um sentido em si. Desse modo, ainda que a censura modifique o material, o que permanece como verdade é substancial. O método é aplicado, por exemplo, na análise do pequeno Hans, onde Freud e o pai do menino buscam traduzir suas fantasias através do complexo de castração.

Constatamos, assim, duas versões da verdade do inconsciente. Em ambas, as formações do inconsciente atuam como uma metáfora para um conteúdo velado que já está inscrito. Entretanto, numa visão contingente de verdade, a tradução da metáfora é singular; numa visão metafísica, a verdade está naquilo que do indivíduo toca no universal, de modo que a função do analista é traduzir o material com chaves de leitura prévias. Como resultado, as fronteiras entre sugestão e interpretação tornam-se difusas.

Ainda resta a questão do sujeito psicanalítico. Se uma visão metafísica — ou seja, universal e necessária — for adotada, já conhecemos o que deve advir do sujeito. O conteúdo do inconsciente já foi previamente mapeado por uma cronologia do psiquismo. O que se manifesta é

uma substância, cujo florescimento, porém, pode ser perturbado pelos entraves do desenvolvimento. Em contrapartida, em uma visão contingente de sujeito, o material inconsciente é registrado ao longo da história por meio da linguagem, que o sujeito adquire — como nota Lacan — na relação com o Outro. Chegamos, portanto, em duas concepções de sujeito: uma substancial e a outra relacional.

Quando o analista opera com um conceito substancial de sujeito, apenas procura o que já achou. O divã funciona como uma cama de Procusto. No mito, Procusto convidava seus hóspedes para se deitarem em sua cama, que tinha seu exato tamanho. Se os hóspedes fossem muito altos, ele decepava seu excesso para adequá-los à cama. Se fossem muito baixos, eles eram esticados até atingirem o comprimento suficiente. Além do tamanho da cama ser o mesmo de Procusto, ele secretamente guardava camas de tamanhos diferentes, de modo que os hóspedes sempre penavam de alguma forma. Quando já temos um molde prévio da verdade, agimos como Procusto, e decepamos a fala do paciente de modo a adequá-la à nossa medida.

Salvo as especulações metafísicas de Freud, o que vemos durante boa parte de “A interpretação dos sonhos” é um dos mais interessantes escritos sobre técnica psicanalítica. Grande parte das hipóteses filogenéticas foram acrescentadas posteriormente ao texto original, de modo que é possível delimitar, graças ao ano do acréscimo, a questão que Freud tentava responder e que julgou importante acrescentar ao texto base. Além disso, ainda que muitas especulações freudianas posteriores sejam controversas, muitos pontos da obra permanecem relevantes se tomados como uma ficção teórica. Em suma, ao interpretar os sonhos, Freud apresenta um método sólido de análise do inconsciente. Se adotarmos uma perspectiva não metafísica de sujeito, as contribuições freudianas continuam de grande valor.

O que extraímos deste exame é que a verdade está sempre um passo adiante. Passo que pode estar na continuidade da fala do paciente<sup>7</sup>, ou, no caso que criticamos, literalmente um passo adiante, na interpretação do analista que está na sua frente, que detém as chaves do castelo. De qualquer forma, nenhuma das verdades seria possível sem a existência do significante. A separação entre significante e significado é fundamental para a psicanálise, independentemente da visão de verdade que será adotada. Mesmo que a filogenia freudiana aproxime-se de uma

---

<sup>7</sup> Cf. a seção “A verdade e a ficção em ‘Construções na análise’” onde analisamos o problema da aceitação e da recusa da interpretação.

metalinguagem, as condensações e os deslocamentos — ou, como dirá Lacan, as metáforas e as metonímias — existem graças à relação de um significante com outro significante. Às vezes, um charuto é um charuto, mas um charuto só pode ser um falo na medida em que seu significado é estabelecido na relação com outros significantes. Por mais que o analista insista numa interpretação grosseira, ela só pode funcionar porque sua tradução opera um deslocamento na relação entre significante e significado.

Em geral, é muito raro que uma análise não se passe no jogo entre as interpretações imaginárias do analista e a fala do paciente. De fato, não existe uma análise pura, ainda que o esforço do analista seja, na medida do possível, sustentar uma posição dessubjetivada. Também não podemos defender uma noção de verdade absolutamente contingente e singular, pois os sujeitos estão imersos em determinados contextos históricos que produzem diversos traços comuns. Em suma, mesmo que Freud assuma algumas visões metafísicas controversas, ainda encontramos análises sofisticadas a nível da linguagem em suas interpretações. A seguir, veremos como certas construções freudianas, que soam a princípio surpreendentemente rústicas, são autorizadas pelo campo linguístico habitado pelo paciente.

#### 4. FREUD E A LINGUAGEM

Como vimos na seção anterior, a obra freudiana trata principalmente das transformações da verdade inconsciente. Apesar da dimensão notoriamente simbólica desse processo, o diálogo de Freud com a linguística foi limitado. Um dos únicos pontos de sua obra onde encontramos uma franca interlocução é no texto “Sobre o sentido antitético das palavras primitivas”, onde Freud utiliza a linguística de Karl Abel para reforçar suas hipóteses sobre o inconsciente.

O fundamento do diálogo com Abel é o modo como o inconsciente trata as categorias de oposição e de contradição. O inconsciente comporta-se como se não existisse o “não”. Um elemento qualquer do sonho pode, por exemplo, ser representado pelo seu oposto. De modo que não há como decidir, num primeiro momento, se um elemento se acha nos sonhos de forma positiva ou negativa.

Dessa forma, quando Freud analisa um dos sonhos de Dora, cuja comunicação inicia com “Uma casa está pegando fogo”, torna-se possível isolar o elemento “fogo” e tomá-lo como seu oposto, “água”. O elemento “água” permite uma conexão mais fácil com o restante do sonho. Dora também menciona uma “caixa de joias”, o que Freud interpreta como uma metáfora para sua genitália. Como resultado, o medo de que a caixa de joias fique “molhada”, e não “queimada”, possibilita uma interpretação sexual do material onírico.

Freud encontra em Abel a justificativa de que as línguas primitivas funcionam de forma semelhante ao inconsciente, onde representações opostas convivem harmonicamente. Abel considera que, na língua egípcia, por exemplo, existe um número considerável de palavras com dois sentidos, de modo que uma palavra pode significar, ao mesmo tempo, tanto “forte” como “fraco”. Além disso, certas palavras são formadas pela união de sentidos opostos, mas mantêm apenas um dos sentidos. “Fortefraco”, por exemplo, pode significar somente “forte”.

Diante disso, também encontramos o sentido antitético das palavras no vocabulário psicanalítico. Por exemplo, os conceitos de *Unheimlich* (estranho ou inquietante) e de tabu trazem uma relação de oposição numa só palavra. A palavra *Unheimlich* costuma ser traduzida por “estranho familiar”; e tabu pode significar tanto “santo” quanto “impuro”.

Abel julga que é sobretudo nas raízes da língua que se observa o fenômeno do duplo sentido antitético. Segundo o linguista, as ambiguidades desaparecem conforme a “evolução” de

cada língua. Nos vocabulários modernos, portanto, as palavras tornam-se livres de ambiguidades. Encontramos em Abel uma noção de progressão da língua, que Freud utiliza como mais um elemento para explicar os processos de regressão do inconsciente.

Para Freud, a regressão da linguagem é uma regressão formal. Ela ocorre quando modos de expressão e de figuração primitivos substituem os habituais, de forma que o sentido antitético em Abel funciona como um de seus casos. Ao longo de sua obra, Freud propõe inclusive que os diferentes modos da regressão são no fundo uma só coisa. Assim, a regressão topológica do sonho, a regressão temporal no desenvolvimento e a regressão formal da linguagem fazem parte do mesmo processo. Constatamos, desse modo, que a linguística de Abel auxilia Freud na sua busca pelas origens do psiquismo.

As hipóteses de Abel eram controversas desde que foram publicadas. Apesar disso, alguns anos depois, Lacan convidou o eminente linguista Émile Benveniste para comentar “Sobre o sentido antitético das palavras primitivas” de Freud. Benveniste escreveu o texto a pedido de Lacan, e sua análise foi publicada na primeira edição da revista *La Psychanalyse*. O texto, intitulado “Observações sobre a função da linguagem na descoberta freudiana”, faz duras críticas à linguística de Abel.

Benveniste sugere que a procura de Abel por um “estágio originário” da língua não passa de uma quimera. Na esteira de Saussure, Benveniste considera que a língua é um sistema. Saussure dividia o estudo da língua em sincronia e diacronia justamente para se afastar da hipótese de uma “língua mãe” ou de uma língua originária. Lembremos que a sincronia estuda o estado de uma língua, como uma fotografia, e a diacronia estuda as transformações da língua ao longo do tempo. Para Benveniste, Abel realiza comparações entre as línguas sem o devido rigor, de modo que somente assim sua hipótese sobre o sentido antitético das palavras pode ser confirmado. De acordo com Benveniste:

De uma semelhança entre uma palavra alemã e uma palavra inglesa ou latina, de sentido diferente ou contrário, conclui por uma relação original por “sentidos opostos”, negligenciando todas as fases intermediárias que explicariam a divergência, quando há parentesco efetivo, ou arruinariam a possibilidade de um parentesco provando que são de origens diferentes. (Benveniste, 1956/1995, p. 86-87)

Dentre as comparações feitas por Abel, podemos destacar alguns exemplos a partir da crítica de Benveniste:

O antigo advérbio alemão *bass*, “bem”, aparenta-se a *besser*, mas não tem qualquer relação com *bös*, “mau”, da mesma forma que o inglês arcaico *bat*, “bom, melhor”, não tem relação com *badde* (hoje, *bad*), “mau”. (Benveniste, 1956/1995, p. 87)

Vemos que, a partir de uma simples similaridade de pronúncia entre *bass* (bem) e *bös* (mau), Abel constrói a hipótese de que as palavras têm uma origem comum com sentidos opostos. A comparação entre *bat* (bom) e *badde* ou *bad* (mau) serve ao mesmo propósito. Em consequência, devido às falhas do método de Abel, Benveniste conclui que não existe qualquer possibilidade de comparar as operações do sonho com os processos das ditas línguas primitivas. De acordo com Benveniste:

As distinções que cada língua manifesta devem ser relacionadas com a lógica particular que as sustenta e não submetidas de imediato a uma avaliação universal. A esse respeito, as línguas arcaicas não são nem mais nem menos singulares do que as que falamos; têm somente a singularidade que atribuímos aos objetos pouco familiares. (Benveniste, 1956/1995, p. 89)

Assim, vemos que encontramos sérios problemas de linguística a partir de uma noção regressiva de linguagem. Ainda que certos fenômenos clínicos se relacionem com o sentido antitético das palavras, como enunciar um desejo pelo seu oposto — dizer que “eu o odeio”, quando na verdade “eu o amo” —, não é possível embasar a análise do fenômeno na linguística de Abel. Da mesma forma, a ambiguidade das palavras não depende de um processo de regressão formal, como queria Freud, pois, como reitera Lacan, essa ambiguidade é uma característica geral do discurso.

Deparamo-nos, mais uma vez, com o problema da universalidade em Freud. Além de adotar uma noção evolutiva de linguagem, que atua na mesma direção teleológica de um desenvolvimento psíquico, vemos que as hipóteses de Abel também desconsideram o exame detalhado das transformações de cada língua. As comparações entre diferentes vocábulos por

mera similaridade negligenciam sua história e seu contexto, de modo que fogem do tempo e do acaso, embora não se possa dizer que sejam análises propriamente metafísicas.

Desse modo, a interpretação do sonho de Dora, onde “fogo” é substituído por “água”, torna-se duvidosa. Não podemos tomá-la como um caso de regressão formal da linguagem, dado que, além dos problemas linguísticos evidentes, as palavras não parecem ter nenhuma homofonia. Podemos, no máximo, tomá-la como uma construção que tem valor de verdade, sem inferir com isso os processos linguísticos inconscientes.

Outro importante problema linguístico deriva de que muitas interpretações freudianas perdem seu sentido caso não se atente para as expressões na língua original falada pelo paciente. Em “Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina”, Freud analisa a tentativa de suicídio da jovem homossexual como uma conjugação entre a execução de um castigo e a realização de um desejo. O desejo em questão é ter um filho do pai, uma vez que, para Freud, a paciente “caiu” por culpa do pai. A relação entre jogar-se no fosso da linha de trem e ter um filho do pai parece artificial caso a análise seja feita em português. O alemão favorece a interpretação de Freud, pois o verbo usado no texto é *niederkommen*, composto de *nieder* (baixo) e *kommen* (vir), expressão que pode ser vertida por “vir a baixo, cair” (Freud, 1920/2011d, p. 136). Além disso, *Niederkommen* também pode significar “dar à luz”, de modo que o “cair” da jovem paciente adquire um estatuto simbólico ambíguo que se harmoniza com a interpretação freudiana. Embora seja questionável se a paciente realmente desejava ter um filho do pai, ao menos a forma da tentativa de suicídio é coerente com a expressão idiomática alemã.

Em “Uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci” pode-se encontrar um exemplo similar. Freud interpreta o interesse de Leonardo em máquinas voadoras como uma manifestação do desejo de realizar o ato sexual. De fato, Freud associa a maioria dos sonhos cujo tema são vôos ou pássaros com o ato sexual. Nesse sentido, considera que sua interpretação é produto de uma “ponte de palavras” (Freud, 1920/2013a, p. 202). A palavra alemã *vogel*, que significa “pássaro”, é similar a *vögeln*, que corresponde ao sentido de “trepar” no português brasileiro. Também no italiano, idioma nativo de Da Vinci, encontra-se um caso similar. A palavra *ucello*, que significa “pássaro”, era utilizada para designar o membro masculino. No Brasil, encontramos um caso similar com a palavra “pinto”.



Nessa perspectiva, as expressões idiomáticas com ambiguidades ou homofonias podem aparecer mascaradas no sonho e na fantasia. Uma das fantasias do pequeno Hans é que “*Estava na banheira, aí veio o encanador e desprendeiu ela. Então ele pegou uma furadeira grande e encostou na minha barriga*” (Freud, 1909/2015, p. 193). Freud destaca que a pronúncia da palavra *Bohrer*, que significa broca ou furadeira, relaciona-se com a de *geboren* e *Geburt*, que significam, respectivamente, nascido e nascimento. As escolhas de palavras de Hans têm assim conexão com o tema da filiação, que estava sendo explorado nas suas teorias sexuais infantis. O caso de Hans, aliás, é um dos mais repletos de homofonias desse tipo.

A semelhança sonora entre *Bohrer* e *Geburt* leva Freud a se perguntar se a relação entre “furar” e “nascer” pode ser ampliada. Em suas palavras, “não sei dizer se temos aqui um profundo nexu universal ou o aproveitamento de um acaso linguístico peculiar ao alemão” (Freud, 1909/2015, p. 231). Como uma possível confirmação da universalidade, cita a obra “*Traum und Mythos*”, de Abraham, onde Prometeu, tido como criador dos homens, é etimologicamente o “furador”. A dúvida de Freud não é gratuita, pois, sem dúvida, existem ocorrências similares entre palavras e representações em diferentes culturas, como no exemplo das ligações entre voar e o ato sexual, presentes tanto no alemão quanto no italiano. Resta saber se é o campo da linguagem que oferece tais similaridades ou se é o psiquismo inato que produz a conexão entre as representações.

Mesmo que Freud não tenha chegado a uma conclusão definitiva, parece muito mais razoável que as similaridades sejam um produto da linguagem. Se não considerarmos a singularidade da língua de cada paciente, corremos o risco de construir uma espécie de “dicionário dos sonhos” e cair no mesmo erro que os tradutores dos livros de sonhos orientais. Freud estava atento para esse problema de linguagem desde “*A interpretação dos sonhos*”. Considerava que as traduções dos livros de sonhos orientais eram deploráveis imitações do material original, uma vez que os orientais analisavam os sonhos conforme a homofonia e a semelhança das palavras.

Como exemplo desse método, Freud cita uma interpretação da Antiguidade, narrada por Artemidoro, que baseia-se em um trocadilho. Enquanto Alexandre sitiava Tiro, teve a impressão de ver um sátiro dançando em seu escudo. Aristandro, seu conselheiro e interpretador de sonhos e

presságios, decompôs a palavra *sátiro* em σα (sa) e τυρος (tiros), o que fez Alexandre intensificar o cerco e se tornar senhor da cidade. Isso porque σα - τυρος significa, literalmente, “Tiro é tua”. Nesse sentido, as formações do inconsciente dependem do contexto linguístico, de modo que cada língua possui sua própria linguagem onírica. As similaridades entre as representações são um resultado de coincidências entre as palavras e nada devem a um simbolismo inato.

Concluimos que, na relação de Freud com a linguagem, novamente apresenta-se a tensão entre as contingências históricas e a busca por uma origem comum do psiquismo. Talvez devido à matriz positivo-naturalista do pensamento freudiano, alimentada pelo contexto científico de Viena, a necessidade de teses universais sobre o psiquismo tenha ganhado terreno. Freud procurava critérios confiáveis de verdade e noções de desenvolvimento psíquico que pudessem ser generalizáveis. Por isso, distanciou-se do contexto histórico de cada língua e imaginou um desenvolvimento comum a todos. Ainda que Freud não tenha proposto arquétipos, como fez Jung, por vezes suas análises assemelham-se com um desabrochar simbólico de algo típico do ser humano. A seguir, veremos como Freud se depara com os problemas da busca pelo material inconsciente recalcado, e como isso o aproxima de verdade ficcional do inconsciente.

## 5. O PROBLEMA DA CENA PRIMÁRIA NO “HOMEM DOS LOBOS”

Durante a exposição do caso do “Homem dos Lobos”, a verdade histórica da cena primária, em que o paciente teria observado o ato sexual dos pais, é questionada. A cena teria ocorrido quando o paciente tinha um ano e meio, o que gera incerteza quanto à capacidade de uma criança retê-la em sua memória. Para Freud, qualquer clínico experiente se convencerá dessa possibilidade, uma vez que seria possível conduzir uma análise até as profundezas mais remotas do psiquismo.

O que está em jogo é a influência da infância na formação das neuroses. Para os críticos de Freud, a causa das neuroses se acha quase exclusivamente nos conflitos da vida posterior, e a importância dos anos infantis é apenas encenada e projetada retroativamente. Segundo esse princípio, isso faz parte da tendência dos neuróticos em expressarem seus conflitos atuais em reminiscências e símbolos do passado. Freud, ao contrário, insiste que as neuroses são estabelecidas na infância. A neurose é progressivamente formada durante os primeiros anos e continua na vida adulta. Apesar de considerar a existência de fatores regressivos — que partem da vida adulta e influenciam o modo como o indivíduo vê o passado —, Freud sustenta que são os conflitos da infância que firmam as bases da neurose.

O debate é sobretudo teórico, pois Freud acredita que, sejam as cenas infantis reais ou não, deve-se valorizá-las como se fossem verdadeiras. Assim, a técnica não precisaria ser alterada, pois o conteúdo das fantasias infantis deve ser tornado consciente em toda a sua amplitude, mesmo que sua origem seja questionada. Entretanto, Freud admite que, na maioria das vezes, as cenas infantis não são reproduzidas como lembranças, mas são o resultado de uma construção. Apesar disso, defende a realidade das cenas, pois os pacientes raramente comunicam uma lembrança espontaneamente, de modo que elas precisam ser reconstruídas a partir de um longo trabalho e de uma soma de indícios.

A convicção de Freud na cena primária do “Homem dos Lobos” baseia-se sobretudo no desenvolvimento da neurose infantil. A partir de um sonho que o paciente teve com cerca de quatro anos, em que lobos brancos sentados em uma árvore o observavam pela janela, foi

possível analisar a sua fobia de lobos. O sonho se repetiu algumas vezes, e Freud considera-o uma deformação do que foi observado na cena primária. Vejamos como o sonho é analisado.

Freud dá ênfase ao elemento onde os lobos observam o paciente, e sugere que isso representa uma inversão da posição do paciente no momento da cena. Desse modo, no ato sexual dos pais, ele observava, enquanto no sonho, estava sendo observado. Além disso, os lobos na árvore evocam uma história contada pelo avô do paciente, onde um alfaiate arranca a cauda de um lobo que entrou janela adentro. Para Freud, a retirada da cauda representa a castração. A partir do sonho, Freud deduz que o mecanismo de censura também transferiu o medo do pai para o medo de lobos, o que interpreta como um caso de retorno do totemismo na infância. Os lobos como substitutos do pai — aquele que poderia castrá-lo — explicam a zoofobia adquirida pelo paciente, com a peculiaridade de que seu medo de lobos foi retirado de um livro infantil, e não de uma percepção real do animal. Dessa forma, Freud propõe que, através do sonho, pode obter uma prova da autenticidade da cena primária tão confiável quanto uma recordação, visto que “Sonhar é também recordar” (Freud, 1918/2010b, p. 71).

Nessa perspectiva, Freud parte da tese de que o complexo de castração é crucial na formação das neuroses. A lembrança do ato sexual dos pais ativa a angústia de castração, pois é possível observar ambos os genitais na cena primária. Porém, a lembrança tem efeito apenas alguns anos mais tarde, uma vez que, graças à atemporalidade do inconsciente, provoca seu efeito *a posteriori* (*nachträglich*). Contudo, podemos observar que a reconstrução da cena primária é realizada sobretudo com o auxílio das hipóteses da psicanálise, de modo que podemos questionar em que medida Freud estava apenas decalcando suas interpretações no sonho para confirmar a teoria. Nesse sentido, Freud parece procurar principalmente aquilo que considera as etapas de um desenvolvimento típico, o que se distancia de suas análises linguísticas e singulares.

Curiosamente, apesar da defesa obstinada da realidade da cena primária, Freud acrescenta, alguns anos depois, que o ato sexual observado não precisa ser, obrigatoriamente, o dos pais. Assim, ver um coito entre animais já bastaria para a criança atribuir o mesmo ato aos pais, como se tivesse deduzido que eles não poderiam fazê-lo de outro modo. Dessa forma, Freud encontra o motivo pelo qual praticamente todas as cenas primárias supostamente envolvem um *coitus a tergo*, “à maneira dos animais”, no qual é possível a inspeção dos genitais. Baseado

nisso, encerra a discussão deixando a realidade da cena primária como um *non liquet* — não está claro —, de modo que um pensamento também pode atuar como agente causador da neurose.

A verdade histórica, portanto, perde importância. Os efeitos de um pensamento — ou até de uma fantasia — podem ser os mesmos de uma vivência real, dado que o psiquismo não faz distinção entre os dois. Nesse sentido, realidade e ficção se misturam e têm o mesmo valor de verdade, pois exercem a mesma influência nas formações do inconsciente. Constatamos, assim, que a verdade do inconsciente é ficcional.

Entretanto, a recordação da vivência real que produziu o sintoma muitas vezes é considerada aquilo que o faz cessar, como se fosse um ponto final. É como se, a partir dela, as condensações e os deslocamentos se detivessem, e o sintoma fosse esgotado. Assim, um certo horizonte de conciliação com o sintoma torna-se possível. Por outro lado, caso a vivência real seja relativizada, onde uma interpretação busca chegar? Lembremos que Freud já dizia que quase nunca se chega na lembrança propriamente dita. Desse modo, será possível que a análise se passe entre a ficção do paciente e as construções, também ficcionais, do analista? Veremos, a seguir, como Freud tenta responder essas questões a partir das construções na análise.

## 6. A VERDADE E A FICÇÃO EM “CONSTRUÇÕES NA ANÁLISE”

O método interpretativo da psicanálise sofreu diversas críticas ao longo do tempo. O texto “Construções na análise” busca responder a algumas delas, principalmente àquelas de que psicanálise segue o princípio do “Cara, eu ganho; coroa, você perde” (Freud, 1937/2018a, p. 328). Ou seja, quando o paciente concorda, está tudo certo, mas, quando discorda, deve haver uma resistência, o que também dá razão ao analista. Em resposta, Freud busca expor em detalhes como se costuma avaliar o “sim” e o “não” do paciente, isto é, sua expressão de acordo ou desacordo com a interpretação.

Freud começa lembrando que o objetivo da análise é encontrar as coisas esquecidas que no presente se manifestam como sintomas e inibições. As repressões do antigo desenvolvimento agem como um entrave para que as reações do paciente estejam de acordo com um “estado de maturidade psíquica” (Freud, 1937/2018a, p. 328). Assim, a tarefa do paciente é lembrar, enquanto a do analista é construir o que foi esquecido com base nos indícios que se manifestam.

Nessa perspectiva, Freud compara o trabalho de construção com o do arqueólogo. Assim como na arqueologia, o psicanalista é autorizado a reconstruir o passado a partir dos fragmentos encontrados. A interpretação, portanto, nada mais é do que uma construção a partir desses indícios.

Contudo, o analista está em condições mais favoráveis do que o arqueólogo. A psicanálise dispõe das repetições originárias dos primeiros anos de vida e da transferência das vivências infantis para outras representações. Enquanto o arqueólogo lida com objetos fragmentados, frequentemente não podendo encontrá-los na sua totalidade, tudo o que há de essencial do objeto psíquico está preservado no inconsciente. Segundo Freud, “Como se sabe, é lícito duvidar que alguma formação psíquica sofra realmente uma destruição total. É apenas uma questão de técnica analítica se vamos conseguir trazer o que está oculto inteiramente à luz” (Freud, 1937/2018a, p. 332).

No entanto, a construção não acontece de uma vez só, pois anda conforme o material disponível. O analista comunica uma interpretação ao paciente, que produz novas associações; depois, com base no novo material, é feita uma nova construção e assim sucessivamente. Como o

analista não tem acesso ao material inconsciente na sua totalidade, surge o problema de defender uma construção errada.

Para Freud, as construções erradas devem ser evitadas, mas, caso aconteçam, podem ser facilmente corrigidas quando surge um novo material. Além disso, citando Polônio, diz que, muitas vezes, tem a impressão de capturar um peixe de verdade com uma isca da falsidade. Nesse sentido, Freud considera que, em geral, o perigo de desencaminhar o paciente pela sugestão costuma ser exagerado.

Todavia, quando se trata das confirmações do paciente, Freud sublinha que o “sim” e o “não” são ambíguos. Quando uma construção é proposta, um “sim” do paciente pode simplesmente servir à resistência, de maneira que concorda com o equívoco do analista para seguir ocultando a verdade. Do mesmo modo, um “não” é pouco para refutar a construção, pois também pode ser fruto de uma resistência ao conteúdo comunicado pelo analista. Como a maioria das construções é incompleta, não raro os pacientes expressam sua confirmação somente após saber a verdade inteira. Antes disso, contudo, Freud considera a possibilidade de obter confirmações indiretas.

A mais frequente é o “Nisso eu não pensaria”, que pode ser traduzido como “Sim, nesse caso você está certo”. Nesse contexto, Freud parece sublinhar o efeito de surpresa que provém de uma construção correta. No entanto, essa confirmação costuma surgir mais em interpretações específicas do que em construções longas. Outro caso comum é quando o paciente produz novas associações a partir da construção. Mesmo que o paciente rejeite a interpretação, a continuidade de sua fala revela um novo material que se conecta com a construção, como vemos no exemplo a seguir:

Ou, num outro caso, o paciente quis rejeitar minha suposição de que o pagamento lhe pareceria muito alto com essas palavras: “Dez dólares não são nada para mim”; em vez de dólares, no entanto, usou uma moeda de menor valor e disse: “dez xelins”. (Freud, 1937/2018a, p. 338)

Além disso, uma construção correta pode provocar uma reação terapêutica negativa, onde o paciente, devido a uma proximidade com a verdade, reage com uma piora dos sintomas e do estado geral. Em suma, todos esses exemplos mostram que as construções são apenas

conjecturas, de forma que sua confirmação ou rejeição deve ser procurada na continuidade da fala e nas atitudes do paciente.

