



**Maria Elisa Werlang da Fonseca Costa do Couto**

**Inconsciente e tradução em Lacan**

**do Unbewusste ao Une-bévue**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-  
Graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Marcus André Vieira

Rio de Janeiro  
Fevereiro de 2014



**Maria Elisa Werlang da Fonseca Costa do Couto**

**Inconsciente e tradução em Lacan  
do Unbewusste ao Une-bévue**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Marcus André Vieira**

Orientador

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Prof. Guilherme Gutman Corrêa de Araújo**

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Profa. Ana Lucia Lutterbach Rodrigues Holck**

Escola Brasileira de Psicanálise – EBP/RJ

**Profa. Núria Malajovich Muñoz**

Universidade Federal Fluminense-UFF

**Profa. Maria Lidia Oliveira de Arraes Alencar**

Universidade Federal Fluminense-UFF

**Profa. Denise Berruezo Portinari**

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação  
e Pesquisa do Centro de Teologia  
e Ciências Humanas PUC-Rio

Rio de Janeiro, 14 de fevereiro de 2014.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e do orientador

### **Maria Elisa Werlang da Fonseca Costa do Couto**

Graduou-se em Psicologia no Instituto de Psicologia da UFRJ em 1999. Obteve Título de Mestrado em Psicologia Clínica na PUC-Rio em 2005. É psicóloga do Pólo de Saúde Mental do Trabalhador da UFRJ.

#### Ficha Catalográfica

Couto, Maria Elisa Werlang da Fonseca Costa do

Inconsciente e tradução em Lacan do unbewusste ao une-bévue / Maria Elisa Werlang da Fonseca Costa do Couto ; orientador: Marcus André Vieira. – 2014.

155 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2014.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Tradução. 3. Interpretação. 4. Inconsciente. 5. Traço mnêmicos. 6. Vorstellungrepräsentanz. 7. Witz. 8. Significante. 9. Objeto a. I. Vieira, Marcus André. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

para Fernanda *in memoriam*  
Pelo apoio, confiança e amor que sempre me dedicou

## Agradecimentos

Ao meu orientador Professor Marcus André Vieira por sempre acreditar no meu trabalho e ter sido tão presente.

À Capes pelo auxílio concedido que propiciou o desenvolvimento da minha pesquisa na Universidade de Paris 8.

À Sophie Marret, que tão bem me recebeu durante minha estada de pesquisa na Universidade Paris 8, assim como todos os professores e funcionários dessa instituição.

Aos psicanalistas

Aos colegas e funcionários da ECF que possibilitaram a minha pesquisa.

À direção do IPUB/UFRJ e em especial à Silvia Jardim, coordenadora do Pólo de Saúde Mental do Trabalhador que permitiu a minha ausência durante minha estada no exterior.

À minha família que sempre esteve ao meu lado nessa jornada

Às minhas queridas amigas Vanessa, Adélia, Gabriela e Kaori que são uma segunda família e que emprestaram seus ouvidos e ombros.

Ao meu analista Romildo, por sua escuta.

Aos colegas da EBP –Rio, que fizeram parte dessa itinerário, mesmo que muitas vezes à distância

Aos meus colegas da PUC-Rio

Aos queridos colegas da Universidade Paris 8, em especial a Pablo, Daniela, Mauricio e Anna.

Aos professores da minha Banca Examinadora, pela importante contribuição.

À todos os professores e funcionários do Departamento pelos ensinamentos e imensa ajuda.

## Resumo

Couto, Maria Elisa Werlang da Fonseca Costa do; Vieira, Marcus André. **Inconsciente e tradução em Lacan do unbewusste ao une-bévue**. Rio de Janeiro, 2014. 155p. Tese de doutorado - Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Nossa tese examina o modo como Jacques Lacan situa a articulação estabelecida por Freud entre inconsciente e saber, tendo como linha de investigação um paralelo entre a tradução e a interpretação. Desenha-se um arco que vai do modelo de aparato de tradução proposto por Freud como modelo do inconsciente até a tradução de Lacan do inconsciente freudiano, Unbewusste como Une-bévue. Nesse percurso, passamos pelos conceitos freudianos de traço mnêmicos, Vorstellugrepräsentanz e Witz e pelos conceitos lacanianos de significante, objeto *a*, a letra, sujeito e passe. A hipótese que dá sustentação à nossa tese é a de que Lacan concebe uma análise sempre estabelecendo uma estreita relação entre o saber - entendido aqui como um enunciado-, sua escrita - em oposição à leitura -, e os modos de inserção do analisante no discurso que o situa - entendidos a partir da articulação entre os conceitos de sujeito e Outro.

## Palavras-chave

Psicologia; tradução; interpretação; inconsciente; traço mnêmicos; Vorstellugrepräsentanz; Witz; significante; objeto *a*.

## Résumé

Couto, Maria Elisa Werlang da Fonseca Costa do; Vieira, Marcus André. **Inconscient et traduction chez Lacan de unbewusste à une-bévue**. Rio de Janeiro, 2014. 155p. Thèse de doctorat – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

La thèse examine comment Jacques Lacan situe l'articulation établis par Freud entre l'inconscient et savoir, ayant comme ligne de recherche le parallèle entre la traduction et l'interprétation. Nous attirons un arc qui va de l'appareil de traduction proposée par Freud comme un modèle de l'inconscient à la traduction de Lacan au modèle inconscient de Freud, l'Unbewusste, comme une-bévue. Pendant le parcours, nous sommes passés pour les concepts freudiens de trace mnémonique, *Vorstellugrepräsentanz* et *Witz* et les concepts lacaniens de signifiant, objet, lettre, le sujet et passe. L'hypothèse que soutien notre thèse est que Lacan conçoit une analyse toujours l'établissement une relation étroite entre le savoir - compris ici comme un énoncé- , son écriture - par opposition à la lecture- et les modes d'insertion de l'analysant dans le discours - compris dans le lien entre les notions de sujet et l'Autres.

## Mots-clés

Psychologie; traduction; interprétation; inconscient; trace mnésique; *Vorstellugrepräsentanz*; *Witz*; signifiant; objet *a*.

## Sumário

1. Introdução	11
2. O inconsciente é estruturado como uma linguagem	14
2.1. Do signo saussuriano ao significante lacaniano	14
2.2. O inconsciente como linguagem: metáfora e metonímia	16
2.3. O sonho em Freud e os arranjos da linguagem	18
2.4. O Inconsciente e o sujeito	24
2.5. O Sujeito e o saber: leitura, escrita, queda	32
2.6. O sexual e o intraduzível, o falo e a estrutura: da carta 52 à carta roubada	33
3. O chiste: O Sujeito e o lugar no Outro	48
3.1. A técnica do chiste	48
3.2. O chiste e o Outro	52
3.3. O reconhecimento do Outro	58
3.4. O chiste e a censura	58
4. O inconsciente: do sujeito ao objeto	65
4.1. O Caso Kris	65
4.2. A interpretação	66
4.3. A intervenção na realidade	67
4.4. A realidade psíquica e a verdade	69
4.5. A encenação do desejo	71

4. 6. Da realidade ao Real: a fantasia	72
4. 7. Alienação e separação	74
4.7.1. Alienação	75
4.7.2. Separação	76
4.8. Do objeto no desejo ao objeto causa do desejo	78
5. Inconsciente e a letra	81
5.1. O caso do homem dos Lobos	81
5.1.1. Uma introdução ao caso do Homem dos Lobos	81
5.1.2. O sonho	83
5.1.3. A interpretação de Freud	83
5.1.4. A cena primária	84
5.1.5. Freud e a cena primaria	85
5.1.6. A cena primária e os efeitos de objeto	91
5.2. O caso do Sonho do Licorne	94
5.2.1. A história do caso	94
5.2.2. O caso do Li-corne a Poor (d)jeli	95
5.2.3. A instância da letra em Leclair	100
5.3. A letra em Lacan	106
5.4. A letra e lalangue	112
6. Tradução e nomeação	121
6.1. Transcrição em Benjamin	121
6.2. Nome próprio em Lacan	126
6.3. O Nome próprio e o Simbólico	128

6.4. O mito de Adão e Eva	129
6.5. Joyce e o nome	132
6.6. L'une-bevúe	135
6.7. Nomear-se	141
6.8. O dispositivo do Passe	143
7. Por uma possível conclusão	145
Referências Bibliográficas	148

# 1 Introdução

Em seu Seminário XXIV, *L'insu-que sait de l'une bévue s'aile a mourre*, Lacan propõe *une-bévue* - erro grosseiro ou tropeço, em francês - como tradução para *Unbewusste* – inconsciente em alemão, língua de Freud. Esta operação tradutória de Lacan que não se apoia no sentido, mas sim na homofonia dos termos, muito me intrigou. Lacan no seu *Seminário XI, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, no capítulo intitulado *O inconsciente freudiano e o nosso*, já definira o inconsciente como hiância, corte. Se seguirmos a via do sentido, traduzir *Unbewusste* por *une-bévue* seria pura reprodução de algo já dito em seu ensino. Mas entre o que se expressa pela via de uma sentença - produzindo um sentido - e o que se produz por uma espécie de operação com a letra - apoiada na palavra - pareceu-me que algo de novo se introduzia.

Dentro do conjunto de neologismos que formam a lalíngua<sup>1</sup> de Lacan, o *Une-bévue* se destacou por ter sido nomeado de tradução. Freud em uma carta a Fliess de 1896 que ficou conhecida como *Carta 52* propõe que o inconsciente seja pensado como uma máquina de múltiplas transcrições, de tradução feitas em torno de um ponto impossível de traduzir, que nomeia de recalque, lugar do trauma sexual. Traduzir, dentro do campo da psicanálise, se instituiu como um sinônimo corrente à interpretação. Sobre ela, a tradução, podemos pensar como tendo o privilégio de evocar a língua estrangeira, dando relevo ao modo como o inconsciente é tratado por Freud como uma escrita estrangeira, radicalmente estranha à língua do consciente, perdida de saída. Se a interpretação na expressão popular está sujeita à ilusão de que é tudo interpretável - “Freud explica” -, a tradução esbarra sempre com a intransponibilidade da tarefa a que se propõe - expresso em outro ditado popular, mas não traduzido, “*traduttore traditore*” onde a tradução em seu rigor se escreve sempre nas bordas da intraduzibilidade. No entanto, sob efeito do ensino de Lacan, esse termo passou a ser sinônimo de uma interpretação pelo sentido, pelo imaginário, por onde escapa o que a interpretação

---

<sup>1</sup> No original lalangue, neologismo formado pela contração de la langue, a língua. Das duas

deveria visar: o intraduzível. Mas o que permite aqui Lacan, ao fim de seu ensino, retornar com esse termo? Partindo desse enigma, circunscrevemos o âmbito de nossa tese a um percurso em Lacan que visava localizar na linguagem, em especial na interface com a linguística, esse impasse entre o que a tradução é uma inscrição e no que ela é antes um impasse, um impossível de se inscrever.

No primeiro capítulo buscamos introduzir a relação que Lacan estabelece entre o inconsciente e a linguagem e seu uso da linguística estrutural, principalmente em torno do seu axioma “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”. Segundo nossa leitura, Freud faz um uso próprio da teoria da representação que visa demarcar aquilo que nesta teoria é o impossível da representação, mas pensado não mais como elemento externo ao aparelho. Do que se inscreve como significante, temos em Lacan o sujeito como impossível de inscrever, vazio, e o falo, como a inscrição de um vazio. Por essa via buscamos tirar as consequências para a direção do tratamento, onde o impossível de representar leva à infinitização dos sentidos.

No segundo capítulo nos centramos no chiste como formação do inconsciente. Ele nos serve para verificar o axioma lacaniano. Em *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, Freud descreve com detalhe a relação da técnica do chiste com o que podemos chamar de estrutura do inconsciente. O chiste, como “a mais social formação do inconsciente”, nos permite ainda pensar a formação do inconsciente no laço social, o modo onde se estabelece um lugar no Outro.