O ideal seria que, a partir das construções, o caminho terminasse na recordação do analisando. Como já mencionamos, mesmo que o essencial do inconsciente esteja preservado, nem sempre se chega até lá, de modo que “uma firme convicção na verdade da construção” (Freud, 1937/2018a, p. 340) tem o mesmo valor de uma lembrança reconquistada. Nesse sentido, a verdade da construção é garantida pelo efeito que produz. Não é preciso que ela revele o material inconsciente, seja ele uma fantasia ou uma vivência real, pois basta que produza a convicção de que é verdadeira. Vemos, dessa forma, que Freud, no final de sua obra — o texto é de 1937 —, aproxima ainda mais a psicanálise da ficção.

Entramos, assim, em um terreno triplamente ficcional:

- A. o da teoria, com a ficção teórica do aparelho psíquico;
- B. o do inconsciente, onde realidade e ficção se misturam;
- C. o da técnica, onde uma construção tem o mesmo valor de uma recordação.

Nessa perspectiva, as ficções devem considerar os processos de determinação do psiquismo. Não são ficções arbitrárias, portanto. A ficção não é inteiramente livre, pois o efeito que gera está vinculado à estruturação — ou história — de cada paciente. Ainda que, por vezes, a meta de Freud seja alcançar uma certa “maturidade psíquica”, constatamos que cada construção deve ser singular. Essa análise aproxima-se do que Lévi-Strauss (1949/2017a) chamou de “eficácia simbólica”, com a diferença de que não se trata uma narrativa coletiva que é oferecida ao indivíduo, mas de uma construção produzida a partir de cada caso. É aqui que deixamos Freud, pois já estamos com o caminho suficientemente traçado na direção daquele será um dos mais importantes aforismos de Lacan: a verdade tem estrutura de ficção.



## 7. FUNÇÃO E CAMPO DA FALA E DA LINGUAGEM EM PSICANÁLISE

Para analisarmos a verdade em Lacan, nada melhor do que uma breve passagem por um dos textos fundadores do campo lacaniano. Em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”, Lacan realiza um diagnóstico da psicanálise na década de 1950. O panorama da época envolvia uma crescente desvalorização da função simbólica na psicanálise. Para Lacan, a baixa eficácia dos tratamentos psicanalíticos estava estreitamente vinculada com a negligência relativa ao papel da linguagem na teoria. A psicanálise aproximava-se da neurobiologia — como Lacan sublinha na epígrafe do texto —, afastando-se de conceitos nucleares de Freud, como o inconsciente e a sexualidade. O próprio Freud tornava-se obsoleto, e o contato com suas obras era sobretudo de “segunda mão”. Desse modo, Lacan inaugura seu conhecido “retorno a Freud”, revalorizando as primeiras publicações do psicanalista vienense.

A proposta de Lacan é definir o símbolo e a linguagem como estrutura e limite do campo psicanalítico. Em suas palavras, “Quer se pretenda agente de cura, de formação ou de sondagem, a psicanálise dispõe de apenas um meio: a fala do paciente” (Lacan, Função e Campo, p. 248). Nesse sentido, a fala não se torna somente o veículo da verdade, mas é a *condição* da verdade. O trabalho analítico se desenrola dentro dos limites da fala, e a linguagem atua como o campo que possibilita a produção do inconsciente.

Para a psicanálise vigente, no entanto, o foco estava no *ego*. A direção do tratamento predominante era a construção de um *ego* forte, muitas vezes modelado à imagem do analista. O *ego* bem acabado faria a síntese dos objetos parciais, unindo-os no objeto genital. Essa síntese significava um acesso à verdadeira realidade — uma realidade propriamente material, oposta a uma realidade psíquica<sup>8</sup> —, de modo que o objetivo da análise tornava-se guiar o sujeito desde as fases pré-genitais até a síntese pulsional.

Destaca-se igualmente o problema dos estágios pré-verbais da infância. A noção de fantasias anteriores à linguagem, como as analisadas por Melanie Klein, levanta o problema de interpretações que partem da inferência de uma predisposição inata. A análise de fantasias arcaicas relaciona-se com o problema da filogenia, construindo intervenções semelhantes àquelas

---

<sup>8</sup> Na lição de 24.07.1954 do Seminário I, Lacan menciona o texto de Ferenczi “O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios” como uma das bases dessa visão.

mais controversas de Freud. A contratransferência também lançava seus impasses, uma vez que o sentimento do analista era considerado a medida da verdade. Em suma, segundo Lacan, a ênfase da psicanálise estava no registro imaginário — característico do eu (*moi*), que veremos em detalhe na próxima seção do trabalho —, e a situação analítica desenrolava-se numa “relação dual”, entre o *ego* do analista e o *ego* do analisando. Dessa forma, a análise reproduzia a situação de alienação constitutiva do sujeito, objetivando-o, mais uma vez, numa imagem alienante:

O perigo não está na reação negativa do sujeito, mas antes em sua captura numa objetivação, não menos imaginária do que antes, de sua estática ou de sua estátua, numa situação renovada de sua alienação. (Lacan, 1956/1998g, p. 252-253)

O excessivo controle de instituições como a *International Psychoanalytical Association* (IPA) sobre a produção teórica e sobre a formação de novos analistas também entra no diagnóstico lacaniano. Lacan equipara as regras de condução das sessões impostas pela IPA com os ritos religiosos da neurose obsessiva. Segundo Lacan, o exagerado controle institucional e a ênfase no imaginário haviam convertido a psicanálise em um mecanismo de adaptação do indivíduo ao meio social.

Como resposta, Lacan salienta que a psicanálise não visa a um para-além da fala do sujeito. Não busca, portanto, como fundamento de sua eficácia, o acesso à realidade material ou à síntese do *ego*. O sujeito registra sua experiência de forma histórica desde o princípio, e a subjetividade da criança, ainda que em constituição, não é fundamentalmente diferente da subjetividade do analista. Conforme Lacan, “o estágio anal não é menos puramente histórico ao ser vivido do que ao ser repensado, nem menos puramente fundamentado na intersubjetividade” (Lacan, 1956/1998g, p. 263). A partir disso, também recusa a perspectiva da regressão e da progressão no desenvolvimento do psiquismo, pois, visto que o inconsciente é organizado simbolicamente, não cabe concebê-lo baseando-se na maturidade psíquica.

Lacan realiza uma dura crítica ao inconsciente instintivo. Para isso, propõe um rompimento radical com as noções vigentes quando define que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Em suas palavras, “O inconsciente não é o primordial nem o instintivo e, de elementar, conhece apenas os elementos do significante” (Lacan, 1957/1998j, p. 526). Dessa

forma, traz as novidades do método que a linguística estrutural introduziu em outros campos, como a antropologia, para a psicanálise. As estruturas elementares do parentesco, mapeadas por Lévi-Strauss, e o “Ensaio sobre a dádiva”, de Marcel Mauss, são alguns exemplos das apropriações lacanianas da antropologia estrutural. Lacan faz até mesmo uma relação direta entre os achados de Lévi-Strauss e o inconsciente freudiano:

Não é patente que um Lévi-Strauss, ao sugerir a implicação das estruturas da linguagem e da parte das leis sociais que rege a aliança e o parentesco, já vai conquistando o terreno mesmo em que Freud assenta o inconsciente? (Lacan, 1956/1998g, p. 286)

A partir da linguística e da antropologia, Lacan conceitualiza o inconsciente como uma realidade simbólica transindividual. Existem algumas diferenças, porém, entre a conceitualização lacianiana e a de Lévi-Strauss. Enquanto Lévi-Strauss pensava o inconsciente como uma função simbólica impessoal, que aproximava-se de uma realidade transcendente, Lacan buscou pensar a relação do sujeito com o inconsciente. Para Lévi-Strauss, as estruturas elementares do parentesco eram efeitos de uma lei simbólica inconsciente que regulava as trocas e as alianças. Cada indivíduo era um produto impessoal dessas leis. Lacan, por outro lado, insere o sujeito nessa estrutura<sup>9</sup>, e estabelece que o registro das leis inconscientes é singular, de modo que precisa ser estabelecido ao passo que o sujeito se constitui.

Além disso, Lévi-Strauss tomava o cuidado de falar em “sistemas” simbólicos, no plural, e evitava aproximar-se de uma noção de simbólico universal (Safatle, 2006). Lacan, por outro lado, muitas vezes aproxima-se de uma espécie de “ordem das ordens”, criando uma noção de ordem simbólica universal. Desse modo, ainda que Lacan se afaste de um inconsciente filogenético, sua conceitualização do inconsciente não deixa de levantar problemas metafísicos, uma vez que, por vezes, foge do tempo e do acaso.

Ao inserir o sujeito no inconsciente, Lacan também introduz a intersubjetividade na psicanálise. O inconsciente lacianiano é sustentado pela coletividade dos sujeitos, de modo que cada sujeito, para advir, deve estar em relação com outros sujeitos. Por isso, segundo Lacan, “o inconsciente é o discurso do outro” (Lacan, 1956/1998g, p. 266), ou seja, o inconsciente é

---

<sup>9</sup> Benveniste, de forma semelhante, buscava inserir o sujeito na linguística, donde seu diálogo frutífero com Lacan na década de 1950 (Machado, 2015).

produzido na relação com o Outro. Veremos adiante, com maior cuidado, a diferença entre o (pequeno) outro e o (grande) Outro. Estes são conceitos que constituem, respectivamente, uma intersubjetividade imaginária e uma intersubjetividade simbólica. A intersubjetividade imaginária pode ser considerada uma “falsa” intersubjetividade, pois circula no registro do eu e das projeções do sujeito. A intersubjetividade simbólica, ao contrário, constitui uma “verdadeira” intersubjetividade, uma vez que funda um pacto de reconhecimento com outro sujeito. Via de regra, no começo de seu ensino, Lacan considera que é preciso que o sujeito reconheça a existência de um Outro sujeito — além do pequeno outro que é seu próprio reflexo — para que o reconhecimento seja efetivo. Dessa forma, vemos que o sujeito lacaniano é relacional, na medida que é um efeito da fala na relação com outros sujeitos. A verdade está localizada nas operações da linguagem e nos seus efeitos inconscientes, motivo pelo qual a fala, a linguagem e a história são os meios da psicanálise:

Seus meios são os da fala, na medida em que ela confere um sentido às funções do indivíduo; seu campo é o do discurso concreto, como campo da realidade transindividual do sujeito; suas operações são as da história, no que ela constitui a emergência da verdade no real. (Lacan, 1956/1998g, p. 259)

Não apenas o inconsciente é relacional, mas também o desejo. Segundo Lacan, o desejo é o desejo do outro, pois é no reconhecimento que ele encontra a sua satisfação. Inspirado na leitura de Hegel feita por Kojève (2014), Lacan afirma que o desejo humano não busca somente objetos naturais, como acontece no reino animal, mas é um desejo que busca outros desejos. Para Kojève, o desejo é a revelação de um vazio, uma negação da natureza, que transforma aquilo que se apresenta à consciência de forma imediata. Trata-se de uma *pura negatividade* (Safatle, 2006), que vai além da natureza graças à negação dela que efetiva no mundo. A fim de ser propriamente humano, o desejo deve buscar ser reconhecido por algo que transcenda — no sentido de “ir além da” — natureza. Nesse sentido, Kojève considera que é precisamente um outro desejo que pode oferecer esse reconhecimento. Dessa forma, para que exista desejo humano, é necessário que vários desejos alcancem uns aos outros. Como ressalta Kojève, “O homem, portanto, só pode aparecer na Terra dentro de um rebanho. Por isso a realidade humana só pode ser social” (Kojève, 2014, p. 13).

O desejo humano, portanto, não se reduz à necessidade, visto que também procura objetos que não são essenciais para a manutenção da vida orgânica. Até mesmo o seio materno, nos primórdios da constituição subjetiva, ganha um valor simbólico para a criança, de modo que não pode ser reduzido a um simples objeto da necessidade. Como afirma Lacan, "a necessidade ainda não é o sujeito" (Lacan, SV, p. 127). Qualquer necessidade, desde a mais elementar para o ser vivo, encaixa-se dentro da dialética do desejo e da demanda. De acordo com Lacan:

Aqui encontramos uma coisa que se pode chamar de necessidade, mas que desde logo chamo de desejo, porque não existe estado originário nem estado de necessidade pura. Desde a origem, a necessidade tem sua motivação no plano do desejo, isto é, de alguma coisa que se destina, no homem, a ter uma certa relação com o significante. (Lacan, SV, p. 227)

Desse modo, "O desejo é uma coisa que se articula" (Lacan, SV, p. 194). Mais especificamente, o desejo é articulado pela linguagem. Baseado nisso, Lacan estabelece a nomeação do desejo como uma das direções do tratamento. A nomeação do desejo traz um reconhecimento intersubjetivo que, por seus efeitos, cria uma nova realidade para o sujeito. Entretanto, nem sempre o desejo é reconhecido como tal, de modo que uma série de entraves pode deixar o sujeito numa situação de desconhecimento em relação àquilo que é nomeado. Justamente por ser articulado na linguagem, o desejo está sujeito a toda sorte de desvios e ambiguidades, de modo que pode surgir por meio de uma "palavra que se manifesta através, ou mesmo apesar, do sujeito" (Lacan, SI, p. 346). Desse modo, nem sempre nomear o desejo é suficiente, pois o sujeito também precisa reconhecer o que foi nomeado. Entra em cena a performatividade da fala, uma vez que o sujeito, além de veicular uma mensagem, também precisa recebê-la de forma invertida.

Para Lacan, a fala não possui apenas a função de comunicação ou informação. Pelo contrário, ela também pode performar uma ação. É justamente a função performativa da fala que cria relações entre os sujeitos, produzindo os pactos de reconhecimento<sup>10</sup>. Na fala, o sujeito não é somente emissor de uma mensagem, mas é, ao mesmo tempo, emissor e receptor de sua própria

---

<sup>10</sup> Na lição de 18.12.1957, durante o Seminário 5, Lacan diz que, muito embora os sujeitos fundem um compromisso, resta o problema de que cada um permanece no mundo de seus próprios objetos metonímicos (ou imaginários).

mensagem. Em outras palavras, a ação que o sujeito realiza pela fala também tem um efeito nele mesmo.

Por essa via, Lacan ilustra a função performativa da fala quando utiliza, como exemplo, a frase “Tu és a minha mulher”. Essa frase, hipoteticamente, coloca o sujeito na posição invertida de “Eu sou o teu homem”. A fala gera assim um compromisso que tem duração no tempo, na medida em que o reconhecimento intersubjetivo promove uma nova realidade para os dois sujeitos em questão. É claro que, quando um sujeito diz “Tu és a minha mulher”, o outro sujeito pode dizer, simplesmente, “Não sou”, e com isso recusar o compromisso. De forma semelhante, o sujeito pode dizer “Tu és a minha mulher” e não receber sua própria mensagem de forma invertida, de modo que o “Eu sou o teu homem” permanece latente na relação. Esse jogo entre a transmissão da mensagem e o reconhecimento intersubjetivo é uma das bases do “retorno a Freud”. Como resultado, a verdade e o desejo, por surgirem na fala, existem a partir da relação com o Outro.

Diante disso, Lacan levanta o problema das relações entre fala e linguagem. Apesar de Saussure (2012) definir a linguagem como a soma de língua e fala, Lacan, por vezes, opõe as duas, atribuindo à linguagem um papel avesso às manifestações do sujeito:

Vemos, pois, a antinomia imanente às relações da fala com a linguagem. À medida que a linguagem se torna mais funcional, ela se torna imprópria para a fala e, ao se nos tornar demasiadamente particular, perde sua função de linguagem. (Lacan, 1956/1998g, p. 300)

As críticas de Lacan costumam se dirigir a um uso estritamente funcional da linguagem. Não haveria, desse modo, lugar para o sujeito, uma vez que ele estaria reduzido a um mero objeto pelo discurso comum. Lacan propõe, assim, duas modalidades de relação com a linguagem. Uma delas é o discurso verdadeiro, onde a linguagem procura se adequar à coisa; e a outra é a fala verdadeira, onde o sujeito funda uma relação com outro sujeito. Segundo Lacan:

A fala, portanto, afigura-se tão mais verdadeiramente uma fala quanto menos sua verdade se fundamenta na chamada adequação à coisa: assim, a fala verdadeira opõe-se, paradoxalmente, ao discurso verdadeiro, distinguindo-se a verdade dos dois pelo fato de a primeira constituir o reconhecimento de seus seres pelos sujeitos, no que eles estão interessados nela, ao passo que o segundo constitui-se pelo conhecimento do real, tal como visado pelo sujeito nos objetos. (Lacan, 1955/1998e, p. 353)

Por esse ângulo, o campo da psicanálise situa-se na fala verdadeira. A psicanálise não pretende construir um discurso verdadeiro sobre as coisas, no qual a função da linguagem é representar os objetos. Com base na fala verdadeira, Lacan propõe ainda duas modalidades de fala: a fala vazia e a fala plena.

A fala vazia relaciona-se com o discurso verdadeiro, onde o sujeito trata-se como um objeto. Seu discurso é imaginário, pois apenas alimenta a miragem de si mesmo. É uma fala sem efeitos, onde o sujeito molda a sua imagem a partir de um discurso prévio. Nas palavras de Lacan:

Abordamos a função da fala na análise por seu aspecto mais ingrato, o da fala vazia, em que o sujeito parece falar em vão de alguém que, mesmo lhe sendo semelhante a ponto de ele se enganar, nunca se aliará à assunção de seu desejo. (Lacan, 1956/1998g, p. 255)

Vemos, pois, que existe uma oposição entre a fala vazia e a nomeação do desejo. Para Lacan, a linguagem no seu aspecto representacional e técnico é responsável por uma asfixia do sujeito. Nesse sentido, encontramos, no conceito de fala vazia, vários pontos de convergência com a filosofia de Martin Heidegger. Iannini (2012) considera que, nessa época, Lacan estava sob forte influência de Heidegger, e propõe até mesmo que existe uma “dívida heideggeriana” nos primeiros anos dos seminários de Lacan.

Um dos principais motes da obra de Heidegger é a crítica da metafísica da subjetividade. Para Heidegger, a tradição filosófica que vai de Platão a Kant é uma onto-teologia: teologia em virtude de seus aspectos transcendentais, que conceitualizam o sujeito ou a razão como algo fora do tempo e do acaso. Essa razão transcendente, decalcada sobre o Ser<sup>11</sup>, opera uma redução do Ser ao ente — à uma coisa, uma *entidade* no tempo e no espaço — e, conseqüentemente, reduz a filosofia a um diálogo técnico-instrumental, distante da existência humana. Como uma “cura” para esse “esquecimento do Ser”, Heidegger realiza um retorno à filosofia pré-socrática,

---

<sup>11</sup> O conceito de Ser em Heidegger apresenta algumas dificuldades. *Grosso modo*, ele não se refere a um Ser como indivíduo — um ente —, mas aquilo que *é*, à existência de forma geral. O homem, enquanto *Dasein* (Ser-aí), é o único ente para quem a questão do Ser se coloca. O modo de ser próprio do *Dasein* é a palavra, e a investigação do Ser é chamada por Heidegger de *ontologia*. Nesse sentido, o filósofo diferencia o ontológico (abertura do Ser pela palavra) do ôntico (entes no tempo e no espaço).

adotando um procedimento hermenêutico-especulativo que opera uma torção nos textos de modo a fazê-los dizer outra coisa. A partir desse método, Heidegger traduz, por exemplo, a palavra grega *logos* por “discurso”, afastando-a de uma noção de razão metafísica, como a platônica. O conceito de *logos* heideggeriano, portanto, depende das condições históricas e discursivas de enunciação, não encontrando seu fundamento fora das contingências da experiência humana.

Para Heidegger, *a palavra funda o Ser*. Não se trata de qualquer palavra, porém, mas de uma palavra mais próxima da poesia do que da representação. Desse modo, a linguagem não *representa* o Ser, mas é aquilo que *produz* o Ser. Por isso mesmo, o filósofo afirma que a linguagem é a casa do Ser (Heidegger, 1979b). Segundo o filósofo Ernildo Stein<sup>12</sup>:

O ser do “segundo” Heidegger é uma espécie de iluminação da linguagem: não da linguagem científica, que constitui a realidade como objeto, nem da linguagem técnica, que modifica a realidade para aproveitar-se dela. O ser “habita” antes a linguagem poética e criadora, na qual se pode “comemorar-lo”, isto é, lembrá-lo conjuntamente, a fim de não se cair no esquecimento. Elevar-se até o ser não seria, portanto, nem explicá-lo ou interpretá-lo através da linguagem científica. Seria “habitar” nele, através da poesia. Por outro lado, o ser é — para Heidegger — a “casa” que o homem pode habitar, e a “clareira” no meio de um bosque. (Stein, 1979, p. 9)

Por essa via, podemos compreender por que Heidegger diz que a palavra é *revelação* do Ser. Talvez um dos problemas da filosofia de Heidegger seja entender se a “revelação” refere-se a algo que já existe ou se “revelar” é, de fato, criar diferentes modos de compreender o Ser. A segunda possibilidade nos parece mais adequada, pois também diz respeito à diferença entre o ôntico (entidades do mundo) e o ontológico (criação pela palavra). Se revelação tivesse um sentido ôntico, Heidegger cairia justamente no problema que denuncia, buscando uma linguagem meramente representacional. Longe disso, para Heidegger, a filosofia funda-se na correspondência do “apelo do ser do ente” (Heidegger, 1979a, p. 24), ou seja, no discurso criador do Ser-aí (*Dasein*) a partir da sua existência — um discurso que opera uma abertura no mundo. Precisamente por promover essa abertura, o *Dasein* não pode ser reduzido a uma coisa, isto é, não pode ser representado como um objeto. De acordo com Cardoso & Lustoza:

---

<sup>12</sup> Note-se que, no trecho, Stein coloca aspas quando fala de um “segundo” Heidegger. Comumente, a segunda parte da obra de Heidegger costuma ser lida como uma ruptura com “Ser e tempo”. No entanto, o próprio Heidegger recusou essa ruptura.



O Dasein implica, em sua própria definição, um inacabamento que resiste à representação. Há sempre um poder-ser, uma possibilidade de ser, que é constituinte de sua própria abertura ao Ser. Há sempre um excedente não representável em relação a qualquer modo de ser específico que o homem venha a realizar. Permanece sempre um não-ainda-efetivado que impede a objetivação do Dasein. (Cardoso & Lustoza, 2016, p. 90)

Nesse sentido, ainda que os conceitos não se sobreponham, pode-se relacionar a planificação do discurso denunciada por Heidegger com a noção de fala vazia em Lacan. Sobre a perda do sujeito nas objetivações do discurso, Lacan escreve:

A comunicação pode se estabelecer para ele, validamente, na obra comum da ciência e nas utilizações que ela ordena na civilização universal; essa comunicação será efetiva no interior da enorme objetivação constituída por essa ciência e lhe permitirá esquecer sua subjetividade. (Lacan, 1956/1998g, p. 283)

Lacan chega até mesmo a comparar o esquecimento da subjetividade com a alienação da loucura, pois, na loucura, “o sujeito é mais falado do que fala” (Lacan, 1956/1998g, p. 284). O psicanalista considera que esse é um dos paradoxos da linguagem, na medida que o sujeito aí se perde como um objeto. Sem poder enunciar algo em nome próprio, o sujeito se apaga no que a linguagem diz sobre ele, dado que existe um “muro de linguagem que se opõe à fala” (Lacan, 1956/1998g, p. 283). Lacan considera o discurso psicanalítico predominante — que propunha uma ortopedia do *ego* — como parte desse muro, de modo que o sujeito também pode se tornar apenas um objeto da teoria psicanalítica.

Heidegger, por sua vez, vincula o esquecimento da subjetividade à angústia. Para o filósofo, a angústia relaciona-se com a vida inautêntica, referindo-se à experiência geral de ser-no-mundo. A vida inautêntica trata da perda do *Dasein* no anonimato e na banalidade do cotidiano, que o tornam parte da massa coletiva. Desse modo, a angústia não tem um objeto determinado, pois é uma angústia relativa à existência como um todo. Diante da angústia, o ser humano pode assumir seu ser-para-a-morte e se lançar num projeto autoral de vida, constituindo, assim, uma vida autêntica. Dessa forma, a autenticidade, em Heidegger, não está ligada à

manifestação de uma essência verdadeira anterior, mas vincula-se ao acolhimento da finitude como um processo criador.

Lacan, por seu turno, opõe à fala vazia uma outra modalidade de fala: a fala plena (ou verdadeira). O conceito de fala plena é complexo, pois envolve tanto a performatividade da fala, conforme conceituamos acima, como também a pressuposição de uma autenticidade do sujeito. Para Lacan, quando o sujeito afasta-se da miragem de seu próprio *ego*, expressa-se de forma mais autêntica, pois liberta-se momentaneamente da imagem de si e daquilo que antecipa nos outros. Nesse sentido, Lacan muitas vezes vincula a fala vazia a uma transferência imaginária, composta sobretudo das projeções e das identificações do *ego*. Trata-se de uma modalidade de transferência narcísica — uma falsa intersubjetividade —, pois faz dos outros sujeitos extensões do próprio *ego*. Por outro lado, uma transferência simbólica vincula-se à fala plena e ao ato da palavra. O sujeito consegue dar um passo além de sua própria imagem e proferir um discurso mais autêntico. É uma modalidade da fala que promove um reconhecimento intersubjetivo, operando uma mudança no sujeito. De acordo com Lacan:

Na sua essência, a transferência eficaz de que se trata é simplesmente o ato da palavra. Cada vez que um homem fala a outro de maneira autêntica e plena, há, no sentido próprio, transferência, transferência simbólica — alguma coisa se passa que muda a existência dos dois seres em presença. (Lacan, SI, p. 149)

A fala plena, portanto, está vinculada a um ato criador. Esse ato depende de que o sujeito reconheça o que diz, recebendo sua própria mensagem de forma invertida. A relação de sujeito a sujeito promove, assim, uma intersubjetividade propriamente simbólica. Para isso, é preciso uma certa suspensão do imaginário, o que torna possível uma fala autêntica do sujeito. Vemos, desse modo, que a autenticidade de Lacan difere da de Heidegger, uma vez que não carece nem da aceitação da finitude nem de um projeto autoral de vida.

Se a fala plena é um ato, pode-se ler, da mesma forma, a verdade. É precisamente através de um ato de palavra que a verdade exerce seu efeito. Conforme Lacan:

Sejamos categóricos, não se trata, na anamnese psicanalítica, de realidade, mas de verdade, porque o efeito de uma fala plena é reordenar as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir, tais como as constitui a escassa liberdade pela qual o sujeito as faz presentes. (Lacan, 1956/1998g, p. 257)

A verdade é um ato de palavra que reorganiza a história do sujeito. Um ato que se prolonga para o futuro, marcando uma diferença na sua existência. A verdade, portanto, não é um predicado ou uma propriedade do discurso. Não se trata de defini-la em relação ao erro, ao equívoco ou à mentira, pois eles também fazem parte do processo de seu advento. Uma vez que o sujeito reconheça o que diz, por exemplo, em um ato falho, pode recolher o grão de verdade ali presente.

Nesse sentido, Lacan compara o ato de palavra com o episódio em que César atravessou o Rubicão. Os generais romanos eram proibidos de atravessar o rio Rubicão devido a uma lei que os impedia de manejar suas tropas no núcleo do império romano. César viola essa lei quando persegue Pompeu, tornando inevitável um conflito armado. O gesto de atravessar um rio, que, aparentemente, não apresenta grandes dificuldades, ganha seu estatuto de ato simbólico devido a história que o precede. Depois de atravessar o rio, César nunca mais foi o mesmo. A verdade, assim, depende da história, e o ato demarca nela uma descontinuidade produtiva. Conforme Lacan, não se trata apenas do passado, nem do presente, mas de um “futuro anterior do que terei sido para aquilo em que me estou transformando” (Lacan, 1956/1998g, p. 301).