No terceiro capítulo, avançamos com Lacan com o objeto *a*. Ele aparece como uma invenção de Lacan que excede ao modelo estruturalista e se constitui como o que na estrutura não ocupa o lugar de efeito, de vazio, mas de causa. Para tanto retomaremos as discussões que Lacan produziu a partir de um caso clínico publicado por Kris, proeminente representante da psicologia do ego, que ficou conhecido a partir dessas discussões como *O caso dos miolos frescos*.

No quarto capítulo trataremos do que se desenha como o conceito de letra em Lacan, que aparece desde o início de seu ensino mas que só ganha consistência posteriormente. Para introduzir a letra na clínica, trouxemos para discussão o caso de Leclair, que ficou conhecido como *O sonho do unicórnio*. Diferente de Kris, Leclair é um psicanalista próximo de Lacan e que pelo seu rigor, instituiu no campo da psicanálise lacaniana um modo paradigmático de apresentação de caso clínico. Nele, podemos ver se expressar o impasse do estruturalismo na clínica

psicanalítica. A partir de alguns paralelos propostos por Leclaire, nos debruçamos também em um caso de Freud conhecido como o caso do *Homem dos Lobos*. A partir desses casos, buscamos contrapor o que seria para Lacan a letra e o que ele posteriormente denominará de lalíngua.

No quinto capítulo apresentamos a concepção de tradução de Walter Benjamin como contraponto à tradução pelo sentido, e que se dá pelo privilégio da nomeação no ato de tradução. Por ele chegamos ao ponto que parece lastrear a tradução de Lacan do Unbewusste a partir do lugar que a nomeação irá tomar em Lacan no final de seu ensino. Do problema que concerne a um impossível da identificação, próprio ao impossível de representar do sujeito, a questão se desloca para um impossível de nomear, e que segue por uma via de discutir o uso próprio de cada um da língua, como o caso da escrita singular de Joyce.

## 2

### O inconsciente é estruturado como uma linguagem

#### 2.1.

##### Do signo saussuriano ao significante lacaniano

No Seminário XI, Lacan afirma o caráter próprio e inovador do conceito freudiano de inconsciente.

O inconsciente freudiano nada tem a ver com as formas ditas do inconsciente que o precederam, mesmo as que o acompanhavam, mesmo as que o cercam ainda. (LACAN, 1995 [1964], p. 29)

Mas para retomar seu sentido, sua força da enunciação e seu caráter inovador, Lacan não irá fazê-lo através dos conceitos introduzidos historicamente por Freud. Lacan propõe a infidelidade do enunciado em nome da verdade da enunciação freudiana. E o faz primordialmente pelo uso dos termos importados e apropriados da linguística.

Se Lacan faz uma leitura muito própria de Freud, não procede de forma diferente com os conceitos retirados da linguística. Esta dis-torção , no entanto, não vem em nome do estudo da linguística, mas como instrumento para elucidação dos mecanismos do inconsciente. Assim, no Seminário XX, Lacan irá afirmar esta separação entre os campos: "Meu dizer, que o inconsciente está estruturado como uma linguagem, não faz parte do campo da linguística", (LACAN, 1996 [1972-1973], p. 20).

Lacan ancora na linguística estrutural para afirmar um inconsciente que não se defina como negatividade, como um *topos* fora da consciência, em consonância a Freud em *O inconsciente*.

Saussure, fundador da linguística, define o signo como a unidade mínima da língua, composto pela relação arbitrária porém necessária entre significante (imagem acústica) e significado (conceito), ilustrando através da seguinte figura (SAUSSURE, 1970, p. 80):



O laço que une o significante ao significado, expresso na figura pela barra que os separa, é arbitrário. Não há nada na materialidade do significante que remeta ao significado. Nenhuma propriedade do objeto da natureza se transmite ao significante. O que distingue um signo dos demais é uma relação de pura diferença, sem termos positivos. Ao negar que a significação se dá fora da linguagem, o que produz o sentido não é uma ligação entre signo linguístico e referente, mas a relação que se estabelece entre os signos.

Ao se apropriar do signo saussuriano, Lacan o faz subvertendo-o, colocando o significante em primeiro plano. O significante é cifrado como S maiúsculo e ocupa o lugar acima da barra. A elipse que circunda o signo e as setas que indicam a relação necessária e indissolúvel entre significante e significado desaparecem. Lacan assim fazendo, coloca a ênfase na barra. Se para Saussure ela representa a relação arbitrária porém necessária entre significante e significado, para Lacan a barra marca “a irredutibilidade em que se constitui, nas relações do significante com o significado, a resistência da significação” (LACAN, 1998 [1957], p. 519). O que Lacan visa em Saussure é o corte e assim o faz por considerar que pensar a linguagem a partir dos signos produz “...a ilusão de que o significante responde à função de representar o significado”(LACAN, 1998 [1957], p. 501).

O resultado dessa ênfase é a autonomia do significante, radicalizando a concepção da linguagem como pura diferença. O sentido se dá não pela relação significante-significado, mas sim pela relação significante-significante. No remetimento de um significante a outro significante há sempre algo que resiste à significação, que é impossível de significar. A barra, como resistência à significação, funda a linguagem como estrutura ao impedir a união do significante com o significado, obrigando o remetimento de um significante a outro significante. O significante é afirmado como pura diferença o que implica num limite interno ao simbólico. Isso é, o limite já não se define como um elemento externo. Dado que um significante não pode significar a si mesmo, ali, nesse lugar da significação, há um vazio. Esse lugar, marcado pela barra, pode ser denominado de significante de valor zero, um significante terceiro a partir do

qual se forma a cadeia. Se um significante remete a outro, o significante de valor zero remete à ausência de significante. Ele expressa a impossibilidade de um significante significar a si mesmo. Sendo assim, ele só pode comparecer como negatividade, com falta. Na representação da unidade mínima da cadeia significante (S1 - S2) o significante de valor zero é a articulação ( - ) entre os significantes. Sendo a presença de uma ausência, ele se expressa através de um dito paradoxal: a proibição do impossível. Seu paradoxo está em expressar-se por uma negativa, uma proibição, mas ao mesmo tempo, do ponto de vista estrutural, é uma positividade, ao produzir todo o campo dos possíveis.

## 2.2.

### O inconsciente como linguagem: metáfora e metonímia

Lacan produz seu axioma “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” a partir da aproximação radical entre inconsciente e linguagem<sup>2</sup>, escrevendo o inconsciente freudiano nos termos saussurianos via Jakobson. Esse promoveu uma leitura de Saussure, distinguindo duas formas de organização: o eixo sintagmático e o eixo paradigmático. O primeiro é constituído de relações baseadas no princípio de linearidade (encadeamento) e existem *in praesentia*. O segundo é uma série virtual que remete para o código de uma língua. Assenta-se no mecanismo associativo e existem *in absentia*. Jakobson revaloriza a diacronia no estudo da linguagem. Para ele o estudo puramente sincrônico, privilegiado por Saussure, não tem como abarcar a mudança, a criação dentro de um sistema. Nesta valorização que reside a importância de Jakobson. Ela representa a radicalização da linguística estrutural, indo do signo para o fonema. Se o signo tem um sentido, o fonema é um fragmento deste, uma unidade mínima fora do sentido. É por estudar a linguagem no eixo sincrônico que Saussure deduz não apenas a arbitrariedade da ligação significante, mas sua necessidade. Se a denominação de um conceito por uma imagem acústica é arbitrária, num momento dado ela é necessariamente aquela. Em *A coisa freudiana*, Lacan distingue significante e significado a partir da estrutura sincrônica e do conjunto diacrônico. A primeira é a rede significante, em que cada elemento adquire nela seu emprego exato por ser diferente dos outros”, enquanto a segunda é onde

<sup>2</sup> Remeto o leitor ao texto de Arrivé, Lacan gramático, onde este retoma com carinho as incidências desde axiomas, analisando suas variações.

domina a unidade de significação "que revela jamais resumir-se numa indicação pura do real, mas sempre remeter a uma outra significação".(LACAN, 1998 [1955], p. 415).

Em *Dois Aspectos da Linguagem e dois tipos de Afasia*, Jakobson descreve as leis da linguagem a partir de duas formas de arranjo: a combinação e a substituição significativa (JAKOBSON, s.d., pp. 39-40). Através destas duas formas de arranjo que se reproduzirão a metonímia e a metáfora, respectivamente. É a partir desse autor que Lacan em *A Instância da letra no inconsciente* define a metáfora como sendo formada pela substituição de um significante por outro, tomando-lhe o lugar na cadeia (LACAN, *op. cit.*, p. 510), enquanto que a metonímia se produziria pelo percorrer da cadeia significante (LACAN, *op.cit.*, p. 509), por uma relação de contiguidade, puro encadeamento significante. Enquanto essa se faria comparecer em sua literalidade, sem sentido, a metáfora, produziria sentido<sup>3</sup>. Assim, ele afirma que "não existe sentido senão metafórico, só surgindo da substituição de um significante por outro significante na cadeia simbólica". (LACAN, 1999 [1957-1958], p. 19)

Lacan simboliza a estrutura metonímica por:

"f(S...S') S @ S ( - )s

(...) indicando que é a conexão do significante com o significante que permite a elisão mediante a qual o significante instala a falta do ser na relação de objeto, servindo-se do valor de envio da significação para investi-la com o desejo visando essa falta que ele sustenta. O sinal -, colocado entre ( ), manifesta aqui a manutenção da barra -, que marca no primeiro algoritmo a irredutibilidade em que se constitui, nas relações do significante com o significado, a resistência da significação." (LACAN, *op. cit.*, p.519)

Enquanto a estrutura metafórica é expressa por:

"f(i)S @ S ( + )s

(..) que indica que é na substituição do significante pelo significante que se produz um efeito de significação (...). O sinal =, colocando entre ( ), manifesta aqui a transposição da barra -, bem como o valor constitutivo dessa transposição para a emergência da significação." (LACAN, *op.cit.*, p. 519)

<sup>3</sup> "não existe sentido senão metafórico, só surgindo da substituição de um significante por outro significante na cadeia simbólica". (LACAN,1999, p. 19)

Lacan afirma que a metonímia "está no ponto de partida e é ela que torna possível a metáfora" (LACAN, 1988 [1956], p. 259), mas todo sentido, nos termos lacanianos, é metafórico.

Ao lado dos usos dos termos da linguística, Lacan introduz outro termo, o Outro, a que define como sede da linguagem, lugar do código ou tesouro dos significantes. Esses dois modos de funcionamento podem ser definidos segundo uma certa suposição do Outro. A metáfora se apoia na consistência do Outro, na suposição que há sentido na linguagem, enquanto a metonímia afirma a inconsistência do Outro, na ausência de sentido na linguagem. Nos referimos a uma suposição e não de afirmação, um vez que, apesar de produzir um efeito de sentido, o arranjo metafórico não é sinônimo de significado. Essa via é vedada por Lacan ao colocar a metonímia na base da metáfora. Ele se dá pela via do significante, "do equívoco e da homofonia, isto é, pelo que existe de mais nonsense"(LACAN, 1999, p 37)

### 2.3.

#### **O sonho em Freud e os arranjos da linguagem**

Apesar de Freud não dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, Lacan afirma no Seminário V que "as leis de composição desse inconsciente, coincidem exatamente com algumas das mais fundamentais leis de composição do discurso"(LACAN, 1999, p. 70), tomando Freud como um estruturalista *avant la lettre*. Como pretendemos mostrar a seguir, essa afirmação se sustenta através da análise que Freud fez dos sonhos onde o duplo arranjo da linguagem (metáfora e metonímia) se expressam sob os nomes de condensação e deslocamento, constituindo os processos de funcionamento do inconsciente.

Ao escrever *A interpretação dos sonhos*, Freud foi de encontro à tese de que os sonhos são absurdos. Propõe-se então a interpretá-los, com a finalidade de afirmar que neles há sentido. Segundo Milner, em *Obra clara*, afirmar o sentido do sonho é afirmar a própria existência do inconsciente.

"...se admitimos que a proposição negativa, a consciência de si não é uma propriedade constitutiva do pensamento, se estenografa pelo nome inconsciente, obtemos o teorema: se existe pensamento no sonho, existe inconsciente." (MILNER, 1996, p. 19)

*A interpretação dos Sonhos* é considerado como um marco por seu autor, pois permitiu depreender a lógica do inconsciente, posteriormente encontrada também no ato falho, no chiste e no sintoma, que Lacan denomina, juntamente com o sonho, como formações do inconsciente.

"Após termos travado conhecimento com o trabalho do sonho (...) ficamos decerto inclinados a considerá-lo um processo psíquico sumamente peculiar, do qual, ao que saibamos, não existe semelhante em parte alguma. É como se transportássemos para o trabalho do sonho todo o assombro que antes costumava ser despertado em nós por seu produto, o sonho. Na realidade, contudo, o trabalho do sonho é apenas o primeiro que descobrimos dentre toda uma série de processos psíquicos responsáveis pela gênese de sintomas histéricos, fobias, obsessões e delírios. A condensação e sobretudo o deslocamento são características invariáveis também desses outros processos.

Toda uma série de fenômenos da vida cotidiana das pessoas sadias — como o esquecimento, os lapsos de linguagem, os atos falhos e uma certa classe de erros — deve sua origem a um mecanismo psíquico análogo ao dos sonhos e ao dos outros membros da série." (FREUD, 1989 [1901], p. 600)

O inconsciente freudiano, como nos é belamente colocado no texto *O inconsciente*, não é simplesmente um *topos* fora da consciência. Buscar o sentido dos sonhos é atribuir ao inconsciente uma lógica de funcionamento, uma sintaxe particular, em oposição a lógica do consciente.

Freud, através do processo de análise dos sonhos, opõe um conteúdo manifesto a um conteúdo latente do sonho. Este a princípio pode parecer ser o sentido do sonho, seu significado verdadeiro por trás de uma aparência ilusória, que não podendo ser suportado pela consciência, é repellido para o sistema inconsciente. No entanto, como nos mostra Žižek em *O mais sublime dos histéricos*

"'o pensamento latente do sonho' não tem em si nada de inconsciente, é um pensamento absolutamente 'normal', articulável na sintaxe da língua cotidiana. Topologicamente, pertence ao sistema 'consciente/pré-consciente'; o sujeito costuma ter consciência dele até de maneira excessiva, pois ele o atormenta todos os dias... Sob certas condições, esse pensamento é repellido para fora da consciência, é arrastado para o inconsciente, isto é, submetido às leis do 'processo primário', traduzido na 'língua do inconsciente'. A relação entre o 'pensamento latente' e o que chamamos de 'conteúdo manifesto' do sonho — o texto do sonho, o sonho em sua fenomenalidade literal — é, portanto, a relação entre um pensamento inteiramente 'normal', consciente/pré-consciente, e a tradução deste pensamento no 'rébus' do inconsciente, do 'processo primário'. [...] se buscarmos o 'segredo do sonho' em seu conteúdo latente ocultado pelo texto manifesto, ficaremos desapontados: só esbarraremos num pensamento essencialmente 'normal' cuja natureza, é não-sexual, e que, ainda por cima, nada tem de inconsciente.

Este pensamento 'normal', consciente/pré-consciente, não é atraído para o inconsciente, não é recalcado simplesmente por causa de seu caráter 'desagradável' para a consciência, mas por causa de um 'curto-circuito' entre ele e um outro desejo já recalcado, desde sempre inconsciente, *um desejo que em si não tem absolutamente nada a ver com o 'pensamento latente do sonho': 'uma sequência normal de pensamentos'* – normal e, como tal, exprimível na linguagem 'cotidiana', 'pública', na sintaxe do 'processo secundário' – 'Uma sequência normal de pensamentos só é submetida a um tratamento anormal (como o do sonho e da histeria)' - ou, dito de outra maneira, só é submetida ao trabalho do sonho, aos mecanismos do 'processo primário'- 'quando um desejo inconsciente, derivado da infância e em estado de recalçamento, é transferido para ela' (Freud, 1967). Ora, *esse* desejo inconsciente-sexual [...] é desde o início construtivamente recalcado – o 'recalçamento originário'-, não tem seu 'original' na linguagem 'normal' da comunicação cotidiana, na sintaxe do consciente/pré-consciente [...] a estrutura é sempre *ternária*, há sempre três momentos: o texto *manifesto* do sonho, o conteúdo ou o pensamento *latente* do sonho e o *desejo inconsciente* que se articula no sonho. Esse desejo se enxerta no sonho no espaço entre o pensamento latente e o texto manifesto, não é 'ainda mais escondido, ainda mais profundo', mas está, em relação ao pensamento latente, decididamente mais na superfície, consiste todo ele nos mecanismos significantes, nos processos que a é submetido o pensamento latente, e seu único lugar é a *forma* do sonho. Aí está o paradoxo fundamental do sonho: o desejo inconsciente, isto é, o que se supõe ser a coisa mais dissimulada, articula-se precisamente através do trabalho da dissimulação do 'núcleo' do sonho, de sua pensamento latente, no trabalho de disfarce desse conteúdo-núcleo latente através de sua tradução no enigma cifrado do sonho." (ŽIŽEK, 1991, p. 132-133)

Para Freud, o que define o sonho é sua forma

"houve época em que eu achava extraordinariamente difícil acostumar os leitores à distinção entre o conteúdo manifesto dos sonhos e os pensamentos oníricos latentes. Levantavam-se repetidamente argumentos e objetos baseados em algum sonho não interpretado, na forma como fora retido na memória, ignorando-se a necessidade de interpretá-lo.

Mas agora que ao menos os analistas concordam em substituir o sonho manifesto pelo sentido revelado por sua interpretação, muitos deles são culpados de incorrer a essência dos sonhos em seu conteúdo latente e, assim fazendo, desprezam a distinção entre os pensamentos oníricos latentes e o trabalho do sonho.

No fundo, os sonhos nada mais são do que uma *forma* particular de pensamento, possibilitada pelas condições do estado de sonho. É o *trabalho do sonho* que cria essa forma, e só ele é a essência do sonho – a explicação de sua natureza peculiar." (FREUD *apud* ŽIŽEK, *op. cit.*, p. 133)

A forma do sonho se produz através de processos que Freud definiu como elaboração onírica ou trabalho do sonho: condensação, deslocamento e encenação. Exploraremos neste capítulo apenas os dois primeiros processos.

A matéria prima do trabalho dos sonhos são os restos diurnos, fragmentos de percepção, traços distintivos que são tomados na sua materialidade.

"Os pensamentos têm de ser reproduzidos, exclusiva ou predominantemente, no material dos traços mnêmicos visuais e acústico. (...) Somente quando as representações da palavra que ocorrem nos resíduos do dia são resíduos recentes e costumeiros de percepções, e não a expressão de pensamentos, é que são tratadas como apresentações da coisa, e sujeitas à influência da condensação e do deslocamento." (FREUD, 1989 [1917], p. 259-260)

Para Freud o "deslocamento onírico",

"Manifesta-se de duas maneiras: na primeira, um elemento latente é substituído não por uma parte componente de si mesmo, mas por alguma coisa mais remota, isto é, por uma alusão; e, na segunda, o acento psíquico é mudado de um elemento importante para outros sem importância, de forma que sonho parece descentrado e estranho." (FREUD, 1989 [1916], p. 207)

O deslocamento se produz por associações externas, que Freud define como não se baseando na significação das palavras associadas, mas em conexões superficiais (como semelhança de som), ou conexões puramente causais. Em termos linguísticos, este processo nada mais é do que o deslocamento ao longo da cadeia significativa, uma vez que as associações que o produz não se dão, internamente, pela via do conteúdo, mas sim externamente.

"Sob a pressão da censura, qualquer espécie de conexão é bastante boa para servir como substitutivo por alusão, permitindo-se o deslocamento de um a outro elemento. A substituição de associações internas (similaridade, conexão causal etc.) por outras, conhecidas como externas (simultaneidade no tempo, contiguidade espacial, similaridade fônica), é muito especialmente notável e peculiar à elaboração onírica." (FREUD, 1989 [1905], p. 196)

O operador deste deslocamento é a censura que faz deslocar o sentido para um elemento insignificante, longe na cadeia de associações. O descentramento produzido pelo deslocamento é o responsável pelo sonho confrontar "a vida mental desperta com algo estranho e incompreensível."<sup>4</sup>, o que no pensamento normal dá a impressão de uma falácia, de absurdo. A lógica de funcionamento da censura produz uma ilusão retroativa<sup>5</sup>. Sendo a censura o que divide o aparelho psíquico nas instâncias inconsciente e pré-consciente, ela é a responsável pela fundação do aparelho, *ex nihilo*, como a barra que, ao separar significativo e significado, funda a cadeia. Porém esta operação apaga atrás de si os seus rastros, de forma que a censura aparenta surgir depois. Desta forma a censura nos

<sup>4</sup> Será através de um chiste que Freud recriará a impressão de alheamento causada por esse método "Numa aldeia havia um ferreiro que cometera um crime capital. O júri decidiu que o crime devia ser punido; porém, como o ferreiro era o único na aldeia e era indispensável, e como, por outro lado, lá viviam três alfaiates, um destes foi enforcado em seu lugar." (FREUD, 1989m, 208)

<sup>5</sup> Esta lógica é que determina a temporalidade do inconsciente a do *Narchträglichkeit*, só-depois.

apresenta um paradoxo: ela produz o sonho, que sendo uma formação do inconsciente é a consequência do funcionamento do aparelho psíquico, mas dá a este uma aparência de absoluta falta de censura, o absurdo.

"O deslocamento é responsável pelo enigmático aparecimento de sonhos que nos impedem o reconhecimento de que constituem uma continuação de nossa vida desperta. O uso do absurdo e do nonsense nos sonhos tem-lhes custado a dignidade de serem considerados produtos psíquicos e tem levado as autoridades a supor que a desintegração das atividades mentais e uma cessação de crítica, da moralidade e da lógica são condições necessárias à formação dos sonhos." (FREUD, *op. cit.*, p. 108)

Quanto ao trabalho da censura, Freud faz uma distinção entre deslocamento e condensação. Se o primeiro é resultado deste trabalho, o mesmo não acontece com a condensação, ficando apenas a seu serviço.

"Mais ainda do que no processo de condensação, há no processo de deslocamento uma premente necessidade de descobrir o motivo desses enigmáticos esforços por parte do trabalho do sonho. É o processo de deslocamento o principal responsável por sermos incapazes de descobrir ou reconhecer os pensamentos oníricos no conteúdo do sonho, a menos que compreendamos a razão de sua distorção." (FREUD, 1989b, p. 590)

A condensação é a expressão de um curto-circuito de cadeias de pensamento, num processo pelo qual várias representações são condensadas em um único elemento.

"Boa parte do que aprendemos sobre a condensação nos sonhos pode ser resumida nesta fórmula: cada elemento do conteúdo do sonho é 'sobredeterminado' pelo material dos pensamentos oníricos; não decorre de um único elemento dos pensamentos oníricos, podendo sua origem remontar a toda uma série deles." (FREUD, 1989b [1901], p 586)

Ela se produz, por exemplo, quando as semelhanças no material latente ganham expressão por um único elemento, ou até mesmo, quando elementos contraditórios do material latente são transformados em um único elemento manifesto.

Entre os achados mais surpreendentes encontra-se a maneira como a elaboração onírica trata os contrários que ocorrem nos sonhos latentes. Já sabemos (...) que as semelhanças no material latente são substituídas por condensações no sonho manifesto. Pois bem, os contrários são tratados da mesma forma que as semelhanças, e existe uma especial preferência por expressá-los pelo mesmo elemento manifesto. Assim, um elemento no sonho manifesto, capaz de ter o seu contrário, com igual facilidade pode estar se expressando a si próprio, ou seu contrário, ou ambos conjuntamente: apenas o sentido pode decidir qual a versão que se deve escolher. Isto se vincula com o fato adicional de que, nos sonhos, não

se encontrará uma representação para 'não' — ou, de qualquer modo, uma representação isenta de ambiguidade. (FREUD, 1989b [1916], p. 215)

Como já adiantamos, Lacan define este processo como metáfora, uma vez que na metáfora há o acoplamento de significantes (S/S), um curto-circuito, expresso no grafismo do ponto de basta pela interseção entre as duas linha.