Vemos que, para Lacan, a palavra tem uma função criadora para o sujeito. Por isso, muitas vezes, Lacan aproxima-se de Heidegger quando firma uma relação entre palavra, ser e sujeito. Nesse sentido, cabe assinalar que, em ambos os autores, a linguagem não é completa. Para Heidegger, além de o *Dasein* resistir à representação, a linguagem está sempre no jogo entre revelação e ocultamento do Ser. Lacan, por seu turno, diz que “A palavra pode exprimir o ser do sujeito, mas, até certo ponto, nunca chega a isso” (Lacan, SI, p. 146). O sujeito lacaniano, pois, também resiste à representação. Observamos que Lacan, desde o início de sua obra, demarca uma incompletude na relação do sujeito com a linguagem, distanciando-se de uma possível síntese ou totalização.

Até agora, vimos algumas semelhanças entre Lacan e Heidegger. Mas quais são suas diferenças? Apesar da inspiração heideggeriana, Lacan sustenta, por exemplo, a categoria de sujeito. Segundo Iannini (2012), a noção de sujeito era criticada por Heidegger, visto que faz parte da metafísica da subjetividade. Em contrapartida, Lacan utiliza seguidamente a expressão “ser do sujeito”. Veremos adiante, em maior detalhe, como a noção de sujeito é importante, uma

vez que Lacan descentraliza o sujeito do eu (*moi*). Para Lacan, a relação imaginária, característica do *moi*, é justamente o que barra a emergência do ser do sujeito. Salvo engano, para Heidegger, o conceito de sujeito, em geral, parece estar relacionado com a crítica lacaniana do eu.

Além disso, muito embora a palavra tenha uma função criadora, Lacan considera que ela aprisiona o sujeito em sua estrutura. Para Lacan, “o homem é o sujeito preso e torturado pela linguagem” (SIII, p. 284). Heidegger, por outro lado, vê na linguagem poética e criadora uma “cura” para o esquecimento do Ser. Encontramos, aqui, uma diferença inconciliável entre os autores. Para Zizek (2009), Heidegger ignora justamente essa dimensão de enclausuramento da linguagem.

Continuando nosso percurso pelo texto, podemos dizer que, para Lacan, a verdade parte do pressuposto de que a linguagem introduz uma nova presença no mundo. Para tanto, a linguagem não pode se reduzir a uma adequação à coisa. Como expusemos acima, em psicanálise, não se trata de compor um discurso verdadeiro, mas de se trabalhar com os efeitos da fala. A linguagem não se ajusta ao objeto; pelo contrário, a linguagem *nega* a coisa e insere-a numa rede discursiva. Nesse sentido, Lacan diz que “o conceito, resguardando a permanência do que é passageiro, gera a coisa” (Lacan, 1956/1998g, p. 277). Como resultado, a relação do ser humano com o real — no primeiro momento da obra lacaniana, ainda próximo da materialidade<sup>13</sup> — é produzida pela linguagem, de modo que “a ordem simbólica como distinta do real entra no real como uma relha de arado, nele introduzindo uma dimensão original” (Lacan, SII, p. 243).

Desse modo, é a partir do simbólico que algo falta no real. De acordo com Lacan, “Tudo o que é real está sempre e obrigatoriamente em seu lugar, mesmo quando se o perturba” (SIV, p. 38). No entanto, através de simbolização do real, uma falta é produzida. Se digo que algo não está diante de mim, como um livro na estante da biblioteca, produzo um furo no real. Por isso, Lacan afirma que “A ausência de alguma coisa no real é puramente simbólica. É na medida que definimos pela lei o que deveria estar ali que um objeto falta no lugar que é seu” (SIV, p. 38).

Esse processo cria uma rede simbólica na qual o sujeito é inserido antes mesmo de nascer. De acordo com Lacan, “Os símbolos efetivamente envolvem a vida do homem numa rede tão total que conjugam, antes que ele venha ao mundo, aqueles que irão gerá-lo ‘em carne e osso’”

---

<sup>13</sup> Por exemplo, em seu seminário sobre a relação de objeto, Lacan propõe que a dialética da frustração ocorre a partir da perda de um objeto real: o seio materno.

(Lacan, 1956/1998g, p. 280). O inconsciente constitui uma anterioridade simbólica da qual o sujeito se apropria de forma singular no decorrer de sua vida. A temporalidade do inconsciente, portanto, é lógica, pois o sujeito inscreve a história que o antecede *a posteriori*.

A partir disso, pode-se analisar o sintoma do sujeito com base nos elos de seu circuito simbólico. A análise lacaniana do “Homem dos ratos”, por exemplo, toma como base a história de seu pai, que é repetida — ainda que um tanto deformada — pelo sujeito. O registro da história de seus pais compõe o que Lacan (1952/2008) chama de “mito individual do neurótico”, cuja função é organizar, de forma geral, a relação do sujeito com o Outro. Da mesma maneira, a análise de um paciente com câibra do escritor revelou que seu sintoma originava-se da lei do alcorão, que determinava que todo ladrão deveria perder a mão. Seu pai fora acusado de roubo na infância, fato que o sujeito registrou, mas que se manifestou como sintoma somente anos mais tarde (como um significante de um significado recalçado). Por essa via, pode-se analisar o automatismo de repetição como a inserção do sujeito num circuito simbólico que se repete. Édipo é o maior exemplo disso, na medida que são os crimes de Laio, seu pai, que traçam seu destino. Em uma análise, torna-se possível resgatar o romance familiar do sujeito de modo a reorganizar seu mito individual e dissolver repetições. Dessa forma, o tempo do inconsciente, enquanto cadeia simbólica, transcende a vida e a morte do sujeito.

Ainda sobre o tempo, Lacan também traz mudanças na temporalidade da sessão analítica. Contra a instituição de um tempo padrão para a sessão, propõe que a pontuação no discurso do sujeito exerce um efeito crucial na emergência da verdade. Desse modo, o tempo do inconsciente não opera de forma cronológica, mas de forma lógica, pois está relacionado com a trama discursiva do sujeito. Os minutos gastos na sessão não bastam para produzir um efeito clínico, visto que são as pontuações no discurso que, por seu caráter de ato, precipitam a verdade. De acordo com Lacan:

Assim, é uma pontuação oportuna que dá sentido ao discurso do sujeito. É por isso que a suspensão da sessão, que a técnica atual transforma numa pausa puramente cronométrica e, como tal, indiferente à trama do discurso, desempenha aí o papel de uma escansão que tem todo o valor de uma intervenção, precipitando os momentos conclusivos. (Lacan, 1956/1998g, p. 253)

Em “O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada”, Lacan (1945/1998b) propõe um sofisma para demonstrar sua hipótese. Três prisioneiros são colocados numa cela, cada um com um disco colorido nas costas. Para sair, precisam resolver o enigma de saber qual é a cor de seu disco. Existem cinco discos possíveis no total, três brancos e dois pretos. O enigma seria fácil caso imaginássemos um prisioneiro que entrasse na cela e visse dois discos pretos. Ele logo concluiria que seu disco é branco e obteria sua liberdade. O intrigante do sofisma é que os discos dos três prisioneiros são brancos, de modo que torna-se mais difícil solucionar o problema.

Lacan imagina que os três prisioneiros não podem conversar. Resta a cada um imaginar o que o outro está pensando e basear suas ações nas ações do outro. O nível do raciocínio, portanto, desenvolve-se sobretudo no imaginário, de sorte que o jogo de imaginar o raciocínio do outro ilustra a tese lacaniana de que a estrutura do eu é paranoica.

O tempo é dividido em três modulações. A primeira é o “instante do olhar”, em que constata-se os dados imediatos. Na situação do sofisma, os prisioneiros vêem diante de si dois discos brancos, o que não basta para encontrar a solução — resta saber qual é a cor de seu próprio disco. Como mencionamos acima, numa situação ideal, onde há dois discos pretos e um branco, é possível, para um dos prisioneiros, resolver o enigma no instante do olhar. Sua resposta se fundamentaria nas regras prévias do jogo e não demandaria um raciocínio complexo. A segunda modulação é o “tempo para compreender”, em que cada prisioneiro, diante da impossibilidade de resolver o enigma instantaneamente, desenvolve um raciocínio em que tenta antecipar o pensamento do outro. A terceira é o “momento de concluir”, onde, diante do raciocínio recolhido no “tempo para compreender”, cada prisioneiro experimenta uma tensão temporal, de modo que todos se precipitam para a saída, pois, caso vacilassem, a solução não seria mais válida<sup>14</sup>.

Lacan chama o movimento do “momento de concluir” de “certeza antecipada”. Isso porque o sujeito, reunindo aquilo que alcançou no “tempo para compreender”, não pode ter certeza do que os outros estão pensando. É na pressa de uma certeza antecipada que cada prisioneiro, ao reparar que os outros dois não se movem, conclui que seu disco também é branco. Desse modo, através de um jogo de antecipação, pensa que, se seu disco fosse preto, os outros dois já teriam encontrado a solução.

---

<sup>14</sup> A solução fictícia do sofisma exige que todos saiam ao mesmo tempo.

Segundo Lacan, a certeza antecipada é o passo pelo qual a verdade emerge. O sofisma ilustra a operação similar àquela que ocorre numa análise. Ao comentá-lo, Lacan diz “Ali se demonstra que é a certeza antecipada pelo sujeito no tempo para compreender que, pela pressa que precipita o momento de concluir, determina no outro a decisão que faz do próprio movimento do sujeito erro ou verdade” (Lacan, 1956/1998g, p. 288). Em uma análise, a fala plena é correlata do momento de concluir, e Lacan propõe, através do sofisma, uma diferenciação entre fala e linguagem.

A linguagem são as regras do jogo. É por meio dela que são estabelecidos os dados a partir do qual o sujeito constitui seu raciocínio. A fala, por outro lado, vincula-se ao ato da certeza antecipada. Quando o sujeito se apressa em afirmar sua posição diante do outro, precipita-se na sua verdade. De acordo com Lacan:

A linguagem, nós a temos nos dados iniciais — há dois pretos etc. São os dados fundamentais da linguagem, e estão absolutamente fora da realidade. A fala se introduz a partir do momento em que o sujeito efetua esta ação pela qual ele afirma mera e simplesmente — *Sou branco*. (SII, p. 392)

Desse modo, a suspensão da sessão, como uma forma de pontuar o discurso do sujeito, pode acelerar um ato. A pressa de concluir o sentido da interrupção do analista pode adiantar a verdade. O caráter de ato da verdade é mais uma vez reforçado, de forma que é pela fala do sujeito endereçada ao Outro que a verdade produz seus efeitos. A partir dessa hipótese, Lacan funda as sessões curtas, que não seguem o tempo cronológico. Cabe lembrar, contudo, que o tempo lógico não é necessariamente curto, e o momento de concluir pode demorar muito mais do que o tempo padrão de uma sessão.

Ao longo deste segmento do trabalho, introduzimos que a verdade, para Lacan, está na fala. Não se trata de qualquer fala, mas de uma fala plena, que funda uma nova relação com o Outro e reorganiza a história do sujeito. Sua existência é possível graças ao simbólico, que introduz no real a dimensão da verdade. A seguir, veremos a função do imaginário na sua relação com o desejo e a verdade, seu manejo na técnica e as diferenças entre o pequeno outro e o grande Outro.

## 8. O IMAGINÁRIO, A RESISTÊNCIA E O DESCONHECIMENTO

Uma das principais teses de Lacan é o descentramento do sujeito (*Je*) em relação ao eu (*moi*). Para o psicanalista francês, essa é a essência da descoberta freudiana. Quando Freud conceituou o inconsciente, retirou a consciência do centro da investigação psicológica. A transparência da consciência, que apreende a si mesma na sua totalidade, foi denunciada como uma ilusão. Da mesma forma, Freud desmontou o engodo da razão e da autonomia da vontade. Para Freud, o que é acessível à consciência é apenas uma pequena parte do que somos, de modo que a maioria de nossas ações é governada pelo inconsciente. A aparente totalidade do Eu, portanto, não basta para explicar o psiquismo. Na trilha de Freud, Lacan define o eu (*moi*) como uma formação imaginária.

Antes de detalharmos a relação do eu com o sujeito, vejamos como se constitui o imaginário. Embora o início da conceituação do registro imaginário possa ser localizado na tese de Lacan de 1932 — onde surge a noção de conhecimento paranóico — é a partir do estádio do espelho (Lacan, 1949/1998d) que costuma-se abordá-lo. Lacan vincula a formação do eu à prematuração biológica do ser humano e ao caráter constituinte da alienação à imagem do outro. Em teoria, a prematuração do nascimento provoca uma falha orgânica, o que explica a insuficiência no domínio motor da criança. Essa falha é reparada pela antecipação da imagem do corpo oferecida pela captura na imagem do outro. A captura é seguida da introjeção da imagem, o que produz uma ilusão ortopédica de totalidade.

Dessa forma, o eu é constituído a partir dessa primeira alienação. Sua formação torna possível o autorreferenciamento e a ipseidade — sua separação dos outros entes do mundo. No entanto, essa constituição só é possível porque o ser humano tem uma relação de captura com a imagem-tipo de outro ser humano (Safatle, 2006). Lacan aponta que o motor do processo é a *Gestalt* do semelhante, ou seja, a forma do corpo característica da espécie humana.

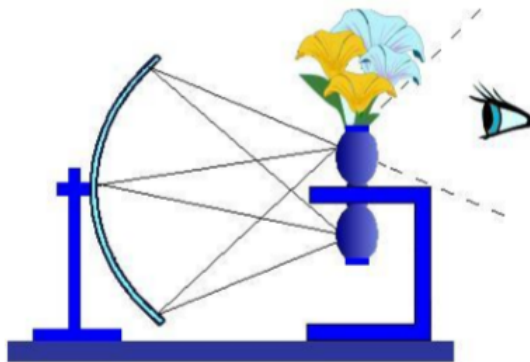
Por essa via, Lacan evidencia semelhanças e diferenças entre o comportamento animal e o humano. Sobretudo por meio da etologia, o psicanalista procura demonstrar a flexibilidade dos interesses humanos em relação aos dos animais. Uma das principais articulações de Lacan é com o etologista estoniano Jakob von Uexküll. Seus conceitos de *Innenwelt*, mundo interno, e de



*Umwelt*, mundo ambiente, são utilizados para exemplificar a organização do eu e do mundo externo.

Para Von Uexküll, a percepção do mundo externo não é pura. Pelo contrário, ela é organizada de modo a circunscrever os interesses de cada organismo vivo. Cada animal projeta certas imagens na percepção do mundo exterior, constituindo, assim, seu *Umwelt*. Lacan apropria-se desse conceito para propor que o real é sobredeterminado pela projeção dessas imagens.

Entretanto, como apontamos acima, para o ser humano, a diferença entre interior e exterior não é dada desde o início. Lacan utiliza o experimento do buquê invertido, utilizado no estudo da óptica, para ilustrar o processo que constitui essa delimitação:



**Figura 6. Esquema do espelho côncavo.**

Fonte: Lacan, J. (1953-1954). *Le Séminaire, livre I*. Recuperado de: <<http://staferla.free.fr/S1/S1.htm>>.

No experimento, um espelho côncavo é utilizado, de modo que a imagem real do vaso abaixo da mesa provoque, no observador, a ilusão de conter as flores acima. Para Lacan, o experimento serve como uma analogia para mostrar que, antes da constituição do eu, existe apenas um buquê esparramado de pulsões desordenadas. Após a constituição da imagem corporal, as pulsões ficam contidas dentro de um vaso, que representa a ilusão de totalidade produzida pelo estádio do espelho. Assim, é formado um mundo interior, *Innenwelt*, e um exterior, *Umwelt*.

No entanto, devido à prematuração do nascimento, existem várias diferenças entre o *Umwelt* humano e o dos animais. Quando um animal nasce, já está praticamente “pronto”: existe

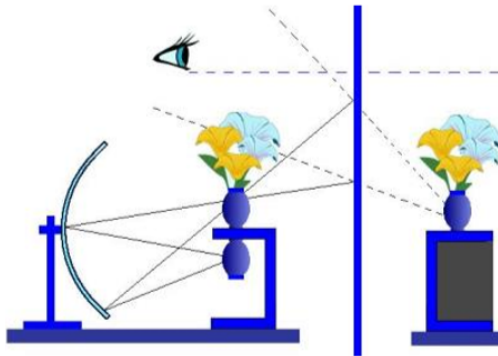
uma programação instintiva que delimita quais são os objetos de seu interesse. Sua percepção do mundo exterior — seu *Umwelt* — é organizada por *gestalten* que disparam ciclos de função (Uexküll, 1982), que são os comportamentos típicos de cada espécie. Por esse motivo, sua percepção pode ser tapeada, de modo que algo que se assemelhe com suas *gestalten* pode disparar um comportamento. Um beija-flor, por exemplo, pode tentar sugar o néctar dos pequenos buracos de um boné, pois sua forma se parece com a de uma pequena flor. Da mesma forma, a percepção de algo que se pareça com o parceiro sexual pode estimular os comportamentos típicos do acasalamento. Conforme Lacan:

Se há algo que, não só na experiência vivida, mas também na experiência experimental, manifesta a eficácia do engodo no comportamento animal, é justamente a experiência sexual. Nada é mais fácil do que enganar um animal quanto às conotações que fazem de um objeto qualquer, aquilo ao que ele vai dirigir-se como se fosse em direção a seu parceiro. As *Gestalten* cativantes, os mecanismos de desencadeamento inatos inscrevem-se no registro do cortejamento e do acasalamento. (SI, p. 307)

No ser humano, diversamente, não existe um *Umwelt* inato. A única *gestalt* que Lacan destaca é a imagem do semelhante. Nesse sentido, para os animais, o *Umwelt* nasce pronto, mas, para o ser humano, existe um inacabamento que provoca uma fragmentação dos objetos de interesse. Para Lacan, isso explica a pluralidade do desejo humano e a variedade de deslocamentos possíveis. Entretanto, essa multiplicidade só é possível porque o mundo humano é atravessado pela linguagem.

O *Umwelt* humano, justamente por seu inacabamento, pode ser reorganizado pelo simbólico. O imaginário, assim, é refundido na linguagem, dado que é a costura entre o imaginário e o simbólico que organiza o mundo da percepção humana. O *Umwelt* do homem transforma-se em um campo composto pelas antecipações de sentido construídas a partir dessa costura. Essas antecipações são precisamente o motivo pelo qual a estrutura do eu é paranoica. Como vimos no sofisma do tempo lógico, boa parte de nossas ações são fundadas numa certeza antecipada.

Diante disso, não se pode reduzir o ser humano ao imaginário. Pelo contrário, o imaginário é regulado pelo simbólico. Em outro esquema, baseado no que estudamos logo acima, Lacan demonstra como isso ocorre:



**Figura 7. Esquema do espelho côncavo com o espelho plano.**

Fonte: Lacan, J. (1953-1954). *Le Séminaire, livre I*. Recuperado de: <<http://staferla.free.fr/S1/S1.htm>>.

Na lado esquerdo, reencontramos a delimitação do eu a partir da imagem corporal. No lado direito, porém, encontramos algo diferente. Trata-se da imagem refletida do eu. No meio das duas, temos um espelho plano. Lacan imagina que esse espelho plano é manejável, de modo que é possível girá-lo para cima ou para baixo. Conforme os movimentos desse espelho, algo acontece naquilo que o sujeito — no esquema, representado por um olho — vê refletido do lado direito. O psicanalista compara os movimentos do espelho plano com o simbólico, na medida em que ele regula o que o sujeito vê refletido na sua própria imagem. Desse modo, é a relação simbólica que permite ao sujeito organizar seu mundo imaginário. Sobre esse esquema, Lacan diz:

Podemos supor agora que a inclinação do espelho plano é comandada pela voz do outro. Isso não existe ao nível do estádio do espelho, mas é em seguida realizado pela nossa relação com outrem no seu conjunto — a relação simbólica. Vocês podem apreender então que a regulação do imaginário depende de algo que está situado de modo transcendente, como diria o Sr. Hyppolite — o transcendente no caso não sendo aqui nada mais que a ligação simbólica entre os seres humanos. (SI, p. 187)

Diante disso, podemos fazer o exercício de pensar como são, ao nível da linguagem, as diferenças entre o imaginário animal e o humano. Com base na linguística, pode-se dizer que o *Umwelt* animal é ordenado por formas que operam como signos: o objeto percebido dispara uma ação padrão. Nesse caso, o signo dificulta o deslocamento entre significante e significado, pois existe uma certa fixação entre os dois. Já o *Umwelt* humano, por ser reorganizado pela linguagem, tem seu sentido submetido à duplicidade do significante e do significado. Os objetos humanos são ambíguos, visto que são ordenados pela lógica do significante. A realidade do mundo externo, portanto, é delimitada pelo simbólico e projetada no exterior pelo imaginário do sujeito, de modo que a percepção das coisas não pode ser considerada um critério da verdade, pois não é igual para todos. Desse modo, no mundo humano, uma pluralidade de objetos de interesse é possível, visto que o desejo de cada sujeito é produzido a partir da linguagem na relação com o Outro.

Vemos, assim, que o ser humano subverte a natureza. Por meio da relação com outros sujeitos, constitui uma ordem simbólica que reorganiza seu imaginário. Nesse sentido, promove uma “hominização do planeta” (Lacan, 1936/1998a, p. 91), pois sua realidade fundamental é a relação com o Outro.

Embora Lacan sempre reforce o papel da linguagem nas relações humanas, isso não impede que imagine uma situação mítica em que a linguagem não está presente. Considera, assim, a possibilidade de um desejo profundamente alienado no outro, o que muitas vezes compara com a luta de morte da dialética do senhor e do escravo hegeliana.

Para Hegel, uma das etapas do desenvolvimento da consciência-de-si é o estabelecimento da diferença entre a consciência e o mundo exterior. Essa etapa chama-se certeza-de-si, e consolida-se quando a consciência percebe que, quando consome um objeto do mundo exterior — como um alimento —, ela permanece, ao passo que o objeto desaparece (Chauí, 2016). Assim, o resultado dessa dialética é a separação entre a consciência, que permanece no tempo, e o mundo exterior, que pode ser transformado. Desse modo, a consciência experimenta a liberdade para consumir aquilo que deseja.

No entanto, quando entra em contato com outra consciência, sua certeza-de-si é abalada. A outra consciência pode tratá-la como uma coisa qualquer, como um simples objeto de

consumo. Logo, sua liberdade ainda não está consolidada. A consciência se vê duplicada em outra consciência, e precisa fazer valer seu domínio sobre a outra para que sua liberdade seja verdadeira. Como resultado, o encontro produz uma luta de morte entre as duas consciências, onde uma aspira pelo reconhecimento da outra.

Para que seja válida, a luta de morte não pode terminar numa morte de fato. Em seu lugar, o que acontece é uma suprassunção (*Aufhebung*) da morte biológica, que constitui a morte simbólica de uma das consciências: uma delas abre mão de sua liberdade devido ao temor provocado pela angústia da morte. Desse modo, uma delas torna-se senhor, e a outra, escravo.

Contudo, a sequência do movimento dialético revela que, apesar de o senhor gozar do trabalho do escravo, torna-se dependente dele. O escravo, por outro lado, recolhe o valor formador do trabalho, e com isso conquista a natureza, superando a angústia da morte, que antes o havia aprisionado. A verdadeira liberdade, portanto, é alcançada pelo escravo, que se reconhece no trabalho que produz. O senhor, ao contrário, havia alcançado apenas uma falsa liberdade, pois ela era firmada na força bruta que dominava o escravo. O senhor não possui os meios para transformar a natureza e, uma vez que o escravo não teme mais a morte, perde seu poder.

Uma das principais lições desse movimento dialético é que, para Hegel, a verdade passa pela mediação de outra consciência. Na certeza-de-si, a consciência se achava livre, mas, quando encontra outra consciência, precisa que ela também lhe considere livre. Qualquer saber produzido pela consciência, portanto, não pode ser um saber puramente subjetivo. Ele precisa ser efetivado, tanto na sua relação com os objetos, quanto na relação com outras consciências. A verdade, para Lacan, segue um procedimento semelhante, uma vez que passa pela mediação do Outro.

Lacan muitas vezes compara a luta de morte hegeliana com a tensão agressiva presente nas relações imaginárias do sujeito. Nesse sentido, as relações que carecem de mediação simbólica costumam colocar o sujeito numa tensão análoga à da dialética hegeliana. Quando um sujeito se identifica com outro, por exemplo, pela captura por um certo traço, uma relação de rivalidade pode se organizar, de modo que um dos sujeitos se confunde com o outro. A identificação produz uma alienação na imagem do outro, de modo que o sujeito, ao mesmo tempo que encontra seu igual, também acha seu rival.

Encontramos esse fenômeno em várias esferas da realidade humana, mas ele é mais facilmente observável na infância. Lacan, citando Santo Agostinho, diz “Vi com meus olhos e conheci bem uma criancinha tomada pelo ciúme: ainda não falava e já contemplava, pálida e com uma expressão amarga, seu irmão de leite” (Lacan, 1948/1998c, p. 117). A criança, ao ver uma outra em posição simétrica à sua, deseja eliminá-la. Nesse sentido, toda a relação especular inclui um eco de uma relação de exclusão, algo como um “*é ele ou eu*” (Lacan, SIII, p. 114). De acordo com Lacan, isso ocorre devido a uma reedição da situação de alienação original do estádio do espelho, onde o sujeito se vê à mercê da imagem do outro. Como no encontro das duas consciências na dialética hegeliana, o sujeito precisa que seu domínio seja reconhecido. As relações imaginárias, portanto, ao mesmo tempo que incluem uma simetria pela identificação, são resolvidas pela assimetria, isto é, pela busca por uma separação na relação com o outro. Por isso, muitas vezes, elas se modulam de forma que um dos sujeitos precisa ser *mais do que* o outro. Configuram-se em termos de mais forte, menos forte; mais inteligente, menos inteligente, etc. Como mencionamos acima, ao passo que o sujeito encontra seu igual (ou *egoal*, seguindo o trocadilho lacaniano), também depara-se com seu rival. Sobre essa relação imaginária, Lacan diz:

Na origem, antes da linguagem, o desejo só existe no plano da relação imaginária do estado especular, projetado, alienado no outro. A tensão que ele provoca é então desprovida de saída. Quer dizer, não tem outra saída — Hegel no-lo ensina — senão a destruição do outro. (SI, p. 225)

A saída para essa tensão agressiva é a mediação do registro simbólico. A nomeação do desejo, que passa a existir em uma outra ordem — a ordem simbólica —, possibilita ao sujeito solucionar o conflito através da mediação do reconhecimento. Como na luta de morte hegeliana, o resultado é um reconhecimento assimétrico entre os sujeitos. Nesse sentido, a rivalidade, para Lacan, pode se inscrever no plano do desejo do Outro. Ao invés de se eliminarem, os rivais podem concorrer por aquilo que tem um valor simbólico para o Outro, inscrevendo sua hostilidade em um registro diferente. Acerca da mediação do simbólico, Lacan diz:

Mas, graças a Deus, o sujeito está no mundo do símbolo, quer dizer, num mundo de outros que falam. É por isso que seu desejo é suscetível da mediação do reconhecimento.

Sem o que toda a função humana só poderia esgotar-se na aspiração indefinida da destruição do outro como tal. (Lacan, SI, p. 225).

No entanto, a relação agressiva imaginária permanece como pano de fundo de todas as relações humanas. A performatividade da fala, que possibilita ao sujeito dizer “Tu és o meu mestre”, promove uma mediação entre os dois sujeitos que antes só poderiam se destruir, mas não elimina totalmente a tensão agressiva subjacente. Dessa forma, para Lacan, o conflito é atenuado por uma troca de registros: o que só existia no imaginário ganha uma consistência simbólica.