O trabalho de condensação nos sonhos é visto com máxima clareza ao lidar com palavras e nomes. É verdade, em geral, que as palavras são frequentemente tratadas, nos sonhos, como se fossem coisas, e por essa razão tendem a se combinar exatamente do mesmo modo que as representações de coisas. Os sonhos desse tipo oferecem os mais divertidos e curiosos neologismos. (FREUD, 1989 [1900], p. 284)

Como exemplo deste processo, Freud relata o sonho do “Autodidasker” e o interpreta como tendo sido produzido pelas palavras 'Autodidakt' + 'Lasker'. Ou seja, 'Autodidakt' e 'Lasker' são substituídos na cadeia por 'Autodidasker' a partir da sua imagem acústica e não pelo seu significado. Neste sentido Freud afirma que "para um sonho todas as operações com palavras não passam de preparação para uma regressão a coisas." (FREUD, 1989 [1917], p. 261)

Freud aproxima esta linguagem do inconsciente do infantil, o mais antigo do ponto de vista ontogenético, e do primitivo, o mais antigo do ponto de vista filogenético. Ele identificou os primórdios da linguagem ao observar seu neto brincando com o carretel, no jogo que ficou conhecido por Fort-Da, relatado em *Além do princípio do prazer*: presença e ausência, o estabelecimento do princípio de diferença, ausência ou presença de um traço. Em *A significação antitética das palavras primitivas* (1910), Freud vai procurar nas línguas antigas um fenômeno que encontrara no sonho: palavras que designavam uma coisa e o seu contrário, como tanto forte quanto fraco, tanto ordenar quanto obedecer; e palavras compostas: velhojovem, longeperto, unirseparar, foradentro, tendo como sentido jovem, perto, ligar, dentro. O que está em questão é novamente o princípio da diferença: ausência/presença.

Nossos conceitos devem sua existência a comparações. 'Se sempre houvesse luz, não seríamos capazes de distinguir a luz da escuridão, e conseqüentemente não seríamos capazes de ter nem o conceito de luz nem a palavra para ele...' 'É claro que tudo neste planeta é relativo e tem uma existência independente apenas na medida em que se diferencia quanto a suas relações com as outras coisas...' 'De vez que todo conceito é dessa maneira o gêmeo de seu contrário, como poderia ele ser de início pensado e como poderia ele ser comunicado a outras pessoas que tentavam concebê-lo, senão pela medida do seu contrário...?' (Ibid., 15): 'De vez que o conceito de força não se podia formar exceto com um contrário de fraqueza,

a palavra designando 'forte' continha uma lembrança simultânea de 'fraco', como coisa por meio da qual ele, de início, ganhou existência. Na realidade, esta palavra não designava nem 'forte' nem 'fraco', mas a relação e a diferença entre os dois, que criou a ambos igualmente"(FREUD, 1989 [1910], p. 143)

Resta talvez uma questão: se tanto o processo primário, a lógica do inconsciente, como a sintaxe consciente se produzem por metáfora e metonímia, como diferenciá-los? Consideramos que Freud responde esta questão a partir da diferenciação entre energia livre e energia ligada que toma emprestado de Breuler.

Pelo processo de deslocamento uma ideia pode ceder a outra toda a sua quota de catexia; pelo processo de condensação pode apropriar-se de toda a catexia de várias outras ideias. Propus que esses dois processos fossem considerados como marcos distintivos do assim denominado processo psíquico primário. No sistema Pcs.<sup>6</sup> o processo secundário é dominante. Quando se permite que um processo primário siga seu curso em conexão com elementos que pertencem ao sistema Pcs., ele parece 'cômico' e provoca o riso. (...) Os processos do sistema Pcs. exibem — não importando se já são conscientes ou somente capazes de se tornarem conscientes — uma inibição da tendência de idéias catexizadas à descarga. Quando um processo passa de uma ideia para outra, a primeira ideia conserva uma parte de sua catexia e apenas uma pequena parcela é submetida a deslocamento. Os deslocamentos e as condensações, tais como ocorrem no processo primário, são excluídos ou bastante restringidos. Essa circunstância levou Breuler a presumir a existência de dois estados diferentes de energia catexial na vida mental: um em que a energia se acha tunicamente 'vinculada' e outro no qual é livremente móvel (FREUD, 1989 [1915], p 215)

Em outros termos, os processo secundários são "processos providos de qualidades", providos de significação. Já o inconsciente funciona segundo a lógica do processo primário, processo "desprovido de qualidades", de significação. A incidência do recalque<sup>7</sup> produz uma ligação entre significante e significante, que é tomado então pelo sistema pré-consciente, com uma unidade de sentido, um signo.

## 2.4. O Inconsciente e o sujeito

Ao mesmo tempo em que Lacan afirma que a linguagem é a condição do inconsciente, ele desloca a questão do que se passa entre o inconsciente e o pré-consciente para a relação entre o inconsciente e o sujeito. Segundo o senso comum, a o consciente é a sede do sujeito. Ele é descrito como autônomo, ativo, termo positivo, Para afirmar a radicalidade do inconsciente como não sendo a

<sup>6</sup> pré-consciente

<sup>7</sup> Optamos por utilizar o termo recalque como tradução do termo *Verdringung* em oposição à edição standard, que propõe o termo repressão.

negação da consciência, Lacan avança numa concepção de sujeito negativa, efeito da fala e que falta no seu lugar. Ela está presente na afirmação que “O inconsciente é essa parte do discurso concreto, em tanto que transindividual, que falta a disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (LACAN, 1998, p. 145)

Lacan começa por considerar que “O inconsciente é um conceito forjado no rastro daquilo que opera para constituir o sujeito” (LACAN, 2003, p. 844) E acrescenta “O inconsciente não é uma espécie que defina na realidade psíquica o círculo daquilo que não tem o atributo (ou a virtude da consciência)” (LACAN, *op. cit.*, p. 845,). Aqui Lacan cerne o que para ele é a novidade freudiana, que forjou o inconsciente como novo, guardando apenas uma relação de homonomia em relação aos demais. Assim Freud teria nomeado algo de novo que estaria condicionado a relação daquilo que Lacan chamaria de sujeito. O inconsciente não é um adjetivo, tão pouco um substantivo. Ele é uma espécie de lugar. Por outro lado, Lacan irá se opor à ideia que haja uma unidade na consciência, da possibilidade mesmo de se dizer « eu sou » por ser impossível se atingir um ponto de certeza. Essa crítica renderá as inúmeras releituras do cogito cartesiano por Lacan.

O sujeito lacaniano se opõe ao eu. Se constitui como assujeitado do discurso, efeito desta função primordial da fala que é para Lacan, não o da comunicação, mas da evocação, trabalhada longamente no seu Seminário III sob a forma do tu és, fala que funda o sujeito a partir da fala do Outro. O que significa que na análise a fala se dirige ao Outro, o Outro da linguagem, e que resulta em outro axioma de Lacan, “o inconsciente é o discurso do Outro”. O sujeito é sustentado pelo próprio apelo que se faz ao Outro e do que retorna como um segundo significante do Outro, como sua resposta invertida. E se o sujeito recebe do Outro a sua resposta invertida isto implica em dizer que o sujeito não é um significado. O sujeito é forjado por esse espaço vazio da pergunta sobre o desejo do Outro e sua resposta sempre enganada, desencontrada. Pois a resposta para o desejo do Outro, essa é “intraduzível”.

no nível do sujeito da enunciação, enquanto segundo as frases, segundo os modos, se perdendo como se encontrando, e que, numa interjeição, num imperativo, numa invocação, mesmo num desfalecimento, é sempre ele que nos põe seu enigma, e que fala, - em suma no nível em que tudo se expande no inconsciente se difunde

(...). Trata-se sempre é do sujeito enquanto que indeterminado. (LACAN, 1995 [1964], p. 31)

Lacan denomina esse modo de constituição do sujeito de *fading*, marcando seu movimento de queda. Esse seria um primeiro movimento onde o sujeito traduz uma sincronia significante nessa pulsão temporal primordial. Mas há um segundo movimento que marca a dimensão da repetição pulsional e pelo qual, “havendo o desejo feito seu leito no corte significante em que se efetua a metonímia, a diacronia (chamada “historia”) que se inscreveu no *fading* retorna à espécie de fixidez que Freud atribuiu ao voto inconsciente (LACAN, 2003, p. 849) Seria próprio da estrutura que “há uma recusa ao sujeito do desejo que ele se saiba efeito de fala, ou seja, saiba que ele é por não ser outra coisa senão o desejo do Outro” (LACAN, *op. cit.*, p. 850) E numa crítica direta a Laplanche, Lacan dirá que todo discurso pode se considerar irresponsável, exceto aquele dirigido ao psicanalista, pois a presença do analista implica ser responsável pelos efeitos que provoca.

O ponto forte desta distorção é a introdução do sujeito na cadeia significante. Se Saussure define o signo como: “um signo significa algo para alguém”, com Lacan temos que “um significante representa um sujeito para outro significante”. Não há por definição sujeito na linguística de Saussure. Ele o exclui ao construir seu campo de saber pela exclusão da fala<sup>8</sup>.

Apesar disso, é na linguística saussuriana que Lacan vai encontrar o ensejo para reintroduzir a dimensão da fala, da qual ele acreditava que os descaminhos dos pós-freudianos haviam retirado a psicanálise. Podemos considerar que este era o impacto pretendido com a seu axioma “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”.

Lacan intitula de *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* a conferência que marca sua palavra de ordem de retorno a Freud. No *Discurso de Roma*, que antecede à conferência, Lacan define o ação do psicanalista não como sendo a de objetivar a conscientização ou resgatar um significado oculto, mas de visar à passagem para a fala (LACAN, 2003 [1953], p. 145). No seu Seminário XI, Lacan reafirma este sentido, ao retomar esta fala:

---

<sup>8</sup> Notas de aula do curso Psicanálise e Cultura oferecido pela professora Ana Rudge para o programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica na PUC - Rio, 30/06/2009.

Em meu relatório de Roma, procedi a uma nova aliança com o sentido da descoberta freudiana. O inconsciente é a soma dos efeitos da fala, sobre um sujeito, nesse nível em que o sujeito se atribui pelos efeitos do significante. Isto marca bem que, com o termo sujeito (...) o sujeito cartesiano, que aparece no momento em que a dúvida se reconhece como certeza – só que, pela nossa abordagem, as bases desse sujeito se revelam bem mais largas, mas, ao mesmo tempo, bem mais servas quanto à certeza que ele rateia. É isso que é o inconsciente. (LACAN, 1995 [1964] p. 122)

O que poderia parecer paradoxal se não seguirmos todos os passos desta montagem da topologia do inconsciente, que conjuga o sujeito, o Outro, e o corte. Cremos que a passagem abaixo nos faz avançar nesta compreensão.

havendo fechamento e entrada, no está dito que eles separam: eles dão a dois campos seu modo de conjunção. Estes o, respectivamente, o sujeito e o Outro, só devendo esses campos ser substantivados aqui a partir de nossas teses sobre o inconsciente. O sujeito, o sujeito cartesiano, é o pressuposto do inconsciente como demonstramos no devido lugar. O Outro é a dimensão exigida pelo fato de a fala se afirmar como verdade. O inconsciente é, entre eles, seu corte em ato. (LACAN, 1998 [1964], p. 852)

Mas desta posição de assujeitado da linguagem, desta primazia do significante ao sujeito, resulta que ele sempre se define como ultrapassado e surpreendido pelo discurso, sempre em perda

a surpresa – aquilo pelo qual o sujeito se sente ultrapassado, pelo que ele acha achando ao mesmo tempo mais e menos do que ele esperava – mas que, de todo modo, é em relação ao que ele esperava de um valor único. Ora, esse achado, uma vez que ele se apresenta, é um reachado, e mais ainda, sempre está prestes a escapar de novo, instaurando a dimensão da perda (LACAN, 1995 [1964] p. 30)

Por isso o sujeito do inconsciente para Lacan só comparece no discurso como falta, vazio de significação, atravessado por um dito que escapa à intenção do dizer, uma enunciação que suporta um impossível de se sustentar. Nesse sentido ele segue Freud que localiza a fala inconsciente como aquilo que se apresenta como tropeço, ato falho, o sonho como enigma a ser decifrado. Este sujeito que não cessa de falar do que lhe escapa, que se constitui na fala mas que só se apresenta como falta, com falta-a-ser, *parlêtre*, falasser, neologismo lacaniano que designa por homofonia o sujeito como falante e aquele a quem falta o ser. Esta definição é solidária àquela que nos apresenta Lacan no Seminário XI, o inconsciente como hiância, tropeço, pulsação, entre abertura e fechamento.