Em síntese, o simbólico é aquilo que rompe a relação puramente imaginária e totalmente recíproca entre o eu e o objeto (Lacan, SIV). Uma relação onde o eu é, inicialmente, capturado pela *Gestalt* do outro. Para Lacan, essa captura é mítica, e nela se localizam os movimentos de balança entre amor e ódio. Assim como um animal que, quando vê um outro da mesma espécie, desencadeia comportamentos de agressividade ou de acasalamento, existe uma tensão insolúvel entre a imagem do eu e a do outro. O simbólico, porém, torna possível a mentira e o pacto de reconhecimento, ou seja, torna possível que um sujeito engane ou entre em acordo com outro, o que abre uma fissura na certeza imaginária.

Desse modo, como vimos acima, a inscrição do simbólico não apaga as interferências imaginárias originadas no estágio do espelho. O sujeito estará sempre numa relação de dependência com o eu-ideal (Lacan, SI) que forma a imagem de seu corpo. Por isso mesmo, sua relação com outros sujeitos funda-se sobretudo no seu próprio reflexo, motivo pelo qual Lacan estabelece a intromissão de um eixo imaginário em todas as relações humanas. O psicanalista costuma abreviar a imagem do eu com a letra *a*, uma vez trata-se da abreviação da palavra francesa *autre*. A escolha do termo refere-se à alienação do eu na imagem do outro, motivo pelo qual o eu é um outro<sup>15</sup>. Assim, a realidade humana desenrola-se sobretudo na relação imaginária de *autre a autre*, ou de *autre a autre'*, onde a apóstrofe representa o reflexo do eu na extensão de si projetada no semelhante. Muitas vezes, Lacan representa a relação do eu com seu par especular pela abreviação *a-a'*. Segundo Lacan:

O que a análise nos ensina, por outro lado, é que o eu é uma forma absolutamente fundamental para a constituição dos objetos. Em particular, é sob a forma do outro

---

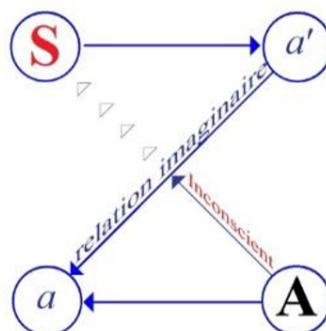
<sup>15</sup> Lembremos da frase de Rimbaud: "Je est un autre" (Eu é um outro).

especular que ele vê aquele que, por razões que são estruturais, chamamos de seu semelhante. Esta forma do outro tem a mais estreita relação com seu eu, ela lhe pode ser superposta, e nós a escrevemos  $a'$ . (Lacan, SII, p. 330).

Desse modo, a percepção do mundo humano será sempre afetada por um componente narcísico, que lança um olhar reificado sobre os objetos de sua percepção a partir do imaginário. Assim como os animais projetam no mundo as *Gestalten* típicas de sua espécie, o olhar humano projeta fixações imaginárias. Consequentemente, a relação dual com o semelhante forma a arena onde circulam as projeções e as identificações do eu, bloqueando e desconhecendo aquilo que fere sua própria imagem (Lacan, SII).

Vemos que o acesso à realidade, portanto, não se relaciona com a evolução ou a síntese do eu. Longe disso, a realidade é construída a partir da inscrição (*Bejahung*) do simbólico, que constitui a relação entre sujeitos e a realidade propriamente humana. A dialética entre o imaginário e o simbólico é o que constitui os dois pólos da intersubjetividade: do pequeno ao grande Outro (Lacan, SII).

Nos seus primeiros seminários, Lacan conceitua o grande Outro como a alteridade absoluta de outro sujeito. Um outro sujeito cuja existência é preciso reconhecer, mas que não posso conhecer na sua totalidade — por isso, um Outro absoluto, uma alteridade radical. Nesse sentido, uma análise procura mitigar o mundo imaginário do paciente, de modo a promover relações propriamente intersubjetivas com o Outro. Nesse sentido, Lacan diz que “não se deve omitir o pressuposto de base, que é o nosso, dos analistas — acreditamos que haja outros sujeitos que não nós, que haja relações autenticamente intersubjetivas” (SII, p. 331). Lacan esquematiza essa relação no famoso esquema L:



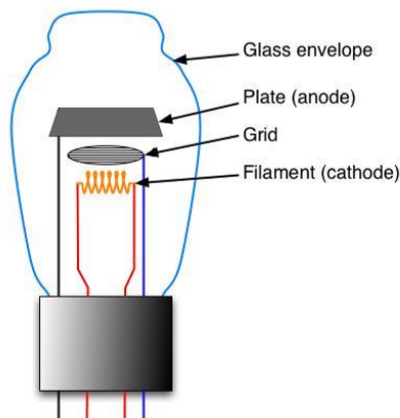


### Figura 8. Esquema L.

Fonte: Lacan, J. (1954-1955). *Le Séminaire, livre II*. Recuperado de: <<http://staferla.free.fr/S2/S2.htm>>.

Vemos, no esquema, que o sujeito ( $S$ ), quando tenta se endereçar ao Outro ( $A$ ), alcança, em um primeiro momento, seu próprio reflexo em  $a'$ . O Outro, por sua vez, busca se endereçar ao sujeito, mas pode alcançar apenas seu eu em  $a$ . Nesse sentido, o eixo imaginário bloqueia a palavra que o Outro tenta endereçar ao sujeito. Isso é representado, no esquema, pela eixo  $A-S$ , onde a linha da fala é cortada pela metade. Do lado do sujeito, a performatividade da fala é prejudicada, pois o imaginário barra o retorno de sua mensagem ( $S-A$ , “Tu és o meu mestre”) sob forma invertida ( $A-S$ , “Eu sou teu escravo”). Dessa forma, o imaginário opera tanto como uma resistência à fala quando à escuta. Ambas são amordaçadas pela imagem do eu e do semelhante ( $a-a'$ ). Como resultado, o imaginário atravanca a emergência e o reconhecimento da verdade.

De modo a tornar mais compreensível esse processo, Lacan também tenta ilustrar o funcionamento do esquema a partir de uma válvula triodo. Vejamos como ela funciona:



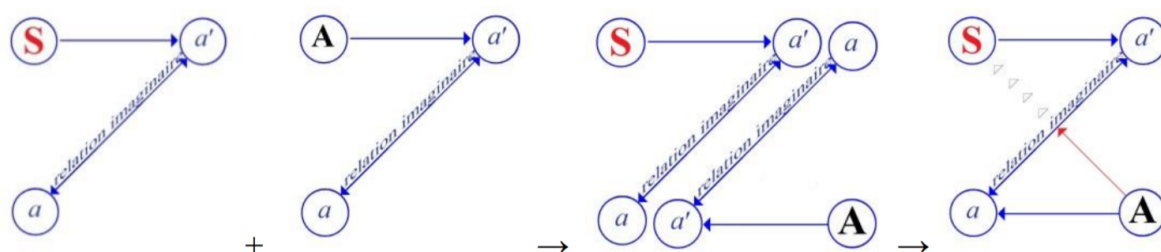
### Figura 9. Esquema da válvula triodo.

Fonte: Lacan, J. (1954-1955). *Le Séminaire, livre II*. Recuperado de: <<http://staferla.free.fr/S2/S2.htm>>.

Observamos que, dentro do invólucro de vidro, existe um cátodo, uma grade de controle (*grid*) e um ânodo. Entre o cátodo e o ânodo, existe uma corrente de elétrons. A função da grade de controle é regular esse fluxo, de forma que a passagem de elétrons não seja integral. Para Lacan, o cátodo e o ânodo representam a relação do sujeito com o Outro, e a grade de controle

retrata os efeitos do imaginário na fala. O que passa pela grade é somente uma fração dos elétrons. Do mesmo modo, a relação do sujeito com o Outro é entrecortada pelo imaginário.

O esquema L serve sobretudo para demonstrar o que acontece numa sessão de psicanálise. No entanto, o leitor atento terá observado que, no esquema, trata-se de dois sujeitos, mas somente um dos eixos imaginários é representado. No esquema L, o imaginário em questão é o do sujeito. O imaginário do Outro (A), que representa o analista, está excluído. Em “A coisa freudiana”, Lacan (1956/1998f) demonstra que o imaginário do analista é retirado da cena, de forma que a situação analítica resulta no esquema L. Vejamos como o esquema é formado:



**Figura 10. Formação do esquema L.**

Fonte: Lacan, J. (1955a). *La chose freudienne*. Recuperado de:

<[http://staferla.free.fr/Lacan/la\\_chose\\_freudienne.htm](http://staferla.free.fr/Lacan/la_chose_freudienne.htm)>.

De acordo com Lacan, “ensinamos que não há na situação analítica apenas dois sujeitos presentes, mas dois sujeitos providos, cada um deles, de dois objetos, que são o eu e o outro, tendo esse outro o índice de um *a* minúsculo inicial” (Lacan, 1956/1998f, p. 431). Nesse sentido, as duas primeiras imagens apresentam o eixo imaginário de cada sujeito. No entanto, através do que Lacan chama de uma “matemática dialética” (Lacan, 1956/1998f, p. 431), restam apenas quatro termos, de modo que o imaginário do analista é excluído da operação. Para Lacan, isso acontece porque o analista intervém na análise se fazendo de “morto”:

Isso quer dizer que o analista intervém concretamente na dialética da análise se fazendo de morto, cadaverizando sua posição, como dizem os chineses, seja por seu silêncio, ali onde ele é o Outro, *Autre* com *A* maiúsculo, seja anulando sua própria resistência, ali onde é o outro, *autre* com *a* minúsculo. Em ambos os casos e sob as respectivas incidências do simbólico e do imaginário, ele presentifica a morte. (Lacan, 1956/1998f, p. 431).

Vemos que, teoricamente, a condição para que uma análise se estabeleça é uma certa neutralidade do analista. Pelo silêncio, o analista pretende dissolver os objetos imaginários do paciente, de modo que ele perceba que fala com um Outro absoluto, diferente de seu reflexo. Posteriormente, quando formalizar o conceito de demanda, Lacan dirá que o silêncio do analista também faz parte da estratégia de não responder à demanda de amor do paciente, que tenta buscar, durante a análise, o que interessa ao analista. Trata-se, portanto, do manejo do amor de transferência. No que se refere ao imaginário, o analista procura retirar o seu eu da cena, de sorte que ele não interfira na sua escuta. Essa retirada, entretanto, nunca é completa, dado que uma eliminação total do eu é impraticável.

Em relação ao paciente, o trabalho da análise busca uma experiência propriamente intersubjetiva. Por esse motivo, seguidamente o fim da análise é concebido como uma dissolução do eu. De acordo com Lacan, "O sujeito, nós dizíamos, começa a análise falando de si sem falar a você, ou falando a você sem falar de si. Quando ele conseguir falar de si a você, a análise estará terminada" (Lacan, 1953/1998, p. 374). Desse modo, a emergência de uma fala verdadeira, reconhecida pelo Outro, é um dispositivo fundamental da clínica lacaniana:

A análise deve visar à passagem de uma fala verdadeira, que junte o sujeito a um outro sujeito do outro lado do muro da linguagem. É a relação derradeira de um sujeito a um Outro verdadeiro, ao Outro que dá resposta que não se espera, que define o ponto terminal da análise. (SII, p. 334).

Conforme vimos acima, o eixo imaginário ( $a-a'$ ) interfere de várias formas na efetividade da fala verdadeira. Por esse motivo, Lacan confere à relação imaginária um estatuto semelhante ao pré-consciente freudiano. Da mesma maneira que o pré-consciente freudiano, o imaginário, para Lacan, distorce o material inconsciente. Uma palavra que o sujeito diz, por exemplo, em um ato falho, pode não retornar ao sujeito graças à resistência do imaginário. Em vista disso, o eu continua sendo a sede da resistência em Lacan.

Vemos, assim, que o sujeito (*Je*) e o eu (*moi*) são descentrados. O sujeito pode dizer muito mais do que a consciência — situada por Lacan no registro imaginário — pode captar. Nesse sentido, o sujeito, graças ao eu, pode permanecer numa relação de desconhecimento em

relação à verdade que emerge de sua fala. Desse modo, a prevalência do imaginário é considerada um índice de sofrimento, na medida que aliena ainda mais o sujeito na miragem de si mesmo.

Embora procure uma experiência de redução do imaginário, Lacan não propõe que o sujeito se “cure” de seu eu. Não se trata de substituir o eu por um sujeito pleno. Longe disso, conforme mencionamos acima, o sujeito nunca se livra do seu eu. Pelo contrário, o sujeito, para Lacan, está mais próximo de uma *pura negatividade* (Safatle, 2006). Isso quer dizer que o sujeito resiste à objetivação<sup>16</sup>, ou seja, nunca será uma totalidade igual a si mesma.

Da mesma forma que o sujeito, o desejo, para Lacan, é conceituado como uma pura negatividade. Desse modo, ainda que o desejo seja articulado na linguagem, ela não é suficiente para representá-lo. Essa leitura busca afastar a psicanálise das estratégias de síntese do eu e de posituação do desejo em um objeto, como o genital. Através dela, Lacan faz uma crítica à noção de libido, utilizada como uma quantidade genérica que buscava aproximar a psicanálise de ciências como a física. De acordo com Lacan:

É num registro de relações totalmente diferente que o campo da experiência freudiana se estabelece. O desejo é uma relação de ser com falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe. (SII, p. 302).

Com base nisso, Lacan busca libertar o desejo de sua fixação em uma imagem. Quando um paciente começa uma análise, seu desejo pode estar fixado em um certo objeto ou em um ideal, o que tem um caráter paralisante. Parte do trabalho analítico é possibilitar um deslocamento do desejo, de modo a mitigar o sofrimento do sujeito. Safatle (2006) indica que a noção de “desejo puro” embasa essa estratégia clínica, de sorte que, para Lacan, um horizonte de subjetivação do desejo como pura negatividade constitui o fim de análise. A subjetivação da falta (ou da falta-a-ser) torna-se, portanto, a abertura de um novo campo de possibilidades para o sujeito, que liberta seu desejo das amarras imaginárias.

Além disso, o imaginário também exerce sua influência na significação da linguagem. Lacan seguidamente se refere ao sentido como uma produção imaginária, que pode barrar a

---

<sup>16</sup> Cf. seção anterior na parte dedicada à filosofia de Heidegger.

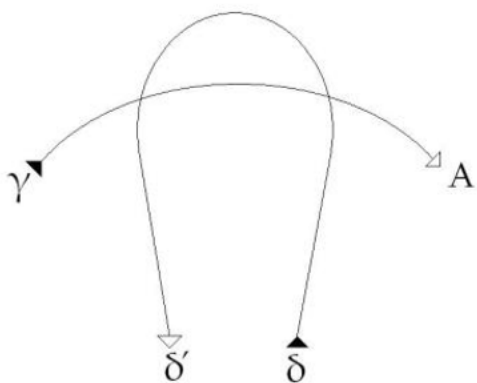
polissemia do significante, onde por vezes a verdade emerge. Vejamos como isso funciona na construção de frases.

Quando digo, por exemplo, a palavra “casa”, um sentido é atribuído a ela. Por outro lado, quando digo “Ela casa”, a palavra “casa” tem um sentido diferente. Nesses casos, vemos que o mesmo significante possui pelo menos dois significados diferentes.

Para Lacan, o que constitui a significação da frase é a noção de ponto de basta. Ela refere-se ao efeito retroativo de ressignificação da sentença após sua conclusão. Desse modo, o ponto de basta constitui dimensão propriamente *a posteriori* do significante. Na frase “Eu aprendo”, por exemplo, “aprendo” tem um sentido de aprendizado. Da mesma forma, se digo “Eu aprendo francês” ou “Eu aprendo em casa”, o sentido de “aprendo” continua mais ou menos o mesmo. Agora, se digo “Eu a prendo em casa numa cela”, a relação de homofonia entre “a prendo” e “aprendo” pode significar tanto a confissão do crime de prender uma mulher (“Eu a prendo”) quanto uma declaração de que fico mais confortável para aprender numa prisão domiciliar.

Esses jogos de palavras constituem uma importante ferramenta de intervenção clínica. O inconsciente se manifesta muitas vezes de forma poética, mas sua polissemia pode ser reduzida a um sentido comum. É como se a letra de “Cálice”, de Chico Buarque, se referisse apenas ao objeto que serve para conter líquidos. Por vezes, o sujeito, a partir do sentido comum, ignora, por exemplo, homofonias como a de “cálice” e “cale-se”. Nesse sentido, o trabalho analítico deve considerar esses efeitos propriamente significantes, que entrecortam palavras e as tornam ambíguas. O analista precisa fazer o possível para não permanecer no registro da significação, onde o sentido das palavras já está consolidado pelo léxico.

Lacan se refere ao registro do sentido como discurso comum, que é oposto aos mecanismos do significante. O discurso comum é comparado com a fala vazia, o que faz eco ao uso objetivo da linguagem. Em contrapartida, a dimensão do significante inclui possibilidades de decomposição, reinterpretação, ressonância e efeitos metafóricos e metonímicos. O psicanalista tenta ilustrar essa diferença a partir do esquema a seguir:



**Figura 11. Esquema do ponto de basta.**

Fonte: Lacan, J. (1957-1958). Le Séminaire, livre V. Recuperado de: <<http://staferla.free.fr/S5/S5.htm>>.

A linha de baixo ( $\delta$ - $\delta'$ ) representa o discurso comum (“Pai, afasta de mim esse cálice”). Ela vai da direita para a esquerda, representando movimento retroativo de significação do ponto de basta. Nessa linha, encontramos um discurso que “representa uma mistura refinada dos ideais comumente aceitos” (SV, p. 19). As palavras são reificadas, portanto, e têm um sentido ordinário. Na linha  $\gamma$ -A, por outro lado, encontramos a linha que representa os efeitos do significante (“Pai, afasta de mim esse cale-se”). Ao mesmo tempo que a frase ganha sua significação retroativamente ( $\delta$ - $\delta'$ ), algo acontece ( $\gamma$ -A) a nível do significante enquanto ela é enunciada, o que vai além da dimensão do sentido comum.

É justamente nesses efeitos que encontramos a riqueza das formações do inconsciente. A verdade, muitas vezes, surge através de uma fala de sentido ambíguo ou quase sem sentido. Lacan (SV) utiliza o termo *pas-de-sens* para nomear esses efeitos. O termo *pas-de-sens*, em francês, é composto da negação *pas* e da palavra *sens*, que se traduz por sentido. Entretanto, não significa o mesmo que sem sentido ou *nonsense*, que costuma se referir a algo não racional. Pelo contrário, *pas*, em francês, também significa “passo”, de modo que o termo pode significar tanto passo-de-sentido como não-sentido. É justamente no jogo entre algo que pode passar a ter um sentido e um sem sentido que, frequentemente, a verdade se manifesta na fala do paciente. O sujeito pode escutá-la como uma abertura para algo novo, ou reduzi-la a um sentido comum. Cabe ao Outro fazer o sentido dar o passo necessário para que o sujeito reconheça ali sua verdade. Isso, é claro, nem sempre funciona. Frequentemente, vemos pacientes cometerem atos

falhos significativos, mas escutá-los como simples “erros de português”. Constatamos aqui, mais uma vez, como o imaginário atua como resistência.

Além disso, encontramos novamente a verdade na dependência da linguagem. As formações do inconsciente só possuem uma significação por fazerem parte de uma língua comum. A particularidade de um chiste, por exemplo, muitas vezes só pode ser compreendida por um Outro que é da mesma “paróquia”, isto é, por alguém que partilha de um sistema significante semelhante ao do sujeito. A linguagem, portanto, é o que possibilita ao Outro reconhecer um ato de fala como uma formação do inconsciente portadora de uma verdade. Dessa forma, o Outro pode devolvê-la ao sujeito, que pode aceitá-la ou recusá-la.

O jogo de palavras costuma produzir uma abertura na certeza imaginária que o sujeito tem sobre si mesmo. Dizer mais do que se quis dizer é um efeito comum durante o trabalho analítico. Esse efeito parte do pressuposto de que uma palavra pode significar uma outra coisa. Em outros termos, que a verdade, muitas vezes, aparece como uma metáfora ou uma metonímia. Lacan conceitua, por exemplo, o sintoma como uma metáfora, ou seja, como algo que remete a um outro sentido, no caso, um significado recalcado. Dessa forma, a análise busca promover uma dialética entre significante e significado, de modo que o sintoma produza um enigma para o sujeito.

Entretanto, existem casos onde uma palavra não remete à outra. Lembremos que, para Lacan, por definição, um significante sempre remete a outro significante. Porém, em seu estudo sobre as psicoses, o psicanalista indica a existência de significantes que não remetem a mais nada. São os neologismos, ou significantes puros, que não enviam a nenhum outro significante. Não são metáforas, portanto, do que resulta que a dialética entre significante e significado não é operativa. Diante disso, como podemos tratar a verdade e a direção do tratamento nas psicoses?

## 9. A *VERWERFUNG* E A INTERSUBJETIVIDADE NAS PSICOSES

Antes de abordarmos as distinções dos processos metafóricos e metonímicos nas neuroses e nas psicoses, vejamos alguns pontos centrais da teoria lacaniana sobre as psicoses. Em seu terceiro seminário, Lacan baseia-se em alguns conceitos trabalhados nos anos anteriores, como a função da fala e a intersubjetividade, para desenvolver uma teoria sobre os mecanismos de desencadeamento das psicoses e sobre a função do delírio na sua estabilização. O ponto de partida é o famoso caso de Daniel Paul Schreber, largamente comentado por Lacan no decorrer do seminário. O psicanalista fundamenta-se sobretudo na análise freudiana do livro “Memórias de um doente dos nervos”, mas também utiliza diversos trechos da pena do próprio Schreber para demonstrar suas teses.

Lacan parte do pressuposto de que as psicoses utilizam um mecanismo de rejeição diverso do recalçamento neurótico. Com base em Freud, Lacan chama esse mecanismo de *Verwerfung*. Nas neuroses, um conteúdo simbólico recalçado reaparece também no mundo dos símbolos. Desse modo, o que é não é aceitável no simbólico reaparece no simbólico, sendo modificado sobretudo através dos mecanismos de condensação e de deslocamento das formações substitutivas. Nas psicoses, por outro lado, “o que é recusado na ordem simbólica ressurgue no real” (Lacan, SIII, p. 22). Nesse sentido, o real em questão se refere ao retorno do conteúdo simbólico como uma alucinação visual ou auditiva.

Uma das cenas que Lacan utiliza para demonstrar esse mecanismo é a alucinação presente na descrição freudiana do caso do “Homem dos Lobos”. A alucinação refere-se a um episódio da infância do paciente, onde ele acreditou ter visto seu dedo mínimo cortado pela metade. Freud analisa essa lembrança desde a impossibilidade de seu paciente em aceitar as representações ligadas ao complexo de castração. Nesse sentido, para Lacan, a representação intolerável da castração foi rejeitada (*verworfen*) e retornou no real, na forma de uma alucinação. De acordo com Freud, diante do complexo de castração, o paciente se ateve à fase anal, e agiu como se a castração não existisse em seu psiquismo.

Já nos é conhecida a atitude inicial do paciente para com o problema da castração. Ele a rejeitou e se ateve ao ponto de vista da união pelo ânus. Ao dizer que a rejeitou, o



significado imediato da expressão é que não quis saber dela, no sentido de que a reprimiu. Com isso não se pronunciava um juízo sobre a sua existência, mas era como se não existisse. (Freud, 1918/2010b, p. 114)

Lacan utiliza especialmente esse trecho da análise freudiana para sublinhar que “o paciente não quis saber nada da coisa, mesmo no sentido do recalcado” (SIII, p. 22). Muito embora o trecho lance alguns debates acerca de sua tradução e interpretação, Lacan situa nesse ponto da análise freudiana o mecanismo fundamental das psicoses. Nesse sentido, no que toca à questão da verdade, existe uma diferença radical entre as neuroses e as psicoses. Nas neuroses, a verdade, ainda que distorcida, retorna de modo apreensível para o sujeito nas formações substitutivas. Nas psicoses, por outro lado, a verdade do que foi rejeitado — ou foracluído — retorna no real. Desse modo, cabe ao psicótico construir um outro modo de contornar a verdade, o que comumente é realizado pela via do delírio.

Entretanto, cabe fazer a ressalva de que nem sempre as psicoses envolvem um “retorno no real” propriamente dito, como acontece nas alucinações. Muitas vezes, as psicoses são caracterizadas por uma profunda certeza imaginária, o que é encontrado frequentemente nas paranoias. Nesse sentido, um conteúdo rejeitado no simbólico pode retornar no imaginário, mas com uma rigidez particular. Vejamos como isso aparece no texto lacaniano.

No caso das neuroses, o recalcado reaparece *in loco*, ali onde foi recalcado, isto é, no meio mesmo dos símbolos, na medida em que o homem se integra a ele e nele participa como agente e como ator. Ele reaparece *in loco* sob uma máscara. O recalcado na psicose, se sabemos ler Freud, reaparece num outro lugar, *in altero*, no imaginário, e aí com efeito sem máscara. (SIII, p. 127)

Constatamos, assim, que a psicose pode se manifestar no real ou no imaginário. Lacan também introduz que o recalcado na psicose reaparece sem máscara, ou seja, não é modificado pelos mecanismos de censura, como acontece na neurose. Sobre o delírio, Lacan destaca que “Ele é legível, mas sem saída” (SIII, p. 127). Consequentemente, podemos concluir que o delírio não é interpretável como um sintoma neurótico, uma vez que parte de um material que não é censurado.

Frequentemente, as alucinações levam o paciente psicótico a produzir um delírio que possui uma discordância profunda com as significações comuns compartilhadas. Com base nisso,

Lacan afirma que existe uma exclusão do Outro enquanto alteridade simbólica nas psicoses. Em suas palavras, “há, na psicose, exclusão do Outro onde o ser se realiza na confissão da fala” (SIII, p. 190). Nesse sentido, as psicoses seguidamente realizam uma suplência do simbólico pelo imaginário, circulando no registro do que anteriormente definimos como uma falsa intersubjetividade.

Nessa perspectiva, o Outro não é excluído como um sujeito de carne e osso, mas na sua função de lugar simbólico onde se realiza o reconhecimento intersubjetivo. Como vimos anteriormente, o sujeito lacaniano é relacional. Em vista disso, a intersubjetividade simbólica é o lugar por onde circula o código que constitui os sujeitos falantes. De acordo com a definição de Lacan, “O Outro é, portanto, o lugar onde se constitui o [eu] que fala como aquele que ouve, o que um diz já sendo a resposta, e o outro decidindo, ao ouvi-lo, se esse um falou ou não” (1956/1998f, p. 432).

Para Lacan, o desencadeamento das psicoses acontece quando o sujeito apela para um significante que está ausente. Conforme o psicanalista, “Essa decomposição do significante se produz em torno de um ponto de apelo constituído pela falta, o desaparecimento, a ausência de um certo significante na medida em que, num momento dado, ele é chamado como tal” (Lacan, SIII, p. 327). Nesse sentido, a falta de um significante leva o sujeito a reconsiderar todo o sistema do significante. O psicótico precisa reorganizar seu mundo simbólico de modo a contornar a ausência com que se confrontou. Conseqüentemente, sua relação com o Outro fica limitada, e sua intersubjetividade se restringe à relação especular, uma vez que, dessa forma, sua construção delirante é protegida dos apelos do Outro.

Mas como um delírio é produzido? A noção de ponto de basta cumpre um papel importante na análise de sua construção. Como vimos anteriormente, o ponto de basta é o que confere uma significação à frase quando ela é concluída. Nesse sentido, a relação entre os significantes produz uma significação somente *a posteriori*. Segundo Lacan, uma das funções do delírio é justamente produzir costuras entre significante e significado, o que promove uma estabilização da psicose. Desse modo, o ponto de basta age produzindo costuras em uma malha significante que se rompeu.

O ponto de basta também atua nas criações de significação das neuroses. Em vista disso, Lacan questiona quantos pontos de basta são necessários para produzir um sujeito “normal”.