“o inconsciente freudiano (...) se situa nesse ponto em que, entre a causa e o que ela efetua, há sempre claudicação” (LACAN, 1995 [1964] p. 28)

Promovendo um equívoco translinguístico por deslocamento do *un*, prefixo negativo do Unbewusste freudiano, para o algarismo *un* francês, Lacan define o inconsciente como aquilo que se opõe ao que é um, ao que faz todo. O sentido do não do Unbewusste seria o do não como falta. E propõe que Unbewusste seja não um *Unbegriff*, um conceito que se define como negatividade, como aquele que não-é consciência, mas o *begriff* do *Un*, original, o corte.

Este corte, eu o liguei profundamente a relação do sujeito como tal, do sujeito em sua relação constituinte ao próprio significante. É justo que parece novo que eu me tenha referido ao sujeito, quando é do inconsciente que se trata. Acreditei ter conseguido fazer vocês sentirem que tudo isto se passa no mesmo lugar, no lugar do sujeito. (LACAN, *op. cit.*, p. 6)

Ele irá dizer então que há dois sentidos da frase de Freud *Wo Es war, soll Ich werden*. Que devemos tomar o Es não como isso, mas como a letra S, homofonicamente. O que está aí é o sujeito. E a questão importante não é se ele se conhece ou não, mas se ele está com a palavra. É ele quem deve estar com a palavra e entrar em relação com os verdadeiros Outros. Ali onde o S estava, lá tem de estar o Ich.

Então para Lacan, o que está em jogo é o deslocamento das relações imaginárias onde o analista é o modelo de integração e suporte para o reconhecimento daquilo que ele deveria se ser. Nesse momento do ensino de Lacan, o objeto é eminentemente imaginário, lugar da alienação. Mas já aí, o Eu, ou que Lacan irá chamar de *Moi*, é por excelência esse objeto de alienação. A crença no *Moi* é própria da paranóia. Aqui Lacan distingue o *Je*, do qual deve advir, do *Moi*, como instância na qual só a paranoia pode acreditar. Opondo-se a uma análise onde o eu do analista, o *Moi*, venha servir de suporte de integração dos objetos parciais do analisando, Es.

Essa distinção entre *Je* e *moi*, não é a da gramática francesa, mas a busca de cernir o que é o sujeito do inconsciente, e se opor de um lado à concepção que considera de uma análise pelo imaginário e por outra uma análise baseada nos afetos.

Lacan introduz o sujeito como efeito da cadeia significante tomando a afirmação que *um significante representa algo para alguém* como *um significante*

*representa um sujeito pra outro significante.* Tomada dentro da dimensão da fala, ela é o que faz do sujeito, sujeito dividido.

“O registo do significante institui-se pelo fato de um significante representar um sujeito para outro significante. Essa é a estrutura, sonho, lapso e chiste, de todas as formações do inconsciente. E é também a que explica a divisão originária do sujeito. Produzindo-se significa no lugar do Outro ainda não discernido, ele faz surgir ali o sujeito do ser que ainda não possui a fala, mas ao preço de cristalizá-lo. O que ali havia de pronto para falar – nos dois sentido que o imperfeito do francês dá ao *il y avait* (havia) , ou a colocá-lo no futuro anterior: lá estava e não está mais ; mas também no instante posterior: por pouco mais lá estava por ter poderia lá estar -, o que lá havia desaparece, pro não ser mais que um significante. “ (LACAN, 2003, p. 854)

O sujeito que nasce nesse corte sincrônico na diacronia de sua história se apresenta nessa dimensão temporal, onde ele falta sempre em seu lugar nessa dimensão que Lacan irá explorar do “lá onde isso estava”.

não digo que Freud introduz o sujeito no mundo (.), pois é Descartes quem o faz. Mas direi que Freud se dirige ao sujeito para dizer o seguinte, que é novo – Aqui, no campo do sonho, está em casa. *Wo Es war, soll Ich werden.* (LACAN, 1995 [1964], p. 47)

Desta novidade que Lacan aponta no inconsciente freudiana e que se apresenta para Lacan como fórmula é que podemos depreender o sentido de outra afirmação sobre o inconsciente no Seminário XI: “o estatuto do inconsciente é ético, e não ôntico.” O imperativo é um imperativo ético.

Para que não seja vã nossa caçada, a nós, analistas, contém reduzir tudo à função de corte no discurso, sendo o mais forte aquele que serve de barra entre o significante e o significado. Ali se surpreende o sujeito que nos interessa, pois, ao se vincular à significação, ei-lo no mesmo barco que o pré-consciente. (...)’este corte da cadeia é o único para verificar a estrutura do sujeito como descontinuidade no real. Se a linguística nos promove o significante, ao ver nele o determinante do significante, a análise revela a verdade dessa relação, ao fazer dos furos do sentido os determinantes de seu discurso. É por esta via que se cumpre o imperativo que Freud leva ao sublime da sentensiosidade pré-socrática: *Wo Es war, soll Ich werden,* “(LACAN 1998 [1960], p. 815)

Por diversas vezes Lacan retoma esta fórmula, promovendo uma empreitada tradutória.

A escolha desse fragmento do texto de Freud é no mínimo curiosa. Primeiro por ser uma frase que remete à segunda tópica. Como Lacan irá comentar no Seminário XXVI, quando pela última vez a retoma, a segunda tópica não lhe agradava, mas que dela ele retira do *Wo es war*. E é uma frase, podemos dizer, que dá margem à leitura que uma análise avança justamente no sentido do

esclarecimento, do eu sobre o ça numa empreitada civilizatória ao produzir uma fala que se afirma como eu em oposição à desordem pulsional. Lacan a retoma deslocando a questão do pré-consciente, que é um embaraço da primeira tópica, para o Ich freudiano.

A primeira tradução, retomada em *Subversão do sujeito e dialética do desejo* é que nos interessa no momento. Nela se localiza o sujeito para Lacan e o sentido do retorno a Freud. O que primeiro se destaca é que nela Lacan traduz Es para c'était ou s'était ao invés de ça. O isso, como lugar da pulsão, é substituído como um certo lugar, ou um certo tempo onde deverá surgir o Je, deslocando a questão pra relação do inconsciente e o sujeito.

Nesta tradução vemos novamente a operação pela qual Lacan distorce o enunciado para salvar a enunciação. Lacan afirma que o imperfeito traduz aqui o perfeito alemão.

Là où c'était... Sirvamo-nos do benefício que ele nos oferece de um imperfeito claro. Lá onde isso era, estava no instante exato, lá onde isso era, estava um o pouquinho entre a extinção que ainda brilha e a eclosão que tropeça, {Eu} posso vir a sê-lo, por desaparecer de meu dito.

Enunciação que se denuncia, enunciado que renúncia a si mesmo, ignorância que se dissipa, oportunidade que se perde, que resta aqui senão o vestígio do que é realmente preciso que exista para cair do ser? “(LACAN, 1995 [1960], p. 816)

A fórmula de Freud para Lacan encerra este sujeito em queda, ultrapassado, mas que inclui um mandamento ético, como Lacan quer fazer ouvir, traduzindo-a na contramão da economia do texto freudiano: "é meu dever que eu venha a ser".

Em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, Lacan afirma “numa preocupação de método, partir da definição estritamente linguística do (Eu) como significante” (LACAN, 1998 [1960], p. 813-4) e ele o faz localizando-o no *ne* expletivo, próprio da gramática francesa.

O sujeito desse desejo é designado pelo Eu do discurso? De jeito nenhum, porque este só é sujeito do enunciado, que não articula nada além do temor e seu objeto, o Eu sendo aí evidentemente indício da presença que o enuncia hic et nunc, ou seja, em posição de shifter. O sujeito da enunciação enquanto atravessa seu desejo não está em parte alguma senão nesse ne [...]. (LACAN, 1998 [1961], p. 670)

Quem nos esclarece esta passagem é Arrivé em *Lacan gramático*, onde podemos encontrar a explicação das características do *ne* expletivo, próprio da gramática francesa.

A frase ‘temo que... qualquer coisa’ em francês pode (e mesmo deve, de acordo com a norma culta) comportar um *ne* expletivo. Por exemplo, para ‘Temo que ele venha’, diz-se ‘Je crains qu’il ne vienne’, que é exatamente o contrário de ‘Je crains qu’il ne vienne pas’ (‘Temo que ele não venha’). O *ne* expletivo serve, em francês, se não para modificar o sentido da frase, para reforçar a ideia de receio pela realização da possibilidade contrária que ele indica. Assim, *avant qu’il ne vienne* é o mesmo que *avant qu’il vienne* [‘antes que ele venha’, nos dois casos], mas o primeiro chama a atenção para o receio do enunciatário pela possibilidade desse “ele” (sujeito da oração) vir antes do esperado. (ARRIVÉ, 2000, s.p.)

Esta posição de *shifter*, de encontro entre o sujeito do enunciado e da enunciação, só é garantida por esta função de “temor”. O *ne* tem a função nesta estrutura de marcar a ansiedade do sujeito em ver realizado seu desejo. É o sujeito da enunciação atingido por uma espécie de precipitação, também presente no tempo verbal do futuro anterior, onde se trata de marcar aquilo que o sujeito “terá sido”. Que segundo Arrivé, num forçamento da gramática francesa, Lacan localiza no imperfeito, como nos fala em seu *Seminário VII*, sobre a ética.

Nesse *ele não sabia*, no imperfeito, que conserva o campo radical da enunciação, isto é, da mais profunda relação do sujeito com a articulação significante. Quer dizer que ele não é seu agente, mas o suporte, uma vez que não saberia mesmo suportar suas consequências. É em relação com a articulação significante que ele, como sujeito, surge como sua consequência. (...) é aqui suspender o sujeito à interrogação mais radical, a um *ele não sabia* derradeiro, uma vez que, expressando-se dessa maneira no imperfeito, a questão colocada já o ultrapassa. Rogo-lhes que se lembrem aqui da ambiguidade que a experiência linguística revela quanto a esse imperfeito em francês. Quando se diz *un instant plus tard, La bombe éclatait*, um instante mais tarde e a bomba explodia, isso pode querer duas coisas – ou bem efetivamente que ela explodiu, ou bem que algo interveio fazendo com que ela não explodisse (LACAN, 1991 [1959-1960], p. 268)

Exemplo que Lacan retoma em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*

da qual já fizemos um pretexto para ilustrar a relação do sujeito com o significante, através de uma enunciação com que o ser estremece, pela vacilação que retorna de seu próprio enunciado. Se a figura ó subsiste pro não lhe ser dita a verdade que ela ignorar, que acontece então, com o [Eu], de que essa subsistência depende? Eu não sabia... mais um pouquinho ele ficava sabendo, ah! Que isso não aconteça! Antes que ele saiba, que morra [Eu]. Sim, é assim que o [Eu] surge lá onde isso estava: mas, quem sabia que [Eu] estava morto? Ser de não ente, é assim que advém o [Eu] como sujeito que se conjuga pela dupla aporia de uma subsistência verdadeira que se abole por seu saber, e de um discurso em que é a morte que sustenta a existência (LACAN, 1998 [1960], p. 816)

## 2.5. O Sujeito e o saber: leitura, escrita, queda

Tudo o que é inconsciente joga apenas com efeitos de linguagem. Trata-se de algo que se diz sem que o sujeito se represente nisso nem que isso diga – nem tampouco saiba o que diz (LACAN, 2003 [1968], p. 335)

Segundo Lacan o sujeito tem com o saber uma relação de ultrapassamento. No Seminário XX ele afirma que este sujeito não quer saber de mais nada.