Eu não sei o total, mas não é impossível que se chegue a determinar o número mínimo de pontos de ligação fundamentais entre o significante e o significado necessários para que um ser humano seja dito normal e que, quando eles não estão estabelecidos, ou afrouxam, produzem o psicótico. (Lacan, SIII, p. 312)

Vemos, assim, que a diferença entre as neuroses e as psicoses pode ser conceituada como uma falha no estabelecimento de certas ligações significantes fundamentais. A partir do mecanismo da *Verwerfung*, Lacan propõe que certos pontos de apoio significantes estão excluídos nos sujeitos psicóticos. Desse modo, é possível que um sujeito se sustente, até certo ponto, sem algumas das significações produzidas pelos pontos de apoio. Contudo, na ocasião que for convocado a assumi-las, ocorre o desencadeamento da psicose. Vejamos a comparação feita por Lacan entre esses pontos de apoio e um tamborete (ou banquinho).

Nem todos os tamboretos tem quatro pés. Há os que ficam em pé com três. Contudo, não há como pensar que venha faltar mais um só senão a coisa vai mal. Pois bem, saibam que os pontos de apoio significantes que sustentam o mundinho dos homenzinhos solitários da multidão moderna são em número muito reduzido. É possível que de saída não haja no tamborete pés suficientes, mas que ele fique firme assim mesmo até certo momento, quando o sujeito, numa certa encruzilhada de sua história biográfica, é confrontado com esse defeito que existe desde sempre. (Lacan, SIII, p. 237)

Com base nisso, podemos analisar o desencadeamento psicótico de Schreber desde o ponto em que ele confrontou precisamente um dos pés que faltavam em seu tamborete. Nessa perspectiva, Schreber deparou-se com a impossibilidade da paternidade, o que o levou à construção de um delírio com diversos elementos relativos aos temas da filiação e da reprodução. Lembremos que, conforme Lacan, a procriação, assim como a sexualidade em geral, está sujeita à organização do significante. Desse modo, a apropriação da sexualidade pelo ser humano não é uma simples constatação da natureza, de sorte que tanto a diferença sexual como o intercâmbio erótico é regulado pelo significante. Como resultado, existe a possibilidade de um sujeito não

inscrever — no sentido da afirmação (*Bejahung*) — os significantes que giram em torno dessa temática. Baseado nisso, Lacan afirma que Schreber não inscreveu os significantes referentes à função *ser pai*.

O presidente Schreber está faltando, segundo o que se sabe, deste significante fundamental que se chama *ser pai*. Por isso é preciso que ele cometa um erro, que ele se embrulhe, até pensar estar ele próprio prenhe como uma mulher. Foi preciso que ele próprio se imaginasse mulher, e realizar numa gravidez a segunda parte do caminho necessário para que, adicionando-se um ao outro, a função *ser pai* seja realizada. (Lacan, SIII, p. 339)

A partir disso, Lacan afirma que a relação intersubjetiva entre o sujeito e o Outro atravessa certas vias comuns de significação. Para demonstrar seu argumento, Lacan compara essas significações com pequenas estradas que levam a grandes estradas. O exemplo parte de uma certa homofonia entre grande Outro (*grand Autre*) e estrada principal (*grand-route*). Nesse sentido, a estrada principal leva para um campo compartilhado de significações entre os sujeitos. Vejamos como Lacan define a estrada principal.

A estrada principal é assim um exemplo particularmente sensível do que lhes digo quando falo da função do significante enquanto ele polariza, engancha, agrupa em feixe as significações. Há uma verdadeira antinomia entre a função do significante e a indução que ela exerce no agrupamento das significações. O significante é polarizante. É o significante que cria o campo das significações. (Lacan, SIII, p. 337)

No caso de Schreber, uma de suas estradas principais está ausente. Trata-se precisamente da via da paternidade, que organiza, de modo geral, as relações entre homens e mulheres. Para Lacan, diante da ausência dos pontos de apoio significantes que giram em torno da paternidade, Schreber precisa resolver o buraco que existe entre copular e engravidar uma mulher. Dessa forma, seu delírio gira em torno dessa temática, de modo que produz as estradas auxiliares necessárias para contornar os significantes que foram *verworfen*.

Ademais, com base nessa análise, Lacan também afirma que o que falta para Schreber é o significante do Nome-do-Pai. Em geral, Lacan define o Nome-do-Pai como um significante que introduz o sujeito em uma lei simbólica compartilhada. Nesse sentido, o Nome-do-Pai cumpre o papel de suporte da função simbólica.

No seu seminário sobre as formações do inconsciente, Lacan irá propor que a inscrição do Nome-do-Pai acontece na travessia do complexo de Édipo. Nessa perspectiva, ao longo das primeiras simbolizações do sujeito, ele permanece *assujeitado* a uma lei do capricho, geralmente encarnada na mãe. Em seguida, o significante do Nome-do-Pai entra na relação entre a mãe e a criança para a inserir o sujeito em uma lei que transcenda a mãe. Como resultado, o sujeito passa de uma lei do capricho, personificada em um único sujeito, para uma lei simbólica social. De acordo com Lacan:

Com efeito, o que autoriza o texto da lei se basta por estar, ele mesmo, no nível do significante. Trata-se do que chamo de Nome-do-Pai, isto é, o pai simbólico. Esse é um termo que subsiste no nível do significante, que, no Outro como sede da lei, representa o Outro. É o significante que dá esteio à lei, que promulga a lei. Esse é o Outro do Outro. (Lacan, SV, p. 152)

Vemos, assim, que o Nome-do-Pai legitima o funcionamento autônomo da lei simbólica. Para Lacan, as psicoses carecem justamente desse significante, de sorte que o delírio cumpre a função de contornar sua falta, como acontece no caso de Schreber. Desse modo, diante da falta de uma lei simbólica que regulasse as relações de paternidade e de procriação, Schreber tece uma espécie de paródia da lei através da “língua fundamental”.

Além disso, a função do Nome-do-Pai também se relaciona com a performatividade da fala. Segundo Lacan, “Entre as palavras, é preciso haver uma que funde a fala como ato no sujeito” (SV, p. 151). Nesse sentido, o Nome-do-Pai entra como a condição de possibilidade para que um acordo através fala seja efetivado. Na verdadeira relação intersubjetiva, portanto, cada sujeito está envolto por uma lei que transcende a ambos.

Nessa perspectiva, a ausência do Nome-do-Pai nas psicoses levanta algumas questões acerca do modelo de análise com que trabalhamos até agora. Como vimos na seção anterior, Lacan conceitua o progresso de uma análise em torno da dissolução do imaginário, o que permite que a performatividade da fala opere sem entraves. Se considerarmos que, nas psicoses, algo impede que a fala opere como ato, algo diferente deve acontecer durante uma análise.

Previamente, mencionamos que, nas psicoses, o Outro como sede da fala está excluído. A partir disso, podemos afirmar que a fala de um psicótico circula por uma falsa intersubjetividade.

Constatamos, assim, que, diversamente das neuroses, as psicoses podem prescindir do reconhecimento intersubjetivo. A certeza em relação ao delírio é tão profunda que o sujeito não precisa da confirmação do Outro.

Nessa perspectiva, as psicoses constituem um verdadeiro delírio de autonomia. Para Lacan, o delírio de autonomia se refere a sujeitos que acreditam fundar a si mesmos. Eles imaginam que tudo o que pensam e são é fruto de sua própria criação. Segundo Lacan, essa ilusão de autonomia é constitutiva, uma vez que faz parte da organização imaginária do eu, que tende a negar sua dependência tanto da imagem do outro quando do reconhecimento intersubjetivo. Diante disso, ainda que em menor grau que nas psicoses, podemos afirmar que uma certa ilusão de autonomia também faz parte das neuroses.

Entretanto, nas psicoses, o delírio de autonomia é radical. A construção delirante do sujeito não depende do reconhecimento do Outro, de modo que se sustenta dentro do registro imaginário. Por esse motivo, a função do analista muitas vezes é a de uma testemunha, o que costumamos chamar de secretário do alienado. Através de sua escuta, o analista é o suporte de um delírio que, no entanto, não precisa de sua confirmação para ser verdadeiro para o sujeito.

Desse modo, a escuta analítica das psicoses busca promover costuras entre significante e significado, ao mesmo tempo que não contesta a validade do delírio. De certa forma, o psicanalista oferece um reconhecimento de outra ordem, dado que, ao mesmo tempo que não confirma o delírio, também não o desmonta, o que possibilita que o sujeito fale livremente. Nesse sentido, não é indiferente que o psicótico fale ou não com alguém, uma vez que um espaço preservado de escuta permite que seu delírio seja socializado. Não podemos esquecer que Schreber escreveu um livro sobre seu delírio, pois desejava que seus argumentos fossem de algum modo mediados pelo Outro. Dessa forma, ainda que Lacan proponha que o Outro como sede da fala está excluído nas psicoses, muitos pacientes psicóticos conseguem produzir uma certa alteridade simbólica, muito embora ela seja frágil.

Vemos, desse modo, que a verdade nas psicoses não segue o mesmo princípio relacional que as neuroses. O sujeito psicótico acredita que seu delírio é verdadeiro, ainda que seu conteúdo não seja reconhecido pelo Outro como tal. Nesse sentido, não cabe ao analista interpretar o delírio ou promover uma abertura na certeza imaginária do sujeito. Longe disso, a direção do

tratamento nas psicoses — pelo menos nas paranoias, como no caso de Schreber — é antes uma estabilização do delírio, ainda que o imaginário do sujeito permaneça muitas vezes enrijecido. A seguir, veremos como a estrutura do delírio se organiza a nível da linguagem e como, no que se refere à verdade, a psicose estabelece formações linguísticas diversas da metáfora e da metonímia.

## 10. A METÁFORA E A METONÍMIA NAS NEUROSES E NAS PSICOSES

Ao longo do seminário sobre as psicoses, mais especificamente no segundo semestre, Lacan formaliza propriamente a função do significante na teoria psicanalítica. Até então, a relação entre significante e significado estava presente, mas ainda não havia sido objeto de um comentário detalhado. Como já mencionamos anteriormente, a primazia do significante sobre o significado é um dos pontos nodais do projeto lacaniano de retorno a Freud. Apoiado no significante, Lacan também introduz os conceitos de metáfora e de metonímia, cruciais para a análise das neuroses e das psicoses.

Lacan baseia-se sobretudo no estudo do linguista Roman Jakobson chamado “Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia”. Nesse estudo, Jakobson propõe que a linguagem divide-se em pelo menos dois aspectos: a combinação e a seleção. Vejamos sua definição:

*Combinação.* Todo signo é composto de signos constituintes e/ou aparece em combinação com outros signos. Isso significa que qualquer unidade lingüística serve, ao mesmo tempo, de contexto para unidades mais simples e/ou encontra seu próprio contexto em uma unidade lingüística mais complexa. Segue-se daí que todo agrupamento efetivo de unidades lingüísticas liga-as numa unidade superior: combinação e contextura são as duas faces de uma mesma operação.

*Seleção.* Uma seleção entre termos alternativos implica a possibilidade de substituir um pelo outro, equivalente ao primeiro num aspecto e diferente em outro. De fato, seleção e substituição são as duas faces de uma mesma operação. (Jakobson, 2012, p. 49)

Com base nessa divisão, Jakobson propõe que certos distúrbios da linguagem, como as afasias, podem ser analisados a partir da insuficiência funcional de um dos aspectos da linguagem. Sugere, assim, que as afasias sejam divididas em dois tipos: o distúrbio da similaridade e o da contiguidade.

O distúrbio da similaridade refere-se ao aspecto lingüístico da seleção. Para Jakobson, os afásicos dessa categoria apresentam dificuldades no eixo de seleção e substituição da linguagem. Desse modo, têm problemas para selecionar termos para definir um objeto, ou para substituir um



termo por outro similar. Em um exemplo clínico, pede-se que um paciente afásico nomeie o objeto que está na sua frente. Um lápis é exibido, mas o paciente não consegue nomeá-lo. No entanto, consegue dizer “para escrever”. Vemos que, quando se pede que o paciente selecione um termo do léxico para descrever o objeto, ele consegue apenas oferecer uma ação na qual o objeto é utilizado. Nesse sentido, pode dizer um contexto, ou seja, é capaz de utilizar o aspecto linguístico da contiguidade, mas não pode realizar uma seleção. De forma semelhante, o paciente, a partir do lápis, teria problemas em selecionar termos similares, como “caneta” ou “lapiseira”. Em um caso extremo, um paciente, que era incapaz de selecionar da palavra “preto” para designar uma cor, descrevia o que via com a frase “aquilo que se faz para um morto”, ou, simplesmente, “morto”. Na falta de uma designação para a cor preta, o paciente exprimia o contexto de um funeral.

O distúrbio da contiguidade, por outro lado, diz respeito ao aspecto linguístico da combinação. Os afásicos dessa categoria apresentam dificuldades no eixo de combinação e contexto. Sua capacidade de construir proposições, ou de combinar unidades linguísticas mais simples em mais complexas, fica prejudicada. Em casos graves, frases inteiras são reduzidas a uma só palavra, ou o paciente consegue utilizar apenas frases estereotipadas. Jakobson cita exemplos de pacientes que conseguem dizer as palavras “Casadura” e “Ilhabela”, mas são incapazes de dizer ou entender “casca” e “dura” ou “ilha” e “bela”. Nesse sentido, não conseguem decompor a palavra, pois são impedidos de delimitar as unidades linguísticas que as compõem. Vemos, dessa forma, que a relação entre prefixos e sufixos na formação de palavras derivadas está ausente ou é precária no distúrbio da contiguidade. Do mesmo modo, o uso de conjunções e de preposições na formação de frases é prejudicado.

Para Jakobson, todas as afasias apresentam alguma deterioração, mais ou menos grave, da faculdade de seleção e substituição, ou da faculdade de combinação e contexto. A relação de similaridade é suprimida no primeiro tipo, e a de contiguidade no segundo. Como resultado, a metáfora é incompatível com o distúrbio da similaridade, e a metonímia, com o distúrbio da contiguidade.

Baseado nisso, Jakobson sublinha que o desenvolvimento de um discurso pode ocorrer por duas linhas semânticas diferentes: um tema pode levar a outro, seja por similaridade, seja por

contiguidade. A primeira segue o pólo metafórico, e a segunda, o metonímico. De acordo com Jakobson, no comportamento verbal normal, a preferência por um dos estilos envolve uma série de elementos, como modelos culturais, personalidade, estilo verbal, etc.

Em um experimento, essa preferência fica evidente. Crianças são colocadas diante de um nome e pede-se que digam as primeiras reações verbais que lhes ocorrerem. Ao estímulo “choupana”, uma das respostas foi “palha” e a outra foi “cabana”. Na primeira, a preferência foi pelo eixo da contiguidade. Diante de “choupana”, a metonímia “palha” foi selecionada. Na segunda, a escolha foi pelo eixo da similaridade, e o sinônimo “cabana” foi escolhido. Outro exemplo no eixo da similaridade pode ser o antônimo “palácio”, ou, ainda, a metáfora “toca”.

Jakobson destaca que a preferência pelos pólos metafóricos ou metonímicos também pode ser encontrada na literatura e em outras áreas. Segundo o linguista, o primado da metáfora faz parte das escolas romântica e simbolista da poesia. Podemos encontrar nos versos de Alphonse de Guimaraens, representante do simbolismo na poesia brasileira, um exemplo de metáfora. Em “Soneto”, o poeta escreve “Que saudades de amor na aurora do teu rosto!”. Vemos que “aurora” tem um caráter metafórico, uma vez que abre diversos sentidos e convida o leitor a transitar pelo eixo das similaridades, trilhando os diversos sentidos de “aurora”.

A metonímia, por outro lado, predomina na corrente literária realista. O realismo é caracterizado por uma certa concretude, dado que os objetos e as cenas são antes descritos em cada detalhe em vez de nomeados como uma totalidade. O que predomina, portanto, é a contiguidade, e a seleção fica em segundo plano. Sobre o romance de estilo realista, Jakobson diz:

Seguindo as linhas das relações de contiguidade, o autor realiza digressões metonímicas, indo da intriga à atmosfera e das personagens ao quadro espaço-temporal. Mostra-se ávido de pormenores sinédóquicos. Na cena do suicídio de Anna Kariênina, a atenção artística de Tolstói se concentra na bolsa da heroína; e em *Guerra e paz*, as sinédoques “buço no lábio superior” e “ombros nus” são utilizadas pelo mesmo escritor para designar as personagens femininas às quais esses traços pertencem. (Jakobson, 2012, p. 72)

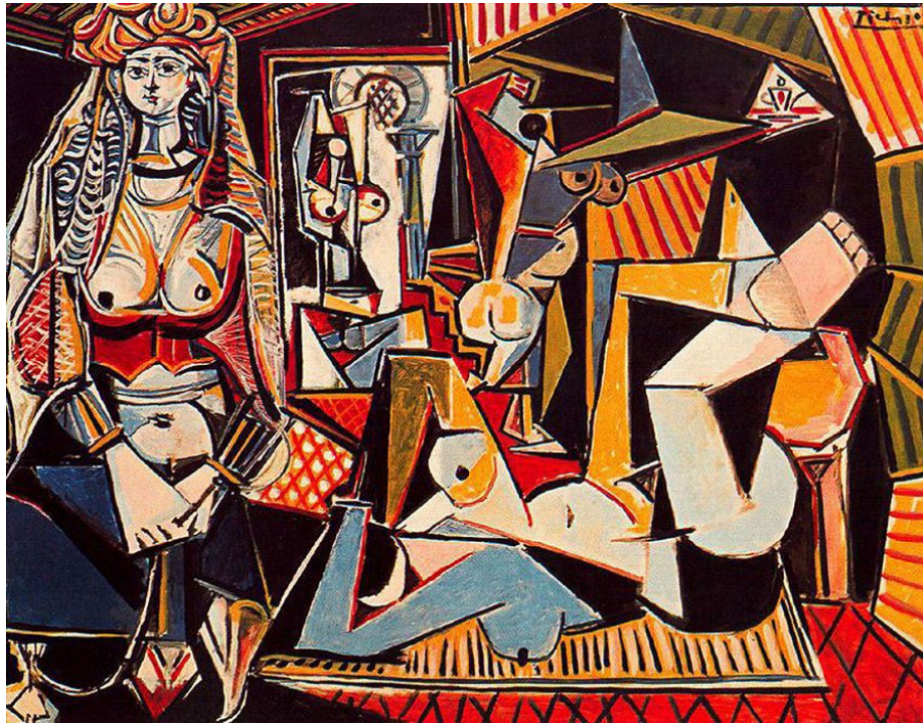
Também podemos encontrar procedimentos semelhantes na pintura. Jakobson considera que o surrealismo emprega uma concepção visivelmente metafórica. Os quadros de Salvador Dalí são um exemplo desse funcionamento. Vejamos o quadro “Cisnes refletindo elefantes”.



**Figura 12. “Cisnes refletindo elefantes”, de Salvador Dalí.**

Observamos, no centro do quadro, como as imagens dos cisnes confundem-se com as dos elefantes. Da mesma forma, podemos constatar, nas árvores e nas montanhas, formas que lembram seres humanos. Nesse sentido, as imagens operam como metáforas, pois concentram similaridades no seu traço que podem enviar a outras imagens.

Por outro lado, no cubismo prevalece o uso da metonímia. Nos quadros de Pablo Picasso, os objetos são representados por uma série de sinédoques (a parte pelo todo e vice versa). Vejamos o quadro “Mulheres de Argel”:



**Figura 13. “Mulheres de Argel”, de Pablo Picasso.**

Vemos, do lado esquerdo, a figura praticamente total de uma mulher. No restante do quadro, contudo, encontramos uma série de partes de corpos que remetem a mulheres. Desse modo, o uso da metonímia sobressai, de modo que uma parte representa o todo, e o aspecto da contigüidade é predominante.

Com base nessas diferenças, Jakobson propõe que os procedimentos metafórico e metonímico estão presentes em diversos campos onde existe simbolismo. O linguista seleciona a psicanálise como um de seus exemplos. A partir de Freud, propõe que a metáfora e a metonímia podem explicar os processos de formação dos sonhos.

A competição entre os dois procedimentos, metonímico e metafórico, se torna manifesta em todo processo simbólico, quer seja subjetivo, quer social. Eis por que numa investigação da estrutura dos sonhos, a questão decisiva é saber se os símbolos e as seqüências temporais usadas se baseiam na contigüidade ("transferência" metonímica e "condensação" sinedóquica de Freud) ou na similaridade ("identificação" e "simbolismo" freudianos). (Jakobson, 2012, p. 76)

A partir do argumento de Jakobson, Lacan incorpora os conceitos de metáfora e de metonímia na sua estratégia de releitura do inconsciente freudiano. Segundo Lacan, “De forma geral, o que Freud chama a condensação é o que se chama em retórica a metáfora, e o que ele chama o deslocamento é a metonímia” (SIII, p. 258). Desse modo, torna-se possível analisar as formações do inconsciente como procedimentos linguísticos, aproximando-os da função da fala e do campo da linguagem.

Da mesma forma que as pinturas de Dalí e de Picasso, o processo de figuração do sonho produz metáforas e metonímias. Diversamente da pintura, porém, sua função no sonho é distorcer a verdade de modo que ela seja tolerável. De forma semelhante, o sintoma neurótico pode ser analisado como uma metáfora. Uma conversão histérica, por exemplo, conserva no corpo uma significação velada. Lembremos que, para Freud, um dos significados das tosses de Dora era a felação. Freud operava, então, de acordo com o aspecto linguístico da similaridade, pois buscava um nexos entre a tosse e a satisfação sexual oral. Os fetiches, por outro lado, podem ser analisados como metonímias. O desejo sexual por um sapato pode envolver a metonímia (ou a sinédoque, mais especificamente) de uma mulher, em um procedimento análogo ao que Jakobson menciona quando cita que Tolstói descreve, em “Guerra e paz”, as mulheres através da expressão “ombros nus”.

Para Lacan, a metáfora situa-se na dimensão sincrônica da linguagem. Em suas palavras, “em todo ato de linguagem, embora a dimensão diacrônica seja essencial, há também uma sincronia implicada, evocada, pela possibilidade permanente de substituição que é inerente a cada um dos termos do significante” (SV, p. 34). Nesse sentido, além da dimensão diacrônica, que se refere à evolução dos signos no tempo, existe uma dimensão sincrônica que permite a substituição de um termo por outro. Essas operações de substituição são precisamente as metáforas.

Analisemos como a dimensão sincrônica da metáfora se relaciona com a diacronia. Na expressão de uma frase, por exemplo, a diacronia refere-se a linearidade do discurso, onde cada termo ganha seu sentido na relação com os outros. Com base em Jakobson, Lacan sublinha que Saussure analisou muito bem o caráter linear da linguagem, onde os elementos são concatenados, porém, Saussure não pesou a dimensão de concorrência entre os termos, ou seja, o eixo de

seleção e substituição da linguagem, que oferece a possibilidade de um termo ser substituído por outro similar. A metáfora encontra-se justamente nessa operação.

Por exemplo, no verso de Alphonsus de Guimaraens, onde o poeta diz “Que saudades de amor na aurora do teu rosto!”, poderíamos substituir “aurora” por outro termo. A partir da dimensão sincrônica da linguagem, é possível escolher uma palavra similar, como “alvorada”, ou, ainda, “juventude”. A frase “Que saudades de amor na juventude do teu rosto!”, no entanto, perde um pouco de sua dimensão metafórica.

A metonímia, por outro lado, é situada na dimensão diacrônica da linguagem. A partir de Jakobson, Lacan vincula a metonímia ao aspecto linguístico da combinação. Desse modo, um significante ganha seu sentido na relação com os outros, de modo que é a combinação das palavras na linearidade do discurso que produz o sentido de uma frase. Com base nisso, Lacan dirá, seguidamente, que a metonímia é a condição da metáfora. Em suas palavras, “a metonímia está no ponto de partida, e é ela que torna possível a metáfora” (SIII, p. 266). Em outros termos, só pode existir metáfora porque existe combinação. Em uma frase como “Que saudades de amor na aurora do teu rosto!”, a palavra “aurora” só tem valor metafórico porque combinada com os outros significantes. Já em “A aurora precede o nascer do sol”, não temos uma metáfora no sentido poético.

Embora Jakobson diferencie a metonímia do aspecto de combinação da linguagem, sendo a primeira um caso particular do segundo, Lacan parece muitas vezes utilizar o termo metonímia como um equivalente do eixo de combinação e contexto da linguagem. Além disso, a metonímia é utilizada para descrever o deslocamento e a parcialidade do desejo em geral, motivo pelo qual Lacan fala em uma metonímia do desejo. Vemos, assim, que a metonímia, para Lacan, é um conceito amplo utilizado de várias formas. Nesse sentido, pouco a pouco, Lacan se afasta de Jakobson e apropria-se dos conceitos de metáfora e de metonímia para formalizar as operações do inconsciente.

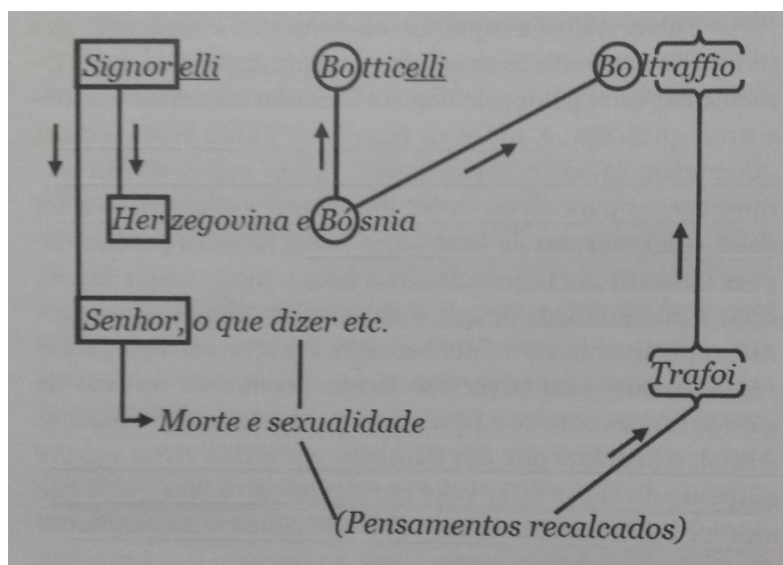
Nessa perspectiva, propomos que a metáfora e a metonímia são operadores fundamentais para a noção de verdade na psicanálise. Durante uma análise, a dialética do significante e do significado promove uma abertura para a verdade das formações do inconsciente, cujo velamento é produzido sobretudo por meio de processos metafóricos e metonímicos. Podemos tocar na

dimensão clínica desse mecanismo a partir de Freud e de seu do esquecimento do nome *Signorelli*.

Em uma conversa, Freud busca o nome do pintor, mas outros nomes se impõem. Tenta encontrar *Signorelli*, mas apenas *Botticelli* e *Boltraffio* lhe ocorrem, o que ele logo reconhece como um erro. Em sua autoanálise, Freud atribui o esquecimento a uma conversa anterior sobre os costumes dos turcos na Bósnia e na Herzegovina. Esse povo costumava depositar grande confiança na medicina ao mesmo tempo que se resignava ao destino das enfermidades. De acordo com Freud, quando é preciso lhes anunciar que nada mais pode se fazer por um paciente, eles respondem “*Senhor*, o que dizer? Sei que se ele pudesse ser salvo, o senhor o salvaria!” (Freud, 1904/2018b, p. 31). Freud encontra no “Senhor” do início da frase o *Herr* alemão, que também vincula-se ao *Signor* italiano, ambos termos referentes ao pronome de tratamento. Graças a essa coincidência linguística, *Signor*, pela ligação com o *Herr*, fica vinculado ao tema da morte, ao mesmo tempo que se associa com o *Her* de Herzegovina. Além disso, a morte está associada com as pinturas de *Signorelli*. Seus grandiosos afrescos na catedral de Orvieto representam as “coisas últimas”, como a morte, o juízo final, o inferno e o paraíso.

As associações também encontram o tema da sexualidade, pois Freud se recorda que os turcos valorizam o gozo sexual acima de tudo. A lembrança o remete para uma frase que um paciente disse a seu colega: “O *senhor* sabe como é, se *isso* não funciona mais, a vida não tem valor” (Freud, 1904/2018b, p. 31). Reencontramos, mais uma vez, o *Herr*, que agora também se conecta com a sexualidade. Freud tenta reprimir essa lembrança, dado que ainda estava sob efeito de uma notícia que havia recebido algumas semanas antes numa breve estadia em *Trafoi*. Um paciente que outrora havia lhe dado muito trabalho tinha cometido suicídio devido a um distúrbio sexual incurável.

Observamos, desse modo, que uma série de associações inconscientes levam ao esquecimento. Os nomes que Freud lembra não são fruto do acaso, pois relacionam-se com lembranças inconscientes reprimidas. Vejamos como Freud esquematiza o processo:



**Figura 14. Esquema do esquecimento do nome Signorelli.**

Fonte: Freud, S. (1990). Projeto para uma Psicologia Científica. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Vol.1. Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1895).

Constatamos que a primeira parte (*Signor*) do nome de *Signorelli* relaciona-se com Herzegovina e com as frases do povo turco iniciadas com “Senhor” (em alemão, *Herr*) que Freud havia escutado, o que leva aos temas da morte e da sexualidade. *Botticelli*, por sua vez, conserva a segunda parte (*elli*) do nome *Signorelli* e associa-se com Bósnia, o que remete a *Boltraffio*, composto do prefixo “Bo” e de Trafoi, localidade onde Freud soubera da morte de seu paciente. Vemos, assim, que as formações do inconsciente não se restringem ao nível da palavra, dado que também operam no nível dos fonemas.

Com base no esquecimento de Freud, Lacan analisa a substituição da primeira parte do nome *Signorelli* como um procedimento metafórico. Lembremos que, para Lacan, o mecanismo da metáfora é a substituição de um significante por outro significante. Nesse sentido, *Signor* pode ser considerado um significante, mesmo que seja parte de um nome. Quando Freud tenta evocá-lo, uma série de outros significantes se impõem no seu lugar. Vejamos como Lacan esquematiza a operação:



$$\frac{S(?)}{S' (\text{SIGNOR})} \cdot \frac{S' (\text{SIGNOR})}{s' (\text{Herr})}$$

**Figura 15. Esquema da substituição do significante “Signor”.**

Fonte: Lacan, J. (1957-1958). *Le Séminaire, livre V*. Recuperado de: <<http://staferla.free.fr/S5/S5.htm>>.

No esquema, o S(?) refere-se aos significantes que entraram no lugar de *Signor*. Em S', temos o significante *Signor* em dois lugares diferentes. Do lado esquerdo, ele está abaixo da barra, pois está sendo substituído por S(?); do lado direito, ele está acima da barra, dado que atua como o significante do significado (s'), que remete a *Herr* e a todas as associações inconscientes. Vemos que o significante *Signor* está riscado em ambas as posições. Isso indica que, no momento que outro significante substitui *Signor*, como em *Botticelli* e *Boltraffio*, seu significado fica, de alguma forma, associado com *Herr*. Essa operação é semelhante à simplificação na multiplicação de frações, onde pode haver exclusão do numerador de um termo e do denominador de outro quando eles são iguais.

Lacan considera que os significantes substitutos são responsáveis pela produção de um novo sentido. Como Freud demonstra em sua autoanálise, o esquecimento de *Signorelli* cria novas significações, ainda que seja necessário um trabalho analítico para revelá-las. Para Lacan, existe um *x* no significado de *Signor*, e, por esse motivo, Freud não pôde evocá-lo. No entanto, quando tenta lembrar de seu nome, novos significados são produzidos. Vejamos o esquema a seguir:

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left( \frac{1}{s'} \right)$$

**Figura 16. Esquema da metáfora.**

Fonte: Lacan, J. (1957-1958). *Le Séminaire, livre V*. Recuperado de: <<http://staferla.free.fr/S5/S5.htm>>.

Assim como no esquema anterior, temos o S representando os significantes substitutos que entram no lugar de S'. No lugar do significado, porém, temos um x. Na direita, depois da seta, vemos que o resultado da operação é a produção de um novo significado em s', o que é representado, no esquema, pela sua colocação entre parênteses abaixo da barra. Esse novo significado remete a S, o significante substituto. Desse modo, no lapso, existe uma criação de sentido por meio dos significantes derivados, resultando numa criação metafórica que, ao mesmo tempo que remete ao x do significado recalcado, produz uma nova significação.

Um procedimento semelhante acontece no chiste *Famillionário*. Uma certa metáfora — ou condensação — acontece entre as palavras familiar e milionário. No entanto, *Famillionário* oferece uma produção de sentido muito maior do que se Hirsch-Hyacinth, no romance de Heine, tivesse dito algo como “Rothschild me tratou como um semelhante, de modo bem *familiar*, isto é, até onde um milionário é capaz de fazê-lo” (Freud, 1905/2017, p. 28). Vemos que um certo efeito de surpresa, presente tanto no esquecimento *Signorelli* quanto no chiste *Famillionário*, produz no Outro o espanto ou o riso, que em seguida leva para a procura de uma significação.

Observamos, assim, que é possível trilhar o caminho da verdade no processo metafórico de substituição significante. Um significante leva a outro e, desse modo, torna-se possível promover uma dialética entre significante e significado. O *pas-de-sens*<sup>17</sup> do chiste e o engano do lapso apontam para uma verdade que pode ser reconhecida pelo sujeito.

Em última instância, as associações levam ao que Freud chamou de umbigo do sonho, um ponto inapreensível em que novas conexões não são possíveis. Para Lacan, o umbigo do sonho aponta para “o ponto de surgimento da relação do sujeito com o simbólico” (SII, p. 147). Por esse motivo, o umbigo do sonho está associado com o surgimento do ser pela linguagem, conforme Lacan propõe ao dizer que “O que denomino ser é esta palavra derradeira, que não nos é certamente acessível na posição científica, mas cuja direção nos é indicada nos fenômenos de nossa experiência” (SII, p. 147).

A partir disso, retornemos agora para o tema das psicoses. Os procedimentos metafóricos que descrevemos servem sobretudo para a análise das neuroses. Segundo Lacan, nas psicoses, existe a possibilidade de um significante não enviar a nenhum outro. Por esse motivo, Lacan

---

<sup>17</sup> Cf. a definição de *pas-de-sens* na seção “O imaginário, a resistência e o desconhecimento”.

chega até mesmo a afirmar que, na leitura de textos psicóticos, não encontrou nada que fosse uma metáfora. Em suas palavras, “Algo me surpreendeu — mesmo quando as frases podem ter um sentido, nunca se encontra nada que se pareça a uma metáfora” (SIII, p. 254).

Entretanto, isso não indica que os psicóticos façam parte do grupo de afásicos que Jakobson classificou dentro dos distúrbios de similaridade. Longe disso, eles podem se servir muito bem do eixo de seleção e substituição da linguagem. Contudo, seu discurso abarca certas formações linguísticas muito rígidas, que não remetem a outras significações. Lacan chama essas formações de neologismos.

Nas psicoses, os neologismos são as discordâncias com a linguagem comum. Eles se referem à criação de novas palavras que, no entanto, não enviam a outras significações. Segundo Lacan, “No nível do significante, em seu caráter material, o delírio se distingue precisamente por esta forma especial de discordância com a linguagem comum que se chama um neologismo” (SIII, p. 44).

Com base nisso, Lacan cita o exemplo de uma paciente paranoica que cria o neologismo *galopiner*. Apesar da semelhança com a palavra francesa *galopin*, que pode ser traduzida por “garoto de recados”, o termo não envia a essa significação. Além disso, *galopin* costuma ser empregado somente no masculino, de modo que *galopiner* pode ser considerada um derivado de *galopine*, que altera o gênero da palavra original para o feminino. Nesse sentido, o significante *galopiner* ocupa um lugar central na organização delirante de sua paciente. Segundo Lacan, “Ela estava evidentemente em outro mundo, num mundo cujos pontos de referência essenciais são constituídos por esse termo *galopiner*, e sem dúvida muitos outros que ela nos escondeu” (SIII, p. 43).

Muito embora *galopiner* ocupe uma função central para a paciente, não é um significante que envia a outras significações. Se perguntássemos para a paciente o que lhe ocorre a partir de *galopiner*, é possível que poucas associações sucedessem. Em uma neurose, por exemplo, se um significante ocupasse um lugar tão nuclear para o sujeito, seria possível ao menos buscar algumas associações metafóricas ou metonímicas. No caso dos neologismos psicóticos, isso não é possível, pois a palavra possui um peso em si mesma.

O próprio doente sublinha que a palavra tem um peso em si mesma. Antes de ser redutível a uma outra significação, ela significa em si mesma alguma coisa de inefável, é uma significação que remete antes de mais nada à significação enquanto tal. (SIII, p. 44)

Para Lacan, palavras desse tipo constituem o que se chama de intuição delirante. Esse mecanismo é o que constitui a “língua fundamental” no delírio de Schreber. Segundo Lacan, a “língua fundamental” é composta de palavras repletas de significação que, ao mesmo tempo que têm uma ênfase plena para o sujeito, constituindo uma espécie de “*palavra do enigma*” (SIII, p. 45), não remetem a outras significações. Sobre a “língua fundamental”, Freud diz, citando o próprio Schreber, “Durante a purificação as almas aprendem a língua falada pelo próprio Deus, a chamada ‘língua fundamental’, um ‘alemão algo arcaico, mas vigoroso, que se caracteriza principalmente por uma grande riqueza de eufemismos’” (Freud, 1911/2010d, p. 34).

Em geral, tudo o que envolve a conexão nervosa de Schreber com Deus é organizado por essa língua. Para Schreber, essa língua tem um caráter pleno, muito embora seja composta de um “alemão arcaico”, ou seja, que discorde da língua alemã comum. Por esse motivo, a “língua fundamental” pode ser considerada um neologismo.

Além da intuição delirante, existe uma outra formação linguística que pode ser encontrada nos delírios. Lacan lhes dá o nome de ritornelos, dado que consistem em fórmulas, ou frases, que se repetem, mas não enviam a mais nada. Nesse sentido, os ritornelos são uma espécie de refrão estereotipado. Diversamente da intuição delirante, essas fórmulas não possuem uma ênfase plena. Vejamos como Lacan define o ritornelo em oposição ao neologismo.

Em oposição, há a forma que a significação toma quanto não remete a mais nada. É a fórmula que se repete, que se reitera, que se repisa com uma insistência estereotipada. É o que podemos chamar, em oposição à palavra, o ritornelo. (SIII, p. 45)

Muito embora o ritornelo não tenha a ênfase plena da intuição delirante, ele opera como uma fórmula que auxilia na organização do delírio psicótico. Nessa perspectiva, o ritornelo e a intuição delirante compõem os dois pólos onde os neologismos se projetam. O delírio psicótico se organiza por meio deles, operando uma construção que muitas vezes diverge da linguagem comum. Lacan até mesmo compara os neologismos à palavra plena e à palavra vazia. A intuição

delirante faz a função de palavra plena, enquanto o ritornelo, a de palavra vazia. Segundo Lacan, “Essas duas formas, a mais plena e a mais vazia, param a significação, é uma espécie de chumbo na malha, na rede do discurso do sujeito. Característica estrutural a que, já na abordagem clínica, reconhecemos a assinatura do delírio” (SIII, p. 45).

Constatamos, portanto, que os neologismos cumprem um papel crucial na construção do delírio. Sua função é estagnar a significação, o que possibilita uma reorganização simbólica após o desencadeamento da psicose. Para isso, atuam como um chumbo na malha, organizando as significações ao seu redor. Entretanto, eles mesmas não remetem a outras significações, como aconteceria no caso de uma metáfora ou de uma metonímia.

A partir disso, concluímos que tanto as neuroses quanto as psicoses são organizadas de acordo com as leis estruturais do inconsciente. Ademais, observamos que essas leis obedecem à primazia do significante, ou seja, vimos que o significante não possui uma relação biunívoca com o significado. Nas psicoses, constatamos que a primazia do significante pode funcionar de forma mais radical graças aos neologismos, pois um delírio pode se organizar a partir de significantes que não remetem a nenhum significado.

Desde os neologismos, podemos argumentar que a noção de que o inconsciente está a “céu aberto” nas psicoses refere-se a inércia das formações neológicas. Como vimos, os neologismos não remetem a um conteúdo inconsciente, diversamente das formações substitutivas das neuroses. Conseqüentemente, o estatuto da verdade nas psicoses é diferente, pois os neologismos que compõem o delírio não estão sujeitos a uma dialética entre significante e significado. Apesar disso, é possível inferir que o buraco em torno do qual o delírio se organiza porta uma verdade que foi rejeitada (*Verwerfung*), embora essa verdade não seja assimilável pelo sujeito e só possa ser deduzida pelas ausências em sua organização discursiva.

Finalmente, como vimos previamente, a primazia do significante é possível graças ao processo de simbolização, que produz uma separação entre a palavra e a coisa. Lacan muitas vezes se refere a esse processo como o instinto ou pulsão de morte. Na próxima seção, veremos em maior detalhe como Lacan conceitua a da pulsão de morte e qual é a sua relação com a repetição e a estrutura do inconsciente.



## 11. A PULSÃO DE MORTE E A ESTRUTURA DO INCONSCIENTE

Na teoria freudiana, o conceito de pulsão de morte normalmente aparece ao lado do de pulsão de vida. A pulsão de morte diz respeito aos processos de catálise, de expulsão e de negação do psiquismo, enquanto a pulsão de vida refere-se aos processos anabólicos, de união e de afirmação. Para Freud, ao passo que o psiquismo se desenvolve, as pulsões de vida e de morte se unificam. Nesse sentido, a pulsão de morte se manifesta junto com a pulsão de vida, por exemplo, na agressividade que é necessária no ato sexual. A partir disso, Freud regularmente atribui à defusão das pulsões algum tipo de processo patológico.

Como vimos anteriormente, Lacan vincula a pulsão de morte sobretudo aos processos de simbolização. Em sua releitura de Freud, propõe que a pulsão de morte se manifesta no assassinato da coisa pela palavra. Nesse sentido, a simbolização separa a palavra da coisa e insere-a em uma rede simbólica autônoma. Desde as primeiras simbolizações da criança, como no jogo de presença e ausência do *Fort/Da*, o que é nomeado começa a entrar no sistema do discurso. Dessa forma, a simbolização da presença e da ausência constitui um primeiro passo na inscrição da negatividade do desejo na linguagem.

Baseado nisso, Lacan propõe que o sujeito, desde muito cedo, engata-se na estrutura do discurso ao seu redor. Esse discurso é propriamente o inconsciente, uma vez que, para Lacan, o inconsciente é o discurso do Outro. Graças à negatividade da linguagem, o circuito discursivo onde o sujeito se engata traz consigo uma história da qual o sujeito passa a fazer parte. Por esse motivo, Lacan muitas vezes faz referência à sepultura como um produto da simbolização, visto que um morto, cujo cadáver pode já ter virado pó, exerce sua influência no presente por efeito de sua presença no discurso. O simbólico, portanto, funciona independentemente do real, como podemos observar na citação a seguir.

Desde a origem, e independentemente de todo vínculo a um liame qualquer de causalidade real, o símbolo já funciona, e gera por si próprio suas necessidades, suas estruturas, suas organizações. É justamente disso que se trata em nossa disciplina em que ela consiste em sondar em seu alicerce qual é o alcance, no mundo do sujeito humano, da ordem simbólica. (Lacan, SII, p. 262)

Conforme Lacan, o sujeito fica preso na ordem simbólica assim que entra nela. Nessa perspectiva, a repetição desse circuito simbólico estabelece o automatismo de repetição. Contudo, o sujeito não é apenas um espectador distante do desenrolar da cadeia simbólica, mas também faz parte dela. Por esse motivo, Lacan afirma, sobre o sujeito, que “Ele próprio é um elemento nesta cadeia que, logo que é desenrolada, se organiza segundo leis. Assim, o sujeito está sempre em diversos planos, preso em redes que se entrecruzam” (SII, p. 261). Com base nisso, Lacan tenta demonstrar o papel do inconsciente na repetição e na relação intersubjetiva através de um seminário sobre o conto “A carta roubada”, de Edgar Allan Poe.

O psicanalista delimita duas grandes cenas no conto. Na primeira delas, estão presentes o rei, a rainha e o ministro. A cena envolve uma ocasião em que os três estão no mesmo recinto e, quando o ministro percebe que a rainha tenta esconder uma carta, substitui o envelope dela por um dos seus. No desenrolar do conto, supõe-se que o roubo da carta traria benefícios políticos para quem a detém. Para recuperá-la, a rainha convoca a polícia para fazer uma varredura na casa do ministro. Porém, as buscas não trazem nenhum resultado, e, posteriormente, o detetive Dupin fica sabendo da história. Isso nos leva à segunda cena, onde estão presentes a polícia, o ministro e Dupin. Depois do insucesso das varreduras da polícia<sup>18</sup>, Dupin, que já havia feito uma visita ao ministro, vai até sua casa novamente para substituir a carta roubada por um de seus envelopes.

A partir das duas cenas, Lacan destaca a existência de um certo jogo intersubjetivo entre os personagens, o qual compara com o tempo lógico. Cada um deles ocupa um lugar em três tempos diferentes, de modo que os lugares se repetem nas duas cenas, ainda que os personagens não sejam os mesmos. Vejamos como Lacan divide esses tempos.

O primeiro é de um olhar que nada vê: é o Rei, é a polícia.

O segundo, o de um olhar que vê que o primeiro nada vê e se engana por ver encoberto o que ele oculta: é a Rainha, e depois, o ministro.

O terceiro é o que vê, desses dois olhares, que eles deixam a descoberto o que é para esconder, para que disso se apodere quem quiser, é o ministro e, por fim, Dupin (Lacan, 1957/1998i, n. 17)

---

<sup>18</sup> A polícia não está presente no mesmo recinto que os personagens. Entretanto, Lacan considera que, na segunda parte do conto, ela ocupa o mesmo lugar que o rei ocupava na primeira, isto é, o lugar de quem nada vê.



Observamos, assim, que temos três sujeitos em cada cena. No entanto, Lacan propõe que a carta também é um sujeito, de modo que temos, em cada cena, além dos três sujeitos envolvidos, a própria carta roubada. Para Lacan, “A carta aqui é o sinônimo do sujeito inicial, radical. Trata-se do símbolo a deslocar-se em estado puro, no qual não se pode tocar sem ficar imediatamente preso em seu jogo” (SII, p. 266). Nesse sentido, a carta é um significante que organiza, inconscientemente, a posição de cada sujeito na relação com os demais. No momento em que um deles se apodera da carta, algo se altera, de sorte que o sujeito em questão é inconscientemente levado a assumir outra posição. Conforme Lacan, “Quando os personagens se apoderam desta carta, pode-se dizer que algo, que sobrepuja e de muito suas particularidades individuais, os pega e os arrasta” (SII, p. 266).

Baseado nisso, Lacan propõe que o funcionamento do inconsciente é semelhante ao efeito da carta roubada. As leis que regulam as relações intersubjetivas seguem o princípio de que os sujeitos estão presos em uma ordem simbólica que funciona de maneira autônoma. Assim, independentemente da vontade de cada sujeito, no momento que está em posse da carta, sua posição muda diante dos demais.

Em outros termos, se considerarmos esta história em seu aspecto exemplar, a carta é, para cada um, seu inconsciente. É seu inconsciente com todas as consequências, ou seja, a cada momento do circuito simbólico, cada qual torna-se um outro homem. (SII, p. 266)

Em razão disso, Lacan argumenta que o método a partir do qual Dupin descobriu onde estava a carta não é exatamente aquele que foi descrito no conto. Dupin alega ter encontrado a solução por meio de uma certa identificação com o intelecto do ministro, o que Lacan afirma não passar de um conto do vigário. Nesse sentido, o psicanalista propõe que a solução foi encontrada porque o detetive meditou sobre o que é uma carta. Dupin, portanto, foi atento para o desenrolar simbólico em torno de quem a possuía.

A interpretação lacaniana do conto busca demonstrar as diferenças entre uma análise fundamentada no imaginário e uma baseada no simbólico. Ao passo que Dupin afirma ter encontrado a carta a partir de um certo jogo imaginário de antecipação, Lacan afirma que, na

verdade, Dupin encontrou a estrutura simbólica inconsciente que determinava a posição de cada sujeito em posse da carta. Vejamos como isso aparece no conto.

Em certo momento, Dupin emprega um exemplo para rebaixar o ministro, que ainda estava em posse da carta. Para Dupin, “mesmo um menino de escola raciocina melhor do que ele” (Poe, 2008, p. 58). O menino em questão, porém, tem um talento especial: sempre vence os colegas no jogo de par ou ímpar. Seu método consistia na antecipação da jogada do adversário, como podemos observar no trecho a seguir:

Por exemplo, se seu adversário fosse um rematado simplório e lhe perguntasse, escondendo as mãos fechadas: “Par ou ímpar?” — e o nosso colegial replicasse “ímpar” e perdesse, diria então a si mesmo: “O simplório tinha um número par de bolinhas na primeira tentativa, e sua astúcia não vai além de fazê-lo colocar na mão um número ímpar de bolinhas na segunda. Portanto, vou dizer ‘ímpar’”. E dizendo-o, ganhava. (Poe, 2008, p. 58)

Lacan compara as regras de adivinhação do menino, baseadas na identificação com o intelecto do adversário, com as teorias psicanalíticas que se fundamentam na relação egóica entre paciente e analista. A crítica se dirige sobretudo ao uso da contratransferência e da relação de compreensão como ferramentas de interpretação. Muito embora o jogo imaginário, graças à estrutura paranoica do eu, seja indispensável na forma como o sujeito organiza o mundo, ele não deve governar todo o processo analítico. De acordo com Lacan:

Que o sujeito pense o outro semelhante a ele, e que raciocine como pensa que o outro deve raciocinar — primeiro tempo assim, segundo tempo assado — é um ponto de partida fundamental sem o qual nada pode ser pensado, mas, no entanto, absolutamente insuficiente para permitir-nos penetrar, seja lá de que maneira, ali onde possa residir a mola do sucesso. (SII, p. 245)

Vemos que, embora a intersubjetividade imaginária seja um ponto de partida fundamental, é preciso que algo além da identificação com o semelhante entre em jogo. Para Lacan, se a psicanálise se baseasse apenas no imaginário, o analista cairia constantemente no engodo de seu próprio reflexo, a partir do qual atribuiria todos os tipos de intenções aos pacientes. Logo, é essencial que o analista considere, para além de seu imaginário, um sujeito que reconhece, mas

desconhece; um sujeito regido pelas leis do significante e cujo inconsciente é estruturado como uma linguagem.

Previamente, destacamos que o sujeito é descentrado do eu. Devido a esse descentramento, a análise não deve ter como fim uma retificação da função imaginária. Longe disso, a psicanálise deve contemplar as leis estruturais do inconsciente. Nesse sentido, Lacan busca promover uma abordagem que retome a importância do simbólico na psicanálise.

Desse modo, o seminário sobre “A carta roubada” faz parte do projeto lacaniano de restabelecer a importância da função da fala e do campo da linguagem. Se o inconsciente é estruturado como uma linguagem, isso implica que uma certa sistemática pode ser analisada nas suas formações. Baseado nisso, Lacan propõe uma noção de causalidade no inconsciente, cujo funcionamento é determinado pelas leis simbólicas que o governam. Logo, uma associação livre, por exemplo, segue certos trilhamentos significantes, não sendo um produto do acaso.

A partir dessa tese, em uma das aulas de seus seminários, Lacan demonstra para sua platéia que até mesmo um jogo de par ou ímpar pode ser sobredeterminado por leis estruturais. O psicanalista convoca seu público a jogar par ou ímpar uns com os outros e a registrar as suas vitórias com um símbolo de mais (+) e suas derrotas com um símbolo de menos (-), de modo que o registro de uma série de jogos será organizado assim:

+ + + - + + - - + -

Do que lemos que, após uma série de três vitórias (+), houve uma derrota (-) e assim por diante. Lacan propõe que, a partir dessa série de alternância entre presença (+) e ausência (-), seja feito um agrupamento a cada três lances. Cada grupo de três receberá um número de acordo com sua organização. Lacan propõe a seguinte notação:

1 para simetria ou constância, onde todos os sinais são iguais, ou seja, agrupamentos de (+ + +, - - -);

2 para a dissimetria, onde há dois sinais iguais e um diferente, independentemente da sua ordem (+ - -, + + -, - + +, - - +);

3 para alternância, na qual os sinais se revezam ( + - + , - + - ).

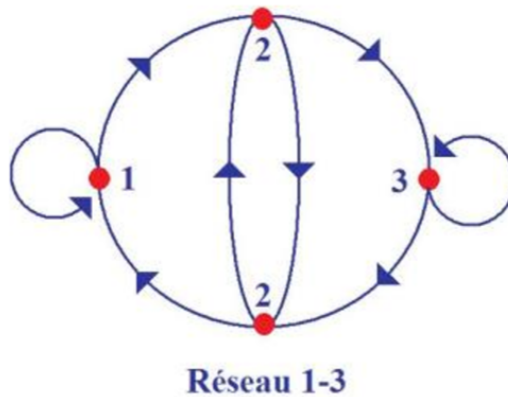
A partir dessa notação, podemos organizar as sequências da seguinte maneira:

|   |   |   |   |   |   |   |   |   |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| + | + | + | - | - | + | + | + |   |
| . | . | 1 | 2 | 2 | 2 | 2 | 1 |   |
| - | - | - | + | + | - | - | - |   |
| . | . | 1 | 2 | 2 | 2 | 2 | 1 |   |
| + | + | + | - | - | + | + | - | + |
| . | . | 1 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 | 3 |
| - | - | - | + | + | - | - | + | - |
| . | . | 1 | 2 | 2 | 2 | 2 | 2 | 3 |

**Figura 17. Primeira notação do seminário sobre “A carta roubada”.**

Fonte: Lacan, J. (1955b). *Le Séminaire sur “La lettre volée”*. Recuperado de: [http://staferla.free.fr/Lacan/la\\_lettre\\_volee.htm](http://staferla.free.fr/Lacan/la_lettre_volee.htm).

Vemos que cada sequência de + e - representa uma série diferente de lances que começa a ser classificada a partir do terceiro termo. Também observamos que a notação é aplicada após cada sinal de + ou - adicionado à sequência. A partir dessa sobredeterminação inicial, Lacan sugere um grafo no qual é possível identificar a sistemática que comanda as passagens entre 1, 2 e 3.



**Figura 18. Grafo da primeira notação do seminário sobre “A carta roubada”.**

Fonte: Lacan, J. (1955b). *Le Séminaire sur “La lettre volée”*. Recuperado de: [http://staferla.free.fr/Lacan/la\\_lettre\\_volee.htm](http://staferla.free.fr/Lacan/la_lettre_volee.htm).

Façamos a leitura do grafo. À esquerda, temos um círculo que indica que as passagens de 1 para 1 podem se repetir indefinidamente. Ou seja, pode haver uma sequência totalmente simétrica (+ + + + + + +, - - - - - - -), cuja notação será, por exemplo, 1111. No meio temos, dentro do círculo maior, um círculo menor que indica a mesma coisa, agora com a notação 2, o que aponta a possibilidade de repetição sequências assimétricas (- + + - - + +), cujo resultado será 2222. À direita, mais uma a indicação de repetição constante, dessa vez de sequências alternantes (+ - + - + - +), cuja notação será 3333. Por fim, chegamos ao círculo maior do centro, que se refere à passagem de 1 para 3. Nota-se uma diferença neste caso. Para passar da simetria (+ + +) para a alternância (+ - +), é necessário passar por um momento de dissimetria (+ + -). Não se pode, portanto, passar de 1 a 3 sem antes passar por 2 e vice-versa. Desse modo, constatamos que, na sobredeterminação do jogo de par ou ímpar, começa a se esboçar o princípio de uma lei.