(...) o inconsciente, não é que o ser pense, como o implica, no entanto, o que dele se diz na ciência tradicional – o inconsciente, é que o ser, falando, goze e, acrescento, não queira saber de mais nada. Acrescento que isto quer dizer – não saber de coisa alguma. (LACAN, 1996 [1972-1973], p. 143).

Mas este não-saber não o isenta de responsabilidade. Ele é próprio da dimensão ética da psicanálise para Lacan.

Este “não sabia” é a marca de uma cisão que só um ato, um corte, pode fazer precipitar, e por onde o sujeito poderá advir. Por isso o sujeito do inconsciente para Lacan só comparece no discurso como falta, vazio de significação, atravessado por um dito que escapa à intenção do dizer, uma enunciação que suporta um impossível de se sustentar. Nesse sentido ele segue Freud que localiza a fala inconsciente como aquilo que se apresenta como tropeço, ato falho, o sonho como enigma a ser decifrado. Este sujeito que não cessa de falar do que lhe escapa, que se constitui na fala, mas que só se apresenta como falta, com falta-a-ser, *parlêtre*, falasser, neologismo lacaniano que designa, por homofonia, o sujeito como falante e aquele a quem falta o ser. Esta definição é solidária àquela que nos apresenta Lacan no Seminário XI, *Os quatro conceitos fundamentais*, o inconsciente como hiância, tropeço, pulsação, entre abertura e fechamento.

Na sua dimensão eminentemente ética, o ato psicanalítico é para Lacan aquele que promove uma conversão da posição do sujeito em relação ao saber. Conversão que se dá com a queda do sujeito por efeito do ato, ato que por definição seria falho, equivocado. Mas antes de chegarmos ao equívoco, passamos pela leitura que, para Lacan, se assenta na tese platônica da reminiscência presente no diálogo Menon. Ela pressupõe algo que é da ordem de um já escrito, um saber que já estava lá, uma significação. No entanto podemos dizer que o inconsciente,

já estava lá? Que o sujeito já estava lá? O que a experiência de análise traz é que, quanto ao sujeito, o saber falha neste lugar-da-verdade, lá onde isso estava.

O sujeito é determinado, nesta referência, de uma forma que o torna inapto - no que demonstra nossa experiência - para restaurar o que se inscreveu, pelo efeito significante, de sua relação ao mundo, tornando-o, em certos pontos, inadequado a fechar-se, a completar-se de uma forma que seja, quanto ao seu estatuto de sujeito, satisfatória para ele. E estes pontos que o concernem, na medida em eu ele tem de se colocar como sujeito sexuado (LACAN, s.d. [1967-1968], p. 56)

Esta experiência de queda na posição de saber, não se dá a ler. Mas justamente o que supõe a interpretação como leitura do inconsciente é que o sujeito saiba ler, e mais, supõe o sujeito reflexivo que saiba ler-se. S'etait escreve Lacan, introduzindo a reflexividade naquilo que poderá advir como sujeito. E, no entanto, o que Lacan busca na interpretação, já em *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*, é que ela deve incidir “nos modos de efeito do significante no advento do significado.” (LACAN, 1998 p. 600).

No Seminário *O ato analítico*, Lacan considera a leitura como um modo de saber da filosofia, a escrita como um modo de saber da ciência, enquanto o modo de saber próprio da psicanálise seria o da queda. Mas como podemos entender esta afirmação, considerando a valorização da escrita por Lacan a ponto deste afirmar que “Nem no que diz o analisando, nem no que diz o analista, (não) existe outra coisa além da escrita” (Lacan, 20/12/1977)?

## 2.6.

### **O sexual e o intraduzível, o falo e a estrutura: da carta 52 à carta roubada**

Pretendemos mostrar, a partir da carta 52, onde Freud escreve o seu primeiro esboço de aparelho psíquico, a relação entre o que se escreve no inconsciente, o que é traduzível e o que é intraduzível e sua relação com o fato

Em 1896, Freud escreve carta a Fliess, que ficou conhecida como Carta 52 onde formula um modelo de aparato psíquico pensado como uma máquina de escrita. Os termos que descrevem o seu modo de funcionamento são: inscrição, retranscrição e tradução. Segundo este modelo, primeiro teríamos os neurônios P, onde se gerariam as percepções, mas onde nada ficaria registrado. Em seguida teríamos o estrato Ps, signo de Percepção, onde se daria a primeira transcrição, que seria totalmente inacessível à consciência, uma vez que Freud pensa que

memória e consciência se excluem mutuamente. Esta escrita seria a de traços articulados segundo o princípio de associação por simultaneidade, isto é, traços de pura diferença cujo único critério de associação seria a de seguirem uma sucessão. Como imagem, podemos pensar um jogador que lança uma moeda ou faz par ou ímpar. Com isso temos o registro de + ou -, ausência ou presença. O segundo extrato seria o Ic, o inconsciente, onde se dá a segunda transcrição, ordenada segundo alguns nexos, talvez causais, donde Freud sugere a existência de recordações-conceitos, fazendo referência a existência de alguma lógica que não seja a da simples contiguidade. Elas seriam igualmente inacessíveis à consciência. E por fim o Prc, pré-consciência, a terceira transcrição, ligada a representações-palavras. Freud não avança aqui na distinção entre o estrato Ps e o Ic propriamente dito, apontando apenas que neste segundo haveria já alguma outra forma de articulação.

A memória, como adiantamos, é pensada como heterotópica à consciência, sendo esta radicalmente esvaziada. Ele aqui define o pensamento consciente, a consciência-pensar, como um efeito retroativo, (*nachträglich*), provavelmente ligada à reanimação alucinatória de representações-palavras, uma vez que os neurônios-consciência seriam também neurônios-percepção e em si sem memória. Freud partindo da matéria, da percepção, rompe igualmente com o pensamento empirista, onde o pensamento é forjado por uma fidedignidade ao material percebido, e com um idealismo que considere que haja um pensamento uno e primeiro que forja a verdade ou a realidade a partir do material percebido. Como Lacan ressalta no Seminário III, Freud em sua carta mostra como a memória não é algo acessível à experiência, não se “se situa numa espécie de continuação da relação à realidade considerada como fonte de excitação”(LACAN, 1997 [1955-6], p. 177). Para Lacan, esta exclusão entre o campo da memória e da consciência não se faz em Freud a partir do método experimental, mas por “uma necessidade que se impõe a ele a partir do manejo da totalidade do sistema e ao mesmo tempo se sente que há aí um primeiro a priori significativo de seu pensamento” (*ibidem*). Este modelo freudiano introduz uma outra novidade. A memória nele não se dá por uma inscrição única, não se faz presente de uma só vez, desdobra-a em vários tempos e é registrada em diferentes espécies de indicações. Ela não seria simples, pura cópia ou representação do percebido. Seu traço não está ligada de uma forma simples e unívoca ao referente. Ela antes, é

plural, múltipla, dinâmica, registrada de diversas formas. Registro estratificado, diacrônico, com um sistema de registros e inscrições múltiplas, cujos estratos sofrem transformações reguladas segundo a lógica de cada extrato, e que sofrem um rearranjo periódico. A estas transcrições, reinsertões, Freud chama de tradução. Traduções que, se opõe ao sentido usual do termo, reescrita de um texto prévio, original, localizável, tributária de um modelo localizacionista, onde a integridade do material pode ser garantida. Estas traduções não tem como suporte o referente ou o sentido. Sua única matéria prima são traços e o que se reescreve não se dá por uma fidelidade à realidade percebida.

Se o inconsciente freudiano se constitui como radicalmente separado da consciência, fragmentário, distinto de tudo que seja unidade, ele não é por isso desprovido de lógica. Ao contrário, neste aparato de escrita da Carta 52, podemos ler a tentativa de produzir um modelo onde a partir de puros traços, se constrói uma ordenação que irá constituir o pensamento, um aparato que possui uma lógica de funcionamento.

As transcrições seguiriam uma as outras segundo épocas sucessivas da vida. Na fronteira entre duas épocas se produziria a tradução do material psíquico. Cada reescritura posterior inibiria a anterior e desviaria dela o processo excitatório. Porém, haveriam traços cuja tradução resultaria em desprazer, sendo que aqueles ligados ao sexual se comportariam de tal maneira que sua recordação se comportaria como fato atual, não tendo carga de desprazer decrescente ao longo do tempo. O aparato psíquico se defenderia deste desprazer pela denegação {Versagung} da tradução que clinicamente teria nome de recalque. O recalque seria então a marca de um intraduzível.

Propomos aqui ler a Carta 52 em paralelo a outra carta, no caso, o *Seminário da Carta Roubada*<sup>9</sup>, de Lacan, onde ele parte da leitura do conto de Poe. No apêndice de seu texto, Lacan demonstra como, a partir do jogo do par ou impar, por força do puro acúmulo de traços diferenciais, pura injunção do acaso, surge a cadeia significante, o jogo simbólico, esta poderosa máquina de produção de sentidos. No conto, o jogo de par ou impar é a explicação dada pelo o detetive Dupin sobre o método com o qual foi capaz de desvendar o esconderijo da carta. Dupin relata a história de um menino que seria mestre no jogo do par ou impar,

---

<sup>9</sup> Faremos uso simultaneamente do texto publicado nos Escritos sob o título *O seminário sobre “a carta roubada”* quanto o texto da lição intitulada “A carta roubada” que integra *O Seminário II*.

capaz de antecipar a jogada do outro ao identificar o grau de inteligência de seu opositor e através disso, colocar-se em seu lugar. O que no conto se oferece a uma leitura de que para jogar bem é necessário se entregar a um ideal imaginário da intersubjetividade, a possibilidade da transparência do outro, Lacan extrai uma leitura radicalmente simbólica: o que conta no jogo é o + e -, a pura diferença, a partir da qual surge a Lei, a cadeia ordenada, por onde é possível localizar a carta.

Lacan então propõe que tomemos uma série aleatória constituída de “+” e de “-”:

+++ - ++ - - + -<sup>10</sup>,

Segundo o esquema freudiano, ele corresponderia à primeira inscrição, o sistema Ps. Como Freud, Lacan propõe aqui que a este primeiro nível de inscrição se seguisse um segundo nível, uma reinscrição, onde traduziríamos a série segundo a seguinte regra:

O número 1 para a sequência de três sinais idênticos, simétricos em termos de constância (+++) e (---);

O número 2 para a sequência de três sinais marcados por simetria quebrada por um elemento dispare (+ - -, - + +, + + - e - - +)

O número 3 para a sequência de três sinais marcados por uma simetria de alternância (+ - +, - + -).

Onde numa sequência de três marcas, lê-se do primeiro ao terceiro termos, e o termo médio serve como primeiro termo da sequência seguinte. Seguindo esta regra teríamos:

+++ - ++ - - + -

1 2 3 2 2 2 2 3

Esta segunda notação é aleatória como a primeira, porem uma certa relação de causa, por contiguidade vai surgindo para esta segunda notação. De modo que, depois de um 3 começado pelo sinal de “+”, não há como colocar uma sequência de 2 começada pelo sinal de “-”. Uma tríade de “-” (notação 1) só poderá ser precedida das combinações de notação 2 (+ - - e + + -) e da combinação de notação 3 (- + -). A partir do que era puro acaso, possíveis e impossíveis vão assim se inscrevendo, o que Lacan chama de uma memória da série, uma

<sup>10</sup> Escritos 51 e seg.

“memória interna ao símbolo” (LACAN, 1985 [1954-1955}, p. 244), o que aproxima ainda mais este esquema de Lacan ao aparato freudiano da Carta 52.

“Na série de símbolos 1 2 3, por exemplo, podemos constatar que, enquanto uma sucessão uniforme de 2 que tenha começado depois de um 1 a série se lembrará da categoria par ou ímpar de cada um desses 2, uma vez que dessa categoria depende que essa sequência só pode ser rompida por um 1 depois de um número par de 2 ou por um 3 após um número ímpar”. (LACAN, 1998, p. 53).

Lacan propõe uma terceira escrita seguindo a seguinte regra

$\alpha$  – a conjugação de uma simetria e de uma simetria, ou seja 1-1, 3-3-, 3-1 e 1-3

$\beta$  – a conjugação de uma simetria e de uma dissimetria, ou seja: 1-2 e 3-2

$\gamma$  – a conjugação de uma dissimetria e de uma dissimetria, ou seja 2-2

$\delta$  – a conjugação de uma dissimetria e de uma simetria, ou seja 2-1 e 2-3.

Seguindo com a mesma regra de leitura da primeira reinscrição, teríamos:

+ + + - + + - - + -

1 2 3 2 2 2 2 3

$\alpha \gamma \beta \gamma \gamma \delta$

Com esta reinscrição/tradução Lacan busca restabelecer a igualdade de chances combinatórias entre os quatro símbolos, uma vez que, a segunda escrita reduzia as chances de aparecimento dos caracteres 1 e 3, comparadas às chances do 2. Com esta nova escrita, temos que, apesar das chances combinatórias entre os quatro simbólicos  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$  serem iguais, surge uma nova sintaxe que determina a sucessão, e que portanto, distinto do primeiro nível de escrita, não estamos mais totalmente regido pelo acaso. Agora se definiu uma lei de exclusão que reza que a partir de um  $\alpha$  ou de um  $\delta$  só pode ocorrer um  $\alpha$  ou um  $\beta$ , e que a partir de um  $\beta$  ou de um  $\gamma$  só se pode obter um  $\gamma$  ou um  $\delta$ . Esta lei define que haja sempre um elemento excluído, que Lacan nomeia de *caput mortuum*, um elemento impossível de entrar na série, mas que não é sem efeitos. Este elemento possível está em relação a série não como pura exclusão, mas antes um elemento paradoxal, a presença de uma ausência, um elemento cuja ausência permite que o sistema funcione submetido à lei. Ele seria melhor descrito como uma espécie de zona do que restou da incidência de uma ordenação sobre a série antes aleatória.

O *caput mortuum*, segundo Miller, em *Le salut par les déchets*, é o dejetivo. “É o que cai, é o que tomba quando por outro lado algo se eleva. É o que se

evacua, ou que se faz desaparecer enquanto que o ideal resplandece”.(MILLER, 2010, s.p.) É a caveira do herói morto como resto que tem que ser esquecido, o pai assassinado, para que o pacto da cultura e da linguagem se faça. É o falo,  $-\phi$  como o cifra Lacan, onde a  $-$  é a notação que define que para que haja a cena dos possíveis, este será presença negativa. Anos depois, Lacan, em seu Seminário XI, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, nos apresenta a caveira do quadro *Os Embaixadores de Holbein*, a caveira, o caput mortuum, se faz  $-\phi$  imaginado. E só o pode fazer pela via da anamorfose, por onde só podemos “realizar” a presença da caveira, pela desrealização da cena, mas cujo efeito é apontar que existe um além, “uma outra cena”, pela passagem da imagem dos embaixadores para a caveira. Como afirma Zizek

o elemento fálico de uma figura é uma mancha sem sentido que a desnatura, tornando suspeito tudo que constitui e, assim, abrindo o abismo da busca por um sentido – nada é o que parece ser, tudo deve ser interpretado, tudo deve possuir algum sentido suplementar. (...)Este é o ponto no qual o observador já está incluído, inscrito na cena observada – de certa forma, é o ponto a partir do qual a própria figura nos olha de volta.(ZIZEK, 1991 p. 125)

O caput mortuum, o falo, é este elemento sem sentido, que precisa estar ausente para que a cena exista, que a cena tenha sentido, mas que ao mesmo tempo, aponta para uma sentido a-mais.

Deleuze, em *Em que se pode reconhecer o estruturalismo* considera que um dos elementos constitutivos de qualquer estrutura seria a presença deste elemento paradoxal. Tomando o jogo como metáfora forte do pensamento estrutural, a estrutura nasceria do gesto de jogar de dados<sup>11</sup>, que pela repetição, pelo eterno retorno do gesto produziria a diferença, presença e ausência. Porém, para que haja jogo, para que a estrutura funcione é necessário um elemento especial, que lhe dá vida, e que nomeia genericamente de a casa vazia. Para Deleuze este elemento no pensamento de Lacan ganha o nome de falo. Nos

<sup>11</sup> Deste critério dos locais, do sentido que se produz pelas posições e não pelas essências temos “o gosto do estruturalismo por certos jogos e certo teatro (..) em Lacan a metáfora de jogos que são mais do que metáforas: não somente o coringa que corre na estrutura, mas o local do morto que circula no bridge. (..) o próprio manifesto do estruturalismo deve ser procurado na fórmula celebre, eminentemente poética e teatral: pensar é jogar os dados.(DELEUZE, 2008 [1972], p. 227)

termos de Deleuze, toda estrutura é movida por um terceiro originário, mas que falta à sua própria origem, ele é o diferenciador de toda diferença. Assim sendo, o falo está sempre deslocado em relação a si mesmo. Ele “falta a seu lugar”. Não há estruturalismo sem este grau zero, sem este significante flutuante de valor simbólico circulado na estrutura. Na cadeia, um significante remete a outro. Já o significante de valor zero remete à ausência de significação. Ele expressa a impossibilidade de um significante significar a si mesmo. Sendo assim, ele só pode comparecer como negatividade, com falta. Um de seus paradoxos está em expressar-se por uma negatividade, uma proibição, mas ao mesmo tempo, do ponto de vista da estrutura, é uma positividade, ao produzir todo o campo dos possíveis. Seguindo a metáfora do jogo, o falo é o elemento que sustenta as regras pelas quais o jogo procede e a faz valer para os jogadores, desde que esteja oculto. Pensemos no jogo do passa anel: o falo, como o anel, passa e marca os lugares vazios, onde ele nunca está onde deveria estar e paradoxalmente pode ser sempre encontrado, marcando o jogo das diferenças. Presença de uma ausência, pois o jogo termina quando o anel é revelado.

Mas para que haja jogo, podemos dizer com Lacan, que no início temos uma aposta,

“O simbólico surge no real a partir de uma aposta. A próprio noção de causa, no que ela pode comportar de mediação entre a cadeia dos símbolos e o real, se estabelece a partir de uma aposta primitiva –será que isso vai ser isso ou não? (..) a aposta está no centro de toda e qualquer questão radical que trate do pensamento simbólico. Tudo se resume no *to be or not to be* na escolha entre o que vai ou não sair, no par primordial do mais ou menos” (LACAN, 1985 [1954-1955}, p. 242)

Mas, o que define o jogo simbólico, para que ele se estabeleça é necessário que a presença só se de sobre um fundo de ausência. Assim, Lacan prossegue em seu texto.

“mas a presença assim como ausência conota ausência e presença possíveis. Logo que o próprio sujeito chega a ser, ele o deve a um certo não-ser sobre o qual ele ergue seu ser. E se ele não é, se ele não é algo, é que ele testemunha a evidentemente de alguma ausência, mas ele permanecerá sempre devedor desta ausência, quero dizer que terá de dar a prova disso, na falta de dar prova da presença. “*ibidem*)

Neste caso, se o jogo se inicia no puro acaso, a aposta é a antecipação de uma resposta, dada a ausência desta resposta. Mas o jogo só se constitui e se renova se uma estrutura permite que se dê valor de ganho ou perda ao que é pura

diferença. O falo é este elemento vazio que ratifica a aposta. Insistindo ainda na metáfora do jogo, o falo seria nem par ou ímpar, nem cara nem coroa, mas tal como a moeda que tem as efígies gastas. Em *Função e Campo da palavra e da linguagem na psicanálise*, Lacan cita Mallarmé que “compara o uso comum da língua à troca de uma moeda cujo verso e reverso trazem apenas efígies gastas, e que as pessoas passam de mão em mão ‘em silêncio’” (LACAN, 1998, p. 253). Diz então Lacan que: “Essa metáfora basta para lembrar-nos que a Palavra, mesmo quando completamente gasta, retém seu valor como *téssera*” (ibidem). A *téssera* era uma pequena peça de cerâmica quebrada em duas partes e que servia de senha de reconhecimento para os iniciados nas primeiras religiões de mistério. O falo é então este elemento, silencioso, face desgastada, pois vazio de sentido, mas ao exercer esta função de reconhecimento, de assentimento, faz com que toda a significação seja possível. É para ele que se dirigem todos os significantes, para ele que se remete toda a questão sobre o sentido e, portanto, dele nasce todo efeito de significação, por retroação. A ele se dirige também o sujeito, não para ser identificado como significante, já que o Outro é incapaz de nomear seu Ser, mas para que o localize entre significantes. Ela é tal qual a marca de reconhecimento da parábola do escravo, que nos conta Lacan, marca que não é lida pelo sujeito, mas que o localiza em relação ao Outro. Assim se Lacan fala de significação fálica, não é porque o falo em si seja uma significação, mas porque toda significação passa pelo falo, é efeito do falo.

Por força do paralelo que pretendemos estabelecer entre a Carta 52 e o *Seminário sobre a Carta Roupada*, começamos por abordar este texto de Lacan pelo jogo do par ou ímpar e que no texto de Lacan se localiza no apêndice e no de Poe num pequeno detalhe. Mas Lacan lê no conto como um todo a expressão do que seria o funcionamento da cadeia significante. Para tanto, Lacan lê o conto como estruturado em duas cenas: a primeira entre a rainha – rei – o ministro e a segunda entre o ministro – o inspetor de polícia – Dupin. Entre as duas cenas, carta, não lida, que portanto não vale por seu valor de mensagem, mas como elemento que circula, que passa de mão em mão e que estrutura, organiza o posicionamento dos diversos personagens e onde, em relação a esta carta, que os personagens se definem. Aqui Lacan procede segundo o mais puro estruturalismo, segundo a definição de Deleuze em *Em que se pode reconhecer o estruturalismo*. Trata-se do que Deleuze nomeia de estabelecimento de séries, de cenas que ao

remeter uma a outra produzem sentido. E entre estas cenas articulando um elemento eminentemente simbólico que não que não pertence a nenhuma serie em particular mas é o ponto de convergência das séries.

Retomemos o conto. A carta que dá título ao conto é uma carta que a rainha recebe de remetente desconhecido. Estando na presença do ministro, a rainha demonstra um embaraço com a entrada do rei na cena. Embaraço que é visível ao ministro, mas que o rei ignora. Imediatamente o ministro percebe que o conteúdo desta carta não pode vir a ser de conhecimento do rei. Caso ela seja revelada, a cena real, o que estrutura a sociedade irá se desfazer. A carta precisa estar oculta. O modo pelo qual a rainha a oculta do olhar do rei é colocando-a a vista, jogando-a displicentemente, fazendo-a presente/ausente na cena. O ministro que tudo vê na cena, furta a carta, substituindo-a por outra de aparência semelhante. E o faz sob o olhar da rainha que nada pode fazer, pois qualquer gesto de denúncia atrairia o olhar o rei. Ela então contata secretamente a polícia que faz uma busca minuciosa na casa do ministro, mas não tem sucesso em encontrar a carta. Entra então a figura de Dupin que é contratado para encontrá-la. Se a policia procura a carta, supondo que ela está em posse do ministro, mas oculta. Dupin supõe ao contrário, que ele como a rainha esconde a carta à vista de todos. E assim encontra a carta exposta sobre a lareira, tendo como disfarce estar virada ao contrário e assinada com uma outra letra, uma letra feminina e com o sinete do ministro. Dupin a furta do ministro trocando-a pro uma *fac simile*, que depois de ser trocada por um cheque de valor, volta para as mãos da rainha.