Para torná-la mais precisa, Lacan sugere ainda mais uma sobredeterminação. Agora, uma nova notação com letras gregas ( $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$  — alfa, beta, gama e delta) irá agrupar uma sequência de três números da notação anterior (1, 2, 3). Vejamos como ela fica:

$\alpha$  indica a passagem de simetria para simetria: por exemplo, a passagem de 1 para 1, que será a sequência 1,1,1; ou de 1 para 3<sup>19</sup>, que será 1,2,3, e assim por diante;

<sup>19</sup> Aqui, Lacan considera a alternância (+ - +, - + -) como uma simetria.

$\gamma$  se refere à passagem da dissimetria para dissimetria, ou seja, de 2 para 2, como na sequência 2,3,2 ou 2,1,2;

$\beta$  se refere à passagem da simetria para a dissimetria, como na transição de 1 para 2, que dá em 1,1,2 ou 1,2,2; ou de 3 para 2, que resulta em 3,3,2 ou 3,2,2;

e  $\delta$  se refere à dissimetria para a simetria, como em 2 para 3, que resulta em 2, 2, 3; ou na transição de 2 para 1, que dá em 2, 2, 1.

Desde a nova notação, podemos analisar como ela se relaciona com a notação anterior:

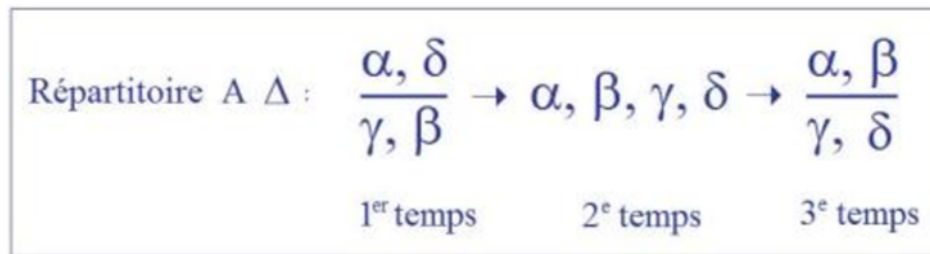
|   |   |   |   |          |          |         |         |          |          |         |         |          |          |          |          |          |          |          |  |
|---|---|---|---|----------|----------|---------|---------|----------|----------|---------|---------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|----------|--|
| + | + | + | - | +        | -        | -       | +       | -        | +        | +       | -       | -        | -        | +        | -        | -        | -        | -        |  |
| . | . | 1 | 2 | 3        | 3        | 2       | 2       | 3        | 3        | 2       | 2       | 2        | 1        | 2        | 3        | 2        | 1        | 1        |  |
| . | . | . | . | $\alpha$ | $\delta$ | $\beta$ | $\beta$ | $\delta$ | $\delta$ | $\beta$ | $\beta$ | $\gamma$ | $\delta$ | $\gamma$ | $\alpha$ | $\gamma$ | $\alpha$ | $\delta$ |  |

**Figura 19. Sobredeterminação da segunda notação do seminário sobre “A carta roubada”.**

Fonte: Lacan, J. (1955b). *Le Séminaire sur “La lettre volée”*. Recuperado de: [http://staferla.free.fr/Lacan/la\\_lettre\\_volee.htm](http://staferla.free.fr/Lacan/la_lettre_volee.htm).

Na tabela, temos três linhas. A primeira diz respeito aos resultados do jogo de par ou ímpar. A segunda refere-se à primeira sobredeterminação dos 1, 2 e 3. E a terceira indica a segunda sobredeterminação dos  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$ . Constatamos que, na terceira linha, o primeiro  $\alpha$  indica a passagem de 1 a 3 (1, 2, 3). Em seguida,  $\delta$  diz respeito à passagem de 2 a 3 (2, 3, 3) e assim por diante.

Lacan sublinha que, dentro dessa notação, existe uma “lei de exclusão” (Lacan, 1957/1998i, p. 53), pois o desenrolar dos  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$  está submetido a uma lei que não permite qualquer ordem. Dessa forma, se começarmos uma sequência com  $\alpha$  ou  $\delta$ , o terceiro termo da sequência será, necessariamente,  $\alpha$  ou  $\beta$ . Da mesma maneira, se o primeiro termo for  $\gamma$  ou  $\beta$ , o terceiro termo será, necessariamente,  $\gamma$  ou  $\delta$ . Em ambos os casos, o segundo termo da sequência é indiferente, o que podemos representar com o esquema a seguir.



**Figura 20. Esquema do “repartitório” do seminário sobre “A carta roubada”.**

Fonte: Lacan, J. (1955b). *Le Séminaire sur “La lettre volée”*. Recuperado de: [http://staferla.free.fr/Lacan/la\\_lettre\\_volee.htm](http://staferla.free.fr/Lacan/la_lettre_volee.htm).

Onde vemos a explicação do parágrafo anterior ser repartida de acordo com os três tempos da sequência. Na esquerda temos o primeiro tempo, com  $\alpha$  e  $\delta$  acima da linha  $\gamma$  e  $\beta$  abaixo. No segundo tempo, vemos que as quatro possibilidades se mantêm. Entretanto, no terceiro tempo, vemos que uma sequência que começa  $\alpha$  ou  $\delta$  só pode terminar com  $\alpha$  ou  $\beta$ . Da mesma maneira, uma sequência que começa com  $\gamma$  e  $\beta$  só pode terminar com  $\gamma$  ou  $\delta$ . É impossível, portanto, começar com  $\alpha$  no primeiro tempo e terminar com  $\gamma$  no terceiro, pois a lei da sequência não autoriza.

Baseado nisso, Lacan afirma que sempre haverá um resto não aproveitado na operação sequencial, pois a lei que rege sua progressão não permite que certas letras ocupem lugar na sequência. O psicanalista considera que as letras excluídas são o “*caput mortuum* do significante” (Lacan, 1957/1998i, p. 55), termo latino que faz referência aos restos não aproveitados de uma operação química.

Por esse ângulo, o *caput mortuum* se refere a um “futuro anterior” (Lacan, 1957/1998i, p. 55) da sequência, de modo que a cadeia simbólica “lembra” a sequência anterior e não permite que o futuro se desenrole de qualquer maneira. Fundamentado nisso, Lacan propõe que o inconsciente funciona da mesma forma. Logo, tanto a fala quanto as formações do inconsciente não são um produto do acaso, mas seguem uma sequência lógica conectada ao futuro anterior daquilo que as antecede. Diante disso, Lacan afirma que “A partir do momento em que se fala, inicia-se uma organização simbólica regida por leis” (SII, p. 242).

Voltemos para o conto “A carta roubada”. Lacan argumenta que Dupin encontra a solução do enigma através da meditação sobre o que é uma carta. Não é por meio de um jogo imaginário, portanto, que o detetive encontra a solução para o crime. Pelo contrário, é pelo exame dos deslocamentos simbólicos da carta, o que Lacan compara com os  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$  de sua exposição.

A partir disso, Lacan propõe que Dupin operou no registro próprio da verdade: o simbólico. Ao contrário da polícia, que vasculhou cada pedaço do real em busca da carta, e do menino, que tentava driblar o adversário pelo imaginário, Dupin ponderou sobre a dimensão simbólica da carta. Para Lacan, caso os policiais encontrassem a carta, não poderiam saber que estavam diante dela. A polícia procurou por uma carta tal como a rainha a havia descrito, mas o ministro, arditosamente, modificou seu envelope, de forma que ela passou despercebida. Dupin percebe que, assim como na primeira cena do conto, a carta estava à vista de todos, mas disfarçada como se fosse um envelope irrelevante. Diante disso, Lacan afirma que algo só pode ser escondido no simbólico, dado que a verdade não pode ser ocultada no real. De acordo com Lacan:

Vocês estão vendo bem que só pode haver algo escondido na dimensão da verdade. No real, a própria ideia de um esconderijo é delirante — por mais longe nas entranhas da terra que alguém tenha ido levar algo, isso não está escondido, já que se ele foi, vocês também podem lá ir. Só pode estar escondido o que é da ordem da verdade. É a verdade que está escondida, não a carta. Para os policiais, a verdade não tem importância, para eles só existe realidade, e é por esta razão que eles não encontram (SII, p. 273)

Finalmente, a verdade também está submetida ao futuro anterior dos  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$ . Em virtude da fala ser sua condição, a verdade é estruturada como uma linguagem. Como sublinha Lacan, “a partir do momento que existe grafia, existe ortografia” (SII, p. 242). Em outras palavras, a partir do momento em que uma fala entra no mundo, ela se engata dentro de um circuito discursivo cujas leis passam a regular o seu progresso.

Outro ponto importante do conto é que Dupin, ao perceber que a posse da carta poderia engatá-lo na mesma repetição que os demais, encontra uma maneira de livrar-se dela. O detetive faz isso através do pagamento que recebe pela entrega da carta. Segundo Lacan, “Não é só por ter passado a carta a um outro, mas porque, para todo mundo, seus motivos são claros — ele recebeu



a grana, ele cai fora” (SII, p. 276). Baseado nisso, Lacan propõe que o pagamento cumpre uma função similar ao longo de uma análise, uma vez que retira o analista do circuito repetitivo de seus pacientes. Nas palavras do psicanalista, “Reflitam bem no seguinte — se nós não cobrássemos, entraríamos no drama de Atreu e de Tieste que é o de todos os sujeitos que nos vêm confiar a verdade deles” (SII, p. 276).

As duas cenas de “A carta roubada” também ilustram a releitura lacaniana do automatismo de repetição. Observamos que trata-se da repetição de um circuito simbólico, ao passo que o sujeito nele fica preso. A partir disso, Lacan afirma que “A repetição é fundamentalmente a insistência da uma fala” (SII, p. 282). Em outras palavras, são as falas produzidas na relação com outros sujeitos que produzem o automatismo de repetição, na medida em que o sujeito fica ligado a elas da mesma forma que os personagens do conto ficam submetidos às trocas da carta roubada.

Com base no que expusemos nesta seção, podemos afirmar que a verdade é um processo simbólico estruturado. Ela segue os mesmos princípios dos  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$ , de sorte que é possível ler os argumentos lacanianos como uma versão estruturalista da causalidade que Freud propunha na sua conceituação do aparelho psíquico. Diante disso, vemos que a verdade é produzida pela linguagem, e a medida da eficácia analítica depende da leitura dos processos simbólicos subjacentes às formações do inconsciente. Na próxima seção, veremos como, na análise do pequeno Hans, a diferença entre uma verdade produzida pela linguagem e uma outra de caráter metafísico — ou filogenético — podem ser analisadas a partir da noção de mito. Por fim, a partir do exame da fobia do pequeno Hans, chegaremos na máxima lacaniana “a verdade tem estrutura de ficção”.

## 12. A VERDADE TEM ESTRUTURA DE FICÇÃO

No decorrer de seu quarto seminário, dedicado à relação de objeto, Lacan propõe, a partir de Freud, uma releitura da fobia do “pequeno Hans”. Durante o seminário, o psicanalista pretende sobretudo criticar as noções vigentes na época sobre a relação de objeto, que propunham uma progressão das pulsões na direção da síntese do objeto genital. Como vimos anteriormente, Lacan faz duras críticas à genitalidade, dado que ela estava vinculada a noções de totalidade do eu e de acesso à realidade material. A relação de objeto participava de uma espécie de retificação da função imaginária. Diante disso, Lacan propõe que a relação de objeto é organizada em função do significante, de forma que o desejo do sujeito não segue o ordenamento de uma progressão pulsional cujo fim é a imagem do objeto genital. Pelo contrário, para Lacan, o objeto é sempre parcial e subordinado ao significante.

Nessa perspectiva, Lacan propõe que a fobia de Hans, centrada em torno do medo de cavalos, é organizada a partir de um significante — o cavalo —, que transita por diversas significações no decorrer da passagem do menino pelo complexo de castração. Para Lacan, algo falhou na mediação que o pai deveria realizar na relação de Hans com sua mãe. Em suas palavras, “Isso quer dizer que o objeto fóbico vem desempenhar o papel que, em razão de alguma carência, em razão de alguma carência real no caso do pequeno Hans, não é preenchido pelo personagem do pai” (SIV, p. 411). Nesse sentido, diante da angústia relativa à redução de seu mundo simbólico à lei materna — uma lei de capricho, encarnada numa só pessoa —, Hans desenvolve uma fobia de cavalos cujo objetivo é integrar, em seu mito individual, uma série de elementos, como a perda de seu lugar fálico para a mãe, o nascimento de sua irmãzinha e a função de seu pênis real.

Por essa via, Lacan sugere o estreito parentesco entre aquilo que Freud propunha acerca das teorias sexuais infantis e a função dos mitos em diferentes povos. Para Lacan, a criança não tem acesso ao simbólico na sua totalidade, mas integra, pouco a pouco, suas experiências dentro de uma organização simbólica singular. Nesse sentido, a criança tem a difícil tarefa de integrar uma série de elementos complexos na sua história, o que exige um verdadeiro trabalho de

elaboração — no sentido da própria *durcharbeitung*<sup>20</sup> freudiana — para que eles sejam efetivamente assimilados. Baseado nisso, Lacan propõe que os temas característicos das teorias sexuais infantis são semelhantes às temáticas dos grandes mitos coletivos da humanidade:

Cabe a nós, apenas, perceber que se trata de temas da vida e da morte, da existência e da não existência, do nascimento, em especial, isto é, da aparição daquilo que ainda não existe. Trata-se, pois, de temas ligados, por um lado, à existência do próprio sujeito e aos horizontes que sua experiência lhe traz, por outro lado, ao fato de que ele é o sujeito de um sexo, do seu sexo natural. Aí está ao que nossa experiência nos mostra que a atividade mítica se emprega na criança. (SIV, p. 259)

Em vista disso, desde o significante do cavalo, cuja função é ser um correspondente metafórico do pai, as fantasias de Hans produzem um mito que se aproxima da resolução normativa do complexo de Édipo. De acordo com Lacan, “Veremos que o pequeno Hans emprega um único mito, um só elemento alfabético para resolver seus problemas, isto é, a passagem de uma apreensão fálica da relação com a mãe a uma apreensão castrada de relações com o conjunto do casal parental” (SIV, p. 190). Nesse sentido, o psicanalista destaca a estrutura simbólica subjacente às fantasias de Hans e sua proximidade com a análise estrutural dos mitos de Lévi-Strauss.

Segundo Lacan, o mito apresenta-se como uma narrativa que, muito embora tenha um surpreendente parentesco com a criação poética, “demonstra certas constâncias que não estão absolutamente submetidas à invenção subjetiva” (SIV, p. 258). Dessa forma, o mito possui um caráter estrutural que não aceita qualquer evolução, uma vez que obedece a uma lei semelhante aos  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$  do seminário sobre “A carta roubada”. Além disso, uma modificação em um dos elementos do mito promove outras modificações nos demais, o que demonstra seu caráter estrutural. Com base nisso, Lacan propõe uma costura entre o mito, a ficção e a verdade:

---

<sup>20</sup> Em “Recordar, repetir e elaborar”, Freud sugere que a elaboração é o trabalho que o analisando deve realizar após a comunicação das resistências. O conteúdo inconsciente não cessa sua influência somente com a interpretação do analista, de forma que “É preciso dar tempo ao paciente para que ele se enfronte na resistência agora conhecida, para que a elabore, para que a supere, prosseguindo o trabalho apesar dela, conforme a regra fundamental da análise” (Freud, 1914/2010e, pp. 208-209). Segundo Freud, a elaboração “é a parte do trabalho que tem o maior efeito modificador sobre o paciente, e que distingue o tratamento psicanalítico de toda influência por sugestão” (Freud, 1914/2010e, p. 209). Nesse sentido, a introdução de um novo elemento na organização simbólica do sujeito — como a introdução de um novo tema em seu mito — também exige um trabalho de elaboração.

Vou indicar também o problema suscitado pelo fato de que o mito tem, no conjunto, um caráter de ficção. Mas esta ficção apresenta uma estabilidade que não a torna de modo algum maleável às modificações que lhe podem ser trazidas, ou, mais exatamente, que implica que toda modificação implica por sua vez, por essa razão, uma outra, sugerindo invariavelmente a noção de uma estrutura. Por outro lado, essa ficção mantém uma relação singular com alguma coisa que está sempre implicada por trás dela, e da qual ela porta, realmente, a mensagem formalmente indicada, a saber, a verdade. Aí está uma coisa que não pode ser separada do mito. (SIV, p. 258)

Nesse sentido, o atributo estrutural da verdade pode ser observado nas sucessivas construções da fantasia de Hans. O significante do cavalo ocupa um papel central no seu desenvolvimento mítico, de sorte que a estrutura do mito se desenvolve em torno dele. Por esse motivo, o cavalo pode ser considerado um significante mediador, que atua como uma metáfora para diferentes significações. De acordo com Lacan:

Seu centro enigmático é o significante do cavalo incluído na fobia, cuja função central é a de um cristal numa solução supersaturada. É, com efeito, em torno deste significante que vem se expandir, numa espécie de imensa arborescência, o desenvolvimento mítico em que consiste a história do pequeno Hans. (SIV, p. 345)

A comparação do significante com um cristal reforça seu caráter estruturante para o mito de Hans. Da mesma forma que os cristais repetem sua estrutura geométrica, o mito de Hans repete certos significantes, muito embora eles sofram transformações e permutações. Veremos adiante algumas particularidades da evolução mítica de Hans. Antes, porém, é necessário situar algumas diferenças entre as leituras lacaniana e freudiana do caso. Mesmo que a análise lacaniana de Hans seja conduzida pela análise de Freud, suas concepções de verdade e de resolução da fobia diferem radicalmente das freudianas. Vejamos alguns detalhes da análise freudiana.

Em primeiro lugar, lembremos que, salvo algumas visitas que Hans fez com pai ao consultório de Freud, a análise do caso baseia-se sobretudo nas cartas enviadas pelo pai do menino ao psicanalista. Em segundo, na época em que redigiu o caso, Freud propõe que as fobias se originam da libido liberada do material patogênico pela repressão, mas cujo processo resulta numa libido livre, que tem a particularidade de não ser transferida para outra representação, como acontece na maioria das neuroses de transferência através dos processos de condensação e de deslocamento. Nesse sentido, diversamente da histeria de conversão, que converte a libido

liberada em uma inervação somática, a libido livre transforma-se em angústia. Por esse motivo, Freud chamou esse processo de “histeria de angústia”.

Diante da angústia, entretanto, o psiquismo busca uma forma de se proteger dela. Constrói, dessa forma, diversas estruturas de proteção para evitar o desenvolvimento da angústia, constituindo o que resultará em uma fobia. De acordo com Freud:

Não lhe resta senão bloquear toda ocasião possível para o desenvolvimento da angústia, mediante um anteparo psíquico de natureza de uma precaução, uma inibição, um veto, e são essas estruturas de proteção que nos aparecem como fobias e constituem, para a nossa percepção, a essência da enfermidade. (Freud, 1909/2015, p. 251)

Além disso, Freud também sugere que a fobia de Hans se origina de seus sentimentos ambivalentes em relação ao pai. Em suas palavras, “o menino se acha numa atitude emocional dúplice — *ambivalente* — perante o pai, e procura alívio, nesse conflito de ambivalência, deslocando seus sentimentos hostis e angustiados para um sucedâneo do pai” (Freud, 1912-1913/2013c, p. 199). Nesse sentido, Freud encontra, nos deslocamentos que produzem as zoofobias, o que conceitua como o retorno do totemismo na infância. Para Freud, “O que aprendemos de novo, na análise do ‘pequeno Hans’, é o fato — valioso para o totemismo — de que em tais condições a criança desloca, do pai para o animal, uma parte de seus sentimentos” (Freud, 1912-1913/2013c, p. 199). As zoofobias infantis fornecem o ensejo para que Freud compare o desenvolvimento do psiquismo infantil com a evolução cultural da humanidade. Consequentemente, encontramos traços das teorias filogenéticas de Freud ao longo de sua análise do caso do pequeno Hans.

Nessa perspectiva, Freud procura essencialmente confirmar suas teorias a partir das cartas enviadas pelo pai de Hans. As variadas fantasias do menino são interpretadas sobretudo com base na passagem pelo complexo de castração e em uma leitura normativa do complexo de Édipo. Por esse ângulo, Hans está elaborando sua chegada no estágio da organização genital infantil, onde o que existe, no psiquismo, ainda não é a diferença sexual propriamente dita — entre, por exemplo, o masculino e o feminino —, mas a oposição entre o genital masculino e o castrado (Freud, 1923/2011d, p. 175). Desse modo, encontra-se uma explicação para suas pesquisas sexuais

infantis, que giram em torno de saber se a mãe é ou não é possuidora de um pênis. Além disso, sua curiosidade produz temor de que o pai lhe prive do órgão genital.

Baseado nisso, Freud, em uma das visitas que Hans e o pai fizeram ao seu consultório, comunica ao menino que já sabia de tudo o que lhe aconteceria antes mesmo de seu nascimento. Freud transmite a Hans uma explicação sobre o complexo de Édipo, de sorte que tenta oferecer um esclarecimento da fobia. Segundo Freud, “Muito antes dele nascer eu já sabia que haveria um pequeno Hans que iria amar tanto a sua mãe que teria medo do pai por causa disso, e eu havia contado isso a seu pai” (Freud, 1909/2015, p. 166). Nesse sentido, a comunicação de Freud com o pai de Hans segue sobretudo um princípio intelectualista de análise, de forma que o pai de Hans, munido das interpretações freudianas e da teoria psicanalítica, busca oferecer ao menino os esclarecimentos necessários para o desenlace da fobia.

Em vista disso, nessa época, a perspectiva clínica de Freud sugere que o analista está um passo adiante do analisando na interpretação do complexo inconsciente. Dessa forma, cabe ao analista, através de sua arte interpretativa, colocar o paciente em condições de assimilar conscientemente seus desejos inconscientes. De acordo com Freud:

O quê de semelhança entre aquilo que ele ouviu e aquilo que ele procura, que, apesar de todas as resistências, quer chegar à consciência, põe-no em condição de achar o inconsciente. O médico se acha um tanto à sua frente na compreensão; ele o segue por seus próprios caminhos, até se encontrarem na meta designada. (Freud, 1909/2015, p. 255)

Com base nesse pressuposto, o pai de Hans segue as orientações de Freud em um procedimento cujo objetivo é traduzir as fantasias inconscientes do menino. O suporte das interpretações é o desenvolvimento típico sugerido por Freud, onde a verdade de cada sujeito toca na herança filogenética que, no entanto, é distorcida pelos mecanismos de censura pré-conscientes. Como vimos anteriormente, as leituras filogenéticas freudianas apresentam vários problemas. Contudo, ainda que possamos questionar a validade das interpretações no decurso do caso, façamos a ressalva de que, pelo menos, elas servem como material para Hans compor outras fantasias. Nessa perspectiva, as interpretações não atuam exatamente como um

acesso antecipado do analista ao material inconsciente, como queria Freud, mas, pelo contrário, servem como matéria prima para Hans construir uma verdade sobre seus sintomas.

A releitura lacaniana do caso segue sobretudo esse pressuposto. Para Lacan, “as construções de Hans estão longe de ser independentes da intervenção paterna” (SIV, p. 262). Nesse sentido, as interpretações oferecidas a Hans agem como catalisadoras de seu mito, de forma que lhe permitem resolver os impasses em torno da travessia do Édipo. Desse modo, as interpretações da fobia estão longe de serem resolutivas, na medida em que toda a situação depende muito mais da elaboração de Hans do que de uma construção decisiva.

No decurso do seminário sobre a relação de objeto, Lacan analisa a fobia de Hans a partir de sua releitura estrutural do complexo de Édipo. Nessa perspectiva, a criança ocupa, para a mãe, o lugar de metonímia do falo. Para Lacan, a constituição subjetiva da mulher é especialmente marcada por uma falta desse atributo simbólico, que gira em torno das significações de valor e de poder. Nesse sentido, o falo atua como um elemento ordenador da ordem simbólica, delimitando as posições masculina e feminina<sup>21</sup>.

Por esse ângulo, na travessia do Édipo, o menino recebe a promessa de exercer seus atributos fálicos na vida adulta. A mulher, por outro lado, recebe a promessa de que um dia irá receber o falo. Ambos, homem e mulher, são privados do falo, mas o acesso a ele ocorre de formas diferentes. Dessa forma, a criança advém, para a mulher, como um substituto do falo prometido, de forma que, através da criança, a mãe realiza a equivalência falo-bebê<sup>22</sup>.

A criança, por sua vez, simboliza a mãe pouco a pouco. Na relação intersubjetiva com a mãe, a criança progressivamente constrói seu desejo em relação com o desejo materno. Segundo Lacan, “a criança é levada progressivamente a perceber que deve deslizar para uma posição

---

<sup>21</sup> Nessa época, Lacan estava fortemente influenciado pelas estruturas elementares do parentesco de Lévi-Strauss. Baseado na antropologia estrutural, o psicanalista propõe que o falo age como um mediador que organiza as leis de trocas e de alianças entre homens e mulheres.

<sup>22</sup> Lacan procura realizar, através do falo, uma releitura da inveja do pênis freudiana. Nesse sentido, busca retirar, de certa forma, o pênis do centro da constituição subjetiva. No entanto, propõe a existência de outros operadores em seu lugar, como o falo imaginário (geralmente a criança na sua totalidade) e o falo simbólico (traço ou atributo que tenha valor para o Outro). Desse modo, principalmente no decorrer de seu quarto seminário, Lacan mantém certas bases da teoria freudiana, como a equivalência pênis-bebê, ao mesmo tempo em que busca reformulá-las a partir do simbólico. Além disso, podemos acrescentar que o contexto histórico e cultural da época — que restringia as possibilidades de reconhecimento das mulheres — favorecia a criação de uma teoria onde a perspectiva de uma feminilidade fálica estivesse estreitamente vinculada à maternidade.

terceira, enfiar-se em algum lugar entre o desejo de sua mãe, que ela aprende a experimentar, e o objeto imaginário que é o falo” (SIV, p. 255). Desse modo, a criança deseja o desejo da mãe, de maneira que o sujeito se constitui a partir da falta do Outro. De acordo com Lacan:

A mãe se situa, e é apreendida pouco a pouco pela criança, como marcada por esta falta fundamental, que ela mesma procura completar, e com relação à qual a criança lhe dá uma satisfação que podemos apenas chamar de provisoriamente substitutiva. (SIV, p. 247)

Nessa perspectiva, os primeiros esboços simbólicos da criança giram em torno da mãe. A partir de seu lugar como falo imaginário, a criança constitui um rascunho de realidade humana que, porém, está destinado a ser radicalmente transformado pela intervenção paterna. Lacan propõe que a lei paterna intervém na relação dual entre a mãe e a criança, de sorte que o pai priva a mãe — ou a mãe fálica — de seu falo imaginário. Como mencionamos anteriormente, a intervenção paterna promove a transição de uma lei do capricho — encarnada apenas em um sujeito, como a mãe — para uma lei social compartilhada. O resultado dessa operação é a travessia de um desejo que se completa numa relação dual — entre a mãe e seu falo imaginário — para um desejo que é organizado por parâmetros de reconhecimento sociais.