Quanto a este traçado, este circuito da carta, Lacan afirma que a carta sempre volta ao seu destino. Como podemos entender este destino, uma vez que a carta, este elemento eminentemente simbólico, não pertence a ninguém? Lacan critica a tradução proposta por Baudelaire ao titulo de Poe, *The purloined letter* para *La lettre volée*. Nunca tradução, etnológica, com um gosto pelo arcaísmo, ele encontra em *purloined* o por do latim, que tem o sentido do que vem por detrás como função de garantia, como avalista e o loing de lugar, que é posto de lado, desviado, que tem o seu trajeto alongado, e recorrendo ao vocabulário postal, chega à lettre en souffrance, a carta não retirada, a carta “em suspenso”. O destino da carta/falo, como lugar de avalista, é de produzir significação. Ele é este lugar vazio da significação suspensa, mas que funciona como garantia, lugar da suposição de que há significação. Lugar da garantia não pela garantia de

identidade entre significante e o referente, mas como lugar que sustenta a existência da significação. Ela sustenta a possibilidade de que esta identidade possa existir idealmente, que dá lugar de um significante qualquer no Outro, que legitima, legifera sobre a significação. Se no início o que temos é puro traço diferencial, significantes, puro jogo do acaso, uma vez existindo a estrutura, o destino é o significado, pois a máquina significante é uma grande produtora de sentidos. Ela produz um excesso de sentido (Deleuze, 2008, p. 226)

Mas se o falo é o lugar que sustenta a significação, ele também é o lugar onde se dá o registro da verdade. Não de uma verdade como sentido ou significação, mas a verdade como suposição de que há verdade. Para entendermos esta função do falo, voltemos ao nosso ponto de partida: o jogo do par ou ímpar. No conto de Poe este jogo a parece como uma pequena anedota que Dupin, resposta dada ao inspetor de polícia sobre o seu método investigativo. Dupin relata que haveria um menino que sempre conseguiria ganhar no jogo do par ou ímpar, antecipando a jogada no adversário a partir de uma análise de sua inteligência. Desta explicação de Dupin, poderíamos entender o que está em jogo é o deciframento na relação intersubjetiva, no registro especular, do eu (a) com o meu semelhante (a'), onde seríamos capazes de saber a verdade do meu semelhante. Como nós já antecipamos, o que Lacan lê neste jogo não é o jogo empático, mas a possibilidade de no que é puro acaso se decantar uma lei. Neste ponto, Lacan então distingue o que seria o campo da verossimilhança do registro da verdade. O campo da verossimilhança e da exatidão seria aquele em que circula o inspetor de polícia enquanto Dupin operaria no registro na verdade. Enquanto a verossimilhança se remete à realidade, o registro da verdade é aquele capaz de produzir convicção<sup>12</sup>. A imagem que Lacan nos oferece do convencimento é aquela do gesto do prestidigitador de mostrar as cartas da mesa.

<sup>12</sup> A convicção de Lacan traz à cena a problemática freudiana do assentimento. Em *Construções em análise*, de 1937, Freud discute os critérios de validação de uma interpretação. Sendo fiel à lógica do inconsciente, Freud não pode constituir como critério de validação nem o consentimento, nem a negativa do paciente, uma vez que a relação analítica está atravessa pela transferência. Para Assoun, em Freud e Wittgenstein, não basta para isso o convencimento do paciente, mas o que Freud teria chamado de *Zustimmung*, assentimento, onde haveria uma espécie de mudança no registro da subjetivação da verdade. Este texto de Freud foi alvo de duras críticas, em particular de Popper e Wittgenstein. Popper centra sua crítica ao que chama o caráter não científico da psicanálise, que não cumpriria o critério de refutabilidade, dado que ao analisante não seria possível refutar a interpretação, que seria tomada como denegação. Já Wittgenstein, afirma que a psicanálise sustenta-se no argumento lógico *Heads I win, tail you lose* [Cara eu ganho, coroa você perde]. Nossa intenção não é aqui a de responder a estas críticas, mas não podemos deixar de

“que há de mais convincente, por outro lado, que o gesto de mostrar as cartas na mesa? Ele o é a tal ponto que nos convence pro um momento, de que o prestidigitador efetivamente demonstrou, como havia anunciado, o procedimento de seu número, embora o tenha apenas renovado sob uma forma mais pura.”(ibid, 22)

O encontro com a verdade é o lugar vazio de sentido mas que sustenta o sentido como vazio. O convencimento não pode ser assim um sentido, a carta revelada, mas o próprio gesto, que renomeia a promessa de revelação e que incita à aposta. Aposta, como asserção de uma certeza antecipada. Solução única para o sofisma dos três prisioneiros apresentado por Lacan em *O Tempo lógico e a asserção de uma certeza antecipada*. Certeza que se sustenta em um não saber. O falo como lugar da verdade é no conto a carta, que não é lida, mas que se desvia, circula, e ao circular revela a verdade das cenas. Se não nos apoiamos em uma verdade como uma significação prévia ou na verossimilhança, onde a realidade ocupa o lugar da verdade, o falo vem cumprir esta função. É como lugar da verdade que é possível articularmos uma cena a outra e afirmarmos que elas “tem haver”. Que desta leitura brota uma verdade, que ela tem sentido, e mais do que isso, que existe um sentido além, um sentido a mais. A respeito do paralelo que faz entre as duas cenas, Lacan afirma

“será preciso sublinhar que essas duas ações são semelhantes? Sim, pois a similitude que vimos não é feita da simples reunião de traços escolhidos com o único intuito de configurar sua diferença. E não bastaria reter esses traços de semelhança a custo de outros para que daí resultasse uma verdade qualquer”. (LACAN, 1998, p.17)

Transpondo para o modelo tradutório de Freud, poderíamos dizer que ele é o impossível de traduzir, que não é “memorável”, radicalmente inconsciente, mas que é estranhamente presente, pois sua presença, deixa traços, furos, relíquias.

Este modelo de tradução que pensa que o traduzível se sustenta a partir de um fundo de intraduzível encontramos também em Champollion. Champollion, egiptólogo, responsável pelas primeiras traduções dos hieróglifos. Chegamos a ele pela “indicação” de Lacan, que em seu Seminário III, adjetiva o método freudiano de interpretação dos sonhos de champollionescas. Eco em *A busca da língua perfeita* nos conta a aventura da descoberta de Champollion. E o faz a

---

considerar que elas se sustentam em um pensamento onde há uma convergência entre saber e verdade.

partir da tentativa de seu ilustre antecessor, Kircher. Como indica o título de Eco, ao longo da história, se sustentou o mito que haveriam línguas perfeitas, línguas universais que não haviam sucumbido à maldição de Babel. Entre elas se destacaram o hebraico, os hieróglifos egípcios e os ideogramas chineses. Kircher ao tentar superar o desafio da decifração dos hieróglifos, partiu justamente da suposição de que se tratava de uma língua perfeita. Universal ao não representar sons, mas idéias, não sendo portanto do domínio de nenhuma língua particular. Assim sua tentativa foi no sentido de uma leitura alegórica dos hieróglifos. Já a hipótese que deu origem ao método de tradução de Champollion foi baseada na descoberta do foneticismo na escrita chinesa, modo pelo qual era incluída na escrita ideogramática os nomes próprios estrangeiros. Eles eram fonetizados e transportados para ideogramas que possuíam fonemas próximos, uma transcrição que não se apoiava no sentido, mas na homofonia. Champollion buscou então localizar nos hieróglifos os nomes próprios, ou seja, traduzir pela localização do intraduzível. Apoiado nesta chave de leitura, ele pode decifrar o alfabeto e estabelecer novas palavras transliterando os elementos alfabéticos hieróglifos em alfabeto grego, apoiados na homofonia dos nomes próprios, cujo transporte entre as línguas produz modificações, mas onde sempre se busca manter a homofonia. Na contramão da significação, do imaginário, ao invés de tomar o abutre como tomou por Aleph, uma letra em seu caráter eminentemente simbólico, traço diferencial na rede.

Mas o falo, ou o Nome-do-Pai, como este elemento necessário da estrutura, ele é também, como este autor afirma seu “calcanhar de Achiles”, ponto em que se centra a crítica ao estruturalismo. Ele é um elemento transcendental, uma estranha exterioridade de um pensamento que se funda como negando qualquer exterioridade. Crítica expressa por Derrida em *O carteiro da Verdade*. Nele, Derrida critica o método de Freud e de Lacan, tomando como exemplo a análise freudiana do conto de Andersen *A roupa nova do Rei* e a análise lacaniana da *Carta Roubada*. Para Derrida, o que faz Freud é emparelhar a cena do conto e a cena da interpretação, como se a interpretação do texto fosse auto-evidente, enquanto o único elemento que sustenta a verdade é a própria suposição freudiana, onde o desvelamento da verdade do conto, *O Rei está nu*, é pura repetição da concepção freudiana de verdade como nudez, onde o falo seria o lugar da verdade

revelada. O que se desvela é a castração, ponto para onde todas as interpretações freudianas convergem.

É o que encontramos em Freud na análise de outro conto, *O homem de areia* de E. T. Hoffmann. É em torno dele que Freud escreve seu artigo *O estranho* [*Das unheimlich*], onde trata de um sentimento que só pode ser traduzido em português por uma paráfrase, algo como estranho familiar, ou que poderíamos chamar de algo que é próprio estrangeiro, que me constitui e que em diz respeito, mas que eu não reconheço. E se reconheço, não o faço sem horror. Freud parte da tese de E. Jentsch segundo a qual

“um dos artificios mais infalíveis para produzir efeitos de estranhamento nos contos literários consiste em deixar o leitor na incerteza sobre se uma figura determinada que se tem diante de si é uma pessoa ou um autômato” (*Ibid.* 227)

e indica o autor E. T. A. Hoffmann como mestre neste efeito. Seguindo os passos de E. Jentsch, ele toma um conto de Hoffmann, *O Homem de Areia*, onde um dos personagens centrais é Olímpia, uma autômata que, sendo tomada por uma mulher, desperta no protagonista, Nathaniel, um desenfreado desejo.

Mas Freud não centra sua análise em Olímpia, mas no personagem título do conto, o Homem de Areia. Este é um personagem do terror infantil que arrancava os olhos das crianças desobedientes, que teimam em não dormir. Ele é a causa de uma cena traumática na infância do protagonista. Nesta ocasião, em suas investigações sobre a veracidade da ameaça de ter seus olhos arrancados caso não fosse dormir, Nathaniel se esgueira de noite e vê seu pai reunido com o advogado Coppelius, figura repulsiva, que o surpreendendo, agarra-o e ameaça-lhe queimar os olhos. O menino é salvo pelo pai, mas cai doente, traumatizado. Logo depois seu pai morre em uma situação misteriosa, e Coppelius desaparece, caindo sobre este as suspeitas sobre o causa da morte.

O conto começa justamente narrando o terror causado em Nathaniel, agora estudante universitário, pelo encontro com Coppola, ótico, que insiste em lhe vender barômetros. Ante sua recusa, Coppola então lhe oferece outro de seus produtos: “Ah, barômetros não, barômetros não! Vendo também belos olhos, belos olhos” (*Ibid.* 228) Isto causa um grande espanto no estudante, que se acalma ao perceber que os olhos são inocentes aros de óculos. Mas Nathaniel permanece perturbado ante a possibilidade de Coppola ser Coppelius. Ao final do conto,

Nathaniel é tomado novamente pela loucura ao ver Coppelius e ter sua suspeita quanto à identidade de Coppola confirmada. Freud então se opõe à tese de Jentsch

“neste ponto já não conta nenhuma ‘incerteza intelectual: agora sabemos que não se trata do produto da fantasia de um louco, onde na nossa superioridade racionalista, podemos discernir o estado de coisas positivo; e no entanto... esse esclarecimento em nada reduz a impressão de estranhamento. Por tanto, a incerteza