Entretanto, o pai que introduz a lei paterna não é necessariamente o pai real. Com efeito, Lacan conceitua que uma operação metafórica intervém na relação da criança com a mãe, motivo pelo qual propõe que o pai simbólico é, na prática, uma metáfora paterna. Conforme Lacan, “Uma metáfora, como já lhes expliquei, é a substituição de um significante que surge no lugar de outro significante. Digo que isso é o pai no complexo de Édipo, ainda que isso venha a aturdir os ouvidos de alguns” (SV, p. 180). Como vimos anteriormente, na Figura 16, o esquema da metáfora pode ser representado da seguinte maneira:

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left( \frac{1}{s'} \right)$$

Vejamos a explicação de Lacan:



A função do pai no complexo de Édipo é ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno. Segundo a fórmula que um dia lhes expliquei ser a da metáfora, o pai vem no lugar da mãe, em S no lugar de S', sendo S' a mãe como já ligada a alguma coisa que era o *x*, ou seja, o significado da relação com a mãe. (SIV, p. 180)

Nesse sentido, na travessia do Édipo, o sujeito se vê diante da escolha entre ser ou não ser (*to be or not to be*) o falo. Até então, ser o falo compôs o significado da relação com a mãe. Segundo Lacan, “No plano imaginário, trata-se, para o sujeito, de ser ou não ser o falo. A fase a ser atravessada coloca o sujeito na difícil posição de escolher” (SV, p. 192). Por esse ângulo, a metáfora paterna intervém na relação fálica entre a mãe e a criança, sendo necessário que a mãe também acolha a lei para permitir que a privação de seu falo — a criança — aconteça. Em outras palavras, para que a criança possa fazer a escolha entre ser ou não ser o falo imaginário, é necessário que a mãe aceite a privação paterna.

Dessa forma, antes da travessia do Édipo, a criança encontra-se assujeitada à lei materna. Com base nisso, Lacan propõe que “a criança se esboça como assujeito” (SIV, p. 195), ou seja, está assujeitada ao capricho daquele de quem depende, mesmo que esse capricho seja articulado simbolicamente. Para Lacan, a travessia do Édipo, no caso do pequeno Hans, é perturbada justamente porque a metáfora paterna não intervém de forma adequada, deixando o menino à mercê de sua condição de assujeito.

Devido a essa carência, cabe a Hans construir uma forma de organizar a perda de seu lugar como falo imaginário. Esse lugar é perturbado por uma série de elementos, como o nascimento de sua irmãzinha e a função de seu pênis real. Nesse sentido, o desenvolvimento mítico de Hans desde suas fantasias age como uma suplência da metáfora paterna. Quando o menino se aproxima da perda de seu lugar fálico, não existe outra significação que ele possa assumir. Nesse sentido, a mãe de Hans é narrada como alguém que não permite a mediação paterna, de forma que Hans permanece no impasse entre ser tudo — o falo imaginário — ou nada. Lembremos que o caminho normativo do Édipo sugere que o menino se identifique com o pai. Hans ainda não pode fazê-lo, de sorte que lhe resta compor outra solução.

Nesse sentido, para Hans, algo não opera na transição entre ser o falo para ter o falo. Conforme Lacan, diante disso, “Nosso caro pequeno Hans se vê, então, de repente, precipitado

nisso, ou pelo menos precipitável, por sua função de metonímia. Para dizer isso de forma mais viva que teórica, ele se imagina como um nada” (SIV, p. 252). Nessa perspectiva, a angústia de Hans se origina a partir de uma ausência de significação para o Outro. De acordo com Lacan:

Até então, a criança estava, em suma, no interior de sua mãe, e acaba de ser rejeitada dali, ou de se imaginar rejeitada, ela está na angústia, e ei-la que, com ajuda da fobia, instaura uma nova ordem do interior e do exterior, uma série de limiares que se põem a estruturar o mundo. (SIV, p. 253)

Nessa perspectiva, a angústia de Hans, que, primeiramente, aparenta ser uma agorafobia generalizada, começa a se organizar em torno do cavalo. O significante da fobia delimita a angústia, de forma que possibilita seu manejo através do simbólico. Segundo Lacan, “No conflito neurótico, o medo intervém como um elemento de sentinela avançada, e contra alguma coisa inteiramente diversa, que é, por natureza, sem objeto, a saber, a angústia” (SIV, p. 253). Pouco antes da irrupção da fobia, o pai de Hans escreve, numa carta, que “À noite, na cama, ele geralmente ficava triste, e uma vez falou algo como: ‘se eu não tivesse mamãe’, ‘se você for embora’; não lembro as palavras exatas” (Freud, 1909/2015, p. 144). Por esse ângulo, a fobia de cavalos começa a organizar o temor da perda da presença materna. Lembremos que o resultado da fobia, inicialmente, produz uma aproximação de Hans com sua mãe. Além disso, nas fantasias do menino, muitas vezes os cavalos e as carroças se misturam, de modo que Hans teme que sejam carregadas e que partam. Dessa forma, o temor do afastamento materno começa a ser manejado pelas construções míticas.

Além disso, os significantes da fobia organizam o medo da devoração materna. De certa forma, Hans situa-se numa relação paradoxal com a mãe, pois encontra-se no impasse entre ser reduzido a nada e ser completamente abocanhado pela significações maternas. Nessa perspectiva, a criança teme ser devorada por uma mãe insaciável, que a coloca numa posição plenamente passiva de assujeitamento.

Para Lacan, Hans elabora a devoração a partir da fantasia de desaparafusamento da banheira. No decorrer das transformações da fobia, o menino demonstra medo de se aproximar de locais associados ao banho. Como a mãe de Hans costuma lhe dar banho, Lacan propõe que o medo e as fantasias em torno do banho são uma tentativa de elaborar a devoração materna. Em

uma das fantasias, Hans diz que “*Estava na banheira, aí veio o encanador e despreendeu ela. Então ele pegou uma furadeira grande e encostou na minha barriga*” (Freud, 1909/2015, p. 193). Segundo Lacan, isso indica uma tentativa de articular a relação com a mãe — uma mãe fálica, até então —, de forma que ela se torne menos angustiante. De acordo com o psicanalista:

Vemos já se esboçar o modo de suplência que permitirá superar a situação primitiva, dominada pela pura ameaça de devoração total pela mãe. Algo se esboça na fantasia da banheira e da furadeira. Como todas as fantasias do pequeno Hans, este é um começo de articulação da situação. Existe, se podemos dizer, retorno ao remetente, isto é, à mãe, da ameaça. A mãe é demolida, e é o pai que é convocado a desempenhar o papel de perfurador. (SIV, p. 377)

O trabalho da fantasia começa a manipular certos elementos rígidos, como a mãe, dentro de um circuito simbólico manejável. No momento em que a mãe começa a ser metaforizada pela banheira, ela pode ser articulada e transformada pelo jogo significativo do mito. Nesse sentido, Lacan propõe que as temáticas do mito operam como elementos lógicos que possibilitam a elaboração do que está em jogo para o pequeno Hans.

Em outra fantasia, Hans diz que “*Veio o encanador e primeiro me tirou o bumbum com um alicate e depois o pipi*” (Freud, 1909/2015, p. 231). A interpretação do pai de Hans é que a fantasia representa o desejo do menino de ter um pênis maior. Nesse sentido, o alicate retira o “pipi”, mas em seguida Hans recebe outro maior. Da mesma forma, ele recebe um “bumbum” maior, o que assegura que não caia mais na banheira.

Nessa lógica, Lacan analisa essa fantasia a partir da função do pênis real do menino, que, até então, não estava integrada na sua relação de falo imaginário com a mãe. Para Hans, ainda era impossível integrar a função de seu pênis real, dado que sua mãe olhava para o órgão com desprezo<sup>23</sup>, ao mesmo tempo em que o menino se identificava com o falo imaginário materno. O pênis real era tomado como um elemento enraizado, o que impossibilitava que fosse manejável dentro de um circuito simbólico. Segundo Lacan, a fantasia torna possível que o pênis não esteja mais enraizado:

---

<sup>23</sup> Em certo momento, Hans tenta exibir seu pênis à mãe, que lhe responde “Isso é uma coisa porca!”.

Se o pênis não está enraizado, não existe mais nada, e é por isso que é preciso uma mediação que permita colocá-lo, tirá-lo e tornar a colocá-lo. Em suma, é preciso que ele seja amovível. De que a criança se serve para isso? Ele introduz o parafuso. O instalador, ou o serralheiro, vem e o aparafusa, depois do que o instalador ou o bombeiro vem e lhe desparafusa o pênis para recolocar um outro maior. (SIV, p. 272)

Nessa perspectiva, Lacan propõe que a retirada do pênis na fantasia promove a possibilidade de que ele se torne um elemento simbólico mediador. Dessa forma, a fantasia de Hans atua como uma suplência da castração, na medida em que torna manejável a função do pênis real ao mesmo tempo que possibilita uma saída de sua posição como falo imaginário. Dessa forma, Lacan afirma que:

A introdução desse instrumento lógico, desse tema tomado de empréstimo à sua pequena experiência de criança, desse elemento mítico, vai trazer a verdadeira resolução do problema, através da noção de que o falo é também algo tomado no jogo simbólico, que pode ser combinado, que é fixo quando se o instala, mas que é mobilizável, que circula, que é um elemento de mediação. (SIV, p. 272)

Essa elaboração resolve a fobia de Hans, realizando, através do mito, a travessia do complexo de castração. Entretanto, Hans não encontra uma saída exatamente normativa do complexo de Édipo. Lacan propõe que seu estilo de relacionamento objetal será sempre marcado por um elemento imaginário de identificação com o ideal materno. Como Hans não passou diretamente pelo processo de castração, Lacan afirma, com base em algumas fantasias de Hans em que ele é um homem capaz de engendrar crianças, que sua saída do Édipo se deu a partir de uma identificação com a mãe. Conforme Lacan, “É assim que igualmente, na sua imaginação, vive a mãe” (SIV, p. 431).

Vemos, dessa forma, que o mito de Hans não realiza propriamente o processo de travessia do complexo de Édipo. Com base nisso, Lacan afirma que nem todas as travessias do Édipo envolvem uma construção fantasística como a de Hans. Segundo o psicanalista, “Talvez nem todos os complexos de Édipo precisem passar por uma tal construção mítica, mas é certo que eles necessitam realizar a mesma plenitude na transposição simbólica” (SIV, p. 273). Nesse sentido, ainda que não exista uma proliferação fantasística na travessia do Édipo, é necessário — ao menos nas neuroses — que a estruturação simbólica aconteça de forma satisfatória.

Concluimos, então, que as fantasias de Hans atuam de modo a integrar uma série de elementos em sua organização simbólica. Os significantes da fantasia agem como metáforas para diversas significações, que se transformam ao longo da elaboração — como no caso da banheira — e permutam, isto é, trocam de posição ao longo do processo. Lembremos que Hans, apesar de seu medo de cavalos, em dado momento brinca de ser um cavalo. Dessa forma, o significante não mantém uma significação unívoca, uma vez que permuta conforme a evolução da organização simbólica.

Nessa perspectiva, a partir da análise estrutural dos mitos de Lévi-Strauss, Lacan faz uso do conceito de mitema para demonstrar as transformações do mito de Hans. Formalmente semelhante ao fonema e ao morfema, o mitema é a unidade constitutiva dos mitos. Lévi-Strauss utiliza os mitemas sobretudo para a análise de mitos coletivos, mas Lacan apropria-se desse conceito para inseri-lo na análise da organização simbólica do sujeito.

Vejamos como Lévi-Strauss utiliza o conceito de mitema. Para demonstrá-lo, o antropólogo analisa a “trilogia tebana” de Sófocles, composta por Édipo Rei, Édipo em Colono e Antígona. Quando a trilogia é organizada por mitemas, os elementos de cada mito apresentam semelhanças notáveis com os demais. Encontramos, por exemplo, “*relações de parentesco superestimadas*” (Lévi-Strauss, 1955/2017, p. 214): Édipo se casa com Jocasta, sua mãe; e Antígona enterra Polinice, seu irmão, desrespeitando a proibição de Creonte. Por outro lado, também existem “*relações de parentesco subestimadas ou desvalorizadas*” (Lévi-Strauss, 1955/2017, p. 214): Édipo mata seu pai, Laio; e Etéocles mata seu irmão, Polinice. Nesse sentido, os diferentes mitos apresentam temas similares que se reestruturam em diferentes narrativas.

Com base nisso, Lévi-Strauss propõe que é possível comparar mitos de variadas culturas e prever elementos análogos. O antropólogo sublinha sobretudo a função do mito de mediar oposições, como a da passagem de um povo da caça para agricultura e vice-versa. Nesse sentido, também sugere que a análise dos mitos é capaz de “extrair certas operações lógicas que estão na base do pensamento mítico” (Lévi-Strauss, 1955/2017, p. 224). A partir desse pressuposto, Lacan utiliza o conceito de mitema justamente para demonstrar a passagem de Hans de uma coisa a outra, ou seja, de seu lugar como falo imaginário para uma outra posição.

Nessa perspectiva, os mitemas de Hans são os elementos que se repetem em suas fantasias, como as construções em torno do cavalo e da banheira. Assim, os mitemas são operadores lógicos que possibilitam a resolução de um impasse. As constâncias encontradas na repetição das fantasias — assim como nas repetições neuróticas em geral — são estruturadas como as repetições dos mitos coletivos. Nesse sentido, Lacan retoma o seminário sobre “A carta roubada” para sublinhar que a verdade apresenta repetições semelhantes às dos mitos, de modo que é estruturada como uma ficção. De acordo com Lacan:

Em alguma parte do *Seminário sobre ‘A carta roubada’*, a propósito do fato de que analisava uma ficção, pude escrever que essa operação era, ao menos num certo sentido, perfeitamente legítima, porque do mesmo modo, dizia eu, em toda ficção corretamente estruturada, pode-se constatar essa estrutura que, na própria verdade, pode ser designada como a mesma da ficção. A necessidade estrutural que é carregada por toda expressão da verdade é justamente uma estrutura que é a mesma da ficção. A verdade tem uma estrutura, se podemos dizer, de ficção. (SIV, p. 259).

Finalmente, concluímos que a verdade nem sempre gira em torno da busca por uma significação velada por meio de processos metafóricos ou metonímicos. Como vimos no caso de Hans, longe de representar um elemento unívoco, o cavalo atua como um significante que promove uma construção mítica capaz de resolver um impasse. Nesse caso, a verdade não segue a via de encontrar uma significação velada, mas opera como um processo simbólico estruturado. Nessa perspectiva, o trabalho da psicanálise não consiste apenas em encontrar o que já foi inscrito — como Freud propõe no caso de Hans —, mas também apoia-se na produção de uma verdade. Como salientamos anteriormente, não se trata de qualquer verdade, mas de uma que esteja atenta para a organização simbólica singular de cada sujeito. Dessa forma, a produção efetiva de uma verdade deve considerar a história de cada um.

Por esse motivo, a psicanálise não pode se fundamentar somente em um procedimento hermenêutico. A interpretação do analista — por mais que seja bem construída e fundamentada na teoria — só produz efeitos conforme seu acolhimento pelo analisando e pelo processo de elaboração. Como vimos no caso de Hans, as interpretações filogenéticas de Freud não foram exatamente o que solucionaram a fobia do menino. Pelo contrário, a partir das interpretações, Hans pôde agregar certos elementos em sua organização simbólica, o que lhe permitiu resolver o

impasse em que estava capturado. Nesse sentido, existe uma distância considerável entre a construção do analista e o trabalho da verdade que deve ser feito pelo analisando. Cabe ao analista meditar sobre a diferença entre os dois processos, o que constitui um exercício ético constante.

### 13. CONCLUSÃO

A partir da verdade estruturada como ficção, podemos aproximar a teoria lacaniana daquilo que Freud propôs desde as construções na análise. Conforme vimos no decorrer deste trabalho, Freud se afasta do paradigma da recordação no final de sua obra. A recordação propriamente dita, que porta a verdade censurada pelas formações do inconsciente, quase nunca é alcançada, de modo que, na maioria das vezes, é a construção do analista que tem efeito de verdade.

Apontamos o caráter triplamente ficcional da psicanálise freudiana. Em primeiro lugar, temos a ficção teórica do aparelho psíquico e de seu funcionamento. Em segundo, temos o conteúdo registrado pelo inconsciente, que é ficcional, na medida que o inconsciente registra apenas um traço da experiência. Por fim, a construção do analista também é uma ficção, visto que não alcança a recordação em si.

Nesse sentido, Freud se distancia do que propõe, por exemplo, ao longo do caso do “pequeno Hans”. Como vimos, o psicanalista indica que o analista tem acesso à verdade do inconsciente antes do analisando. Nessa lógica, cabe ao analista comunicar essa verdade ao paciente, de modo que seja possível trilhar o caminho para encontrá-la. Entretanto, através das construções na análise, essa metodologia é relativizada, uma vez que o analista deve avaliar a validade de suas construções a partir da sequência da fala do analisando.

De certa forma, avaliar o progresso da análise desde a sequência das associações do paciente retira um pouco do peso das teorias filogenéticas de Freud. Entretanto, elas não parecem ser plenamente abandonadas no decorrer de sua obra, de modo que atuam como pano de fundo na maioria de seus textos. Desse modo, a verdade, em Freud, não deixa de ter ressonâncias metafísicas.

Como assinalamos anteriormente, Lacan, em seu retorno a Freud, valoriza sobretudo as primeiras publicações do psicanalista vienense. Constatamos que, em seus primeiros trabalhos, Freud considera muito mais os fatores linguísticos do inconsciente. Depois, essas análises linguísticas dão lugar a uma perspectiva desenvolvimentista, de sorte que, desde a obra do próprio Freud, a linguagem já estava sendo preterida.



Além de resgatar as análises linguísticas freudianas, Lacan também propõe um conceito de sujeito relacional. O inconsciente é produzido na relação com o Outro através da linguagem. Não existem conteúdos inconscientes inatos, portanto, e os processos que produzem a verdade são contingentes. Nesse sentido, Lacan se afasta de noções metafísicas de verdade, pelo menos no que se refere ao inatismo freudiano.

Entretanto, algumas proposições lacanianas acerca do inconsciente são problemáticas. A noção de ordem simbólica é por vezes utilizada fora do tempo e do acaso, de modo que submete as contingências históricas e geográficas a uma sobredeterminação estrutural universal. Nessa perspectiva, as noções de falo como mediador simbólico e de Nome-do-Pai como fundamento da lei oferecem as maiores incertezas quanto à sua generalização.

Apesar disso, vimos que o pressuposto de que a fala cria a verdade promove mudanças radicais na técnica psicanalítica. Com relação à ética, a retomada da função da fala e do campo da linguagem retira da identificação com a imagem do analista o ponto final do processo analítico. A proposição de que a verdade é estruturada como uma ficção também transfere para a elaboração do sujeito o motor da eficácia analítica. Desse modo, a interpretação do analista, ainda que muito importante, age muito mais como uma catalisadora do processo da verdade do que como uma resposta definitiva sobre o sintoma.

Além disso, a perspectiva de uma verdade estruturada como ficção torna possível pensar a clínica psicanalítica como um processo criativo. O analisando começa com uma certa organização simbólica, que vai se transformando ao longo do trabalho clínico de elaboração. O analisando reordena seus mitemas, transforma e permuta seus significantes, de sorte que, ao longo do caminho, suas repetições recebem outro estatuto.

Nessa perspectiva, o caráter de ato da fala verdadeira pode ser conceituado como o gatilho do trabalho da verdade. Retomando a analogia com César e o Rubicão, podemos dizer que não basta que César atravessasse o rio. É necessário que César siga elaborando sua travessia, que seu ato reverbere por toda a sua história, de forma que atualize todo o conjunto de seu ser. Essa elaboração segue os trilhos da história pregressa de César e do contexto simbólico ao seu redor, de modo que não se desenrola arbitrariamente, mas está sujeita a uma estrutura. Dessa forma, a

verdade, muito mais do que um ponto de chegada, é um constante processo simbólico estruturado.

Portanto, o processo analítico não busca apenas o que está por trás das metáforas e das metonímias dos sintomas, mas também promove uma reestruturação geral da organização simbólica do sujeito. A verdade não termina no desvelamento do sintoma, como se fosse possível um horizonte de síntese entre o sujeito e seu inconsciente. Ao contrário, justamente pelo caráter processual da verdade, e devido ao desejo do sujeito ser rebelde ao estabelecimento de significações permanentes — donde sua conceituação como falta-a-ser —, a verdade sempre será um semi-dizer.

Por fim, no começo deste trabalho, colocamos algumas questões sobre a verdade e a política. Cabe retomá-las agora, brevemente, após toda a conceituação que fizemos sobre a verdade na psicanálise. Vivemos, atualmente, em tempos de pós-verdade, onde se valoriza sobretudo o sentimento individual em detrimento dos fatos. De certa forma, a pós-verdade e a psicanálise partilham de uma referência subjetiva de verdade, pois, para ambas, o que tem maior valor é a apreensão subjetiva do sujeito. Entretanto, o conceito de verdade psicanalítico deve ser restringido à clínica. O entendimento de um sujeito não deve ser utilizado como baliza para decisões políticas.

No que diz respeito à política, talvez o melhor seja defender a verdade objetiva e resgatar o valor dos fatos e o cultivo do ceticismo quando se trata de tomar decisões públicas. Nesse sentido, a única coisa que a política deve fazer, no que se refere à verdade subjetiva, é criar um mundo onde cada sujeito possa cultivá-la com a maior liberdade possível, de forma que cada sujeito possa viver uma experiência de criação de si. Esse processo, de nível pessoal, não deve se confundir com a manipulação política, onde certas figuras do poder buscam fazer da sua verdade a medida de todas as coisas. A verdade é um conceito perigoso — talvez o mais perigoso — e devemos sempre tratá-la com muito cuidado.

## REFERÊNCIAS

- Benveniste, E. (1995) Observações sobre a função da linguagem na descoberta freudiana. In: *Problemas de linguística geral I*. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas. (Obra original publicada em 1956).
- Cardoso, M. & Lustoza, R. (2016). Importância de Heidegger para o ensino de Lacan: possibilidades e limites da verdade como revelação. *Analytica*, vol. 5, 8, 80-97.
- Chauí, M. (2016). Uma aula sobre a dialética hegeliana do senhor e do escravo. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, Porto Alegre, 45-46, 192-217.
- Freud, S. (1990). Projeto para uma Psicologia Científica. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, Vol.1. Rio de Janeiro: Imago. (Obra original publicada em 1895).
- Freud, S. (2010a). Além do princípio do prazer. In: *Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1920).
- Freud, S. (2010b). História de uma neurose infantil [“O homem dos lobos”]. In: *Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio do prazer e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1918).
- Freud, S. (2010c). O inconsciente. In: *Obras completas, volume 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1915).
- Freud, S. (2010d). Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia [*dementia paranoides*] relatado em autobiografia [“O caso Schreber”, 1911]. In: *Obras completas, volume 10: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: (“O caso Schreber”): artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)*. São Paulo: Companhia das Letras,. (Obra originalmente publicada em 1911).
- Freud, S. (2010e). Recordar, repetir, elaborar. In: *Obras completas, volume 10: Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: (“O caso Schreber”): artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)*. São Paulo: Companhia das Letras,. (Obra originalmente publicada em 1914).
- Freud, S. (2011a). A perda da realidade na neurose e na psicose. In: *Obras completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1924).
- Freud, S. (2011b). Neurose e psicose. In: *Obras completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1924).

Freud, S. (2011c). Nota sobre o “Bloco Mágico”. In: *Obras completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1925).

Freud, S. (2011d). A organização genital infantil. In: *Obras completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1923).

Freud, S. (2011d). Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina. In: *Obras completas, volume 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1920).

Freud, S. (2013a). Uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci. In: *Obras completas, volume 9: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos (1909-1910)*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1910).

Freud, S. (2013b). Sobre o sentido antitético das palavras primitivas. In: *Obras completas, volume 9: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”], uma recordação de infância de Leonardo Da Vinci e outros textos (1909-1910)*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1910).

Freud, S. (2013c). Totem e Tabu. In: *Obras completas, volume 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1912-1913).

Freud, S. (2015). A análise da fobia de um garoto de cinco anos [“O pequeno Hans”, 1909]. In: *Obras completas, volume 8: O delírio e os sonhos na Gradiva, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1909).

Freud, S. (2016). *A interpretação dos sonhos, volume 2*. Porto Alegre: L&PM. (Obra original publicada em 1900).

Freud, S. (2017). *Obras completas, volume 7: O chiste e suas relações com o inconsciente*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1905).

Freud, S. (2018a). Construções na análise. In: *Obras completas, volume 19: Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)*. São Paulo: Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1937).

Freud, S. (2018b). *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana*. Porto Alegre: L&PM. (Obra original publicada em 1904).

- Heidegger, M. (1979a). Que é isto — a filosofia?. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural.
- Heidegger, M. (1979b). Carta sobre o humanismo. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural.
- Iannini, G. (2012). *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Jakobson, R. (2012). *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix.
- Kojève, A. (2014). *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Lacan, J. (1998a). Para além do “princípio de realidade”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra originalmente publicada em 1936).
- Lacan, J. (1998b). O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra originalmente publicada em 1945).
- Lacan, J. (1998c). A agressividade em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra originalmente publicada em 1948).
- Lacan, J. (1998d). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra originalmente publicada em 1949).
- Lacan, J. (1998e). Variantes do tratamento padrão. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra originalmente publicada em 1955).
- Lacan, J. (1998f). A coisa freudiana. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra originalmente publicada em 1956).
- Lacan, J. (1998g). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra originalmente publicada em 1956).
- Lacan, J. (1998h). Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra originalmente publicada em 1956).
- Lacan, J. (1998i). O seminário sobre “A carta roubada”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra originalmente publicada em 1957).
- Lacan, J. (1998j). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra originalmente publicada em 1957).
- Lacan, J. (2008). *O mito individual do neurótico, ou, A poesia e verdade na neurose*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra originalmente publicada em 1952).

Lacan, J. (2009). *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1953-1954).

Lacan, J. (2010). *Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1954-1955).

Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 3: as psicoses*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1955-1956).

Lacan, J. (1995). *O seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1956-1957).

Lacan, J. (1999) *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1957-1958).

Lacan, J. (1953-1954). *Le Séminaire, livre I*. Recuperado de: <<http://staferla.free.fr/S1/S1.htm>>.

Lacan, J. (1954-1955). *Le Séminaire, livre II*. Recuperado de: <<http://staferla.free.fr/S2/S2.htm>>.

Lacan, J. (1957-1958). *Le Séminaire, livre V*. Recuperado de: <<http://staferla.free.fr/S5/S5.htm>>.

Lacan, J. (1955a). *La chose freudienne*. Recuperado de: <[http://staferla.free.fr/Lacan/la\\_chose\\_freudienne.htm](http://staferla.free.fr/Lacan/la_chose_freudienne.htm)>.

Lacan, J. (1955b). *Le Séminaire sur “La lettre volée”*. Recuperado de: <[http://staferla.free.fr/Lacan/la\\_lettre\\_volee.htm](http://staferla.free.fr/Lacan/la_lettre_volee.htm)>.

Lévi-Strauss, C. (2017a). A eficácia simbólica. In: *Antropologia estrutural: Claude Lévi-Strauss*. São Paulo: Ubu Editora, 2017. (Obra original publicada em 1949).

Lévi-Strauss, C. (2017b) A estrutura dos mitos. In: *Antropologia estrutural: Claude Lévi-Strauss*. São Paulo: Ubu Editora. (Obra original publicada em 1955).

Machado, B. (2015). Benveniste, Lacan e o estruturalismo: o sentido antitético das palavras primitivas. *Alfa: Revista de Linguística (São José do Rio Preto)*, 59(1), 11-28.

Poe, E. A. (2008). *Histórias extraordinárias*. São Paulo: Companhia das Letras.

Rorty, R. (2007). *Contingência, ironia e solidariedade*. São Paulo: Martins.

Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo*. São Paulo: Editora UNESP.

Saussure, F. (2012) *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix.

Stein, E. (1979). Vida e obra de Heidegger. In: Heidegger, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural.

Uexküll, J. (1982). *Dos animais e dos homens*. Lisboa: Livros do Brasil.

Zizek, S. (2009) *Por que Lacan não é heideggeriano*. Belo Horizonte: Scriptum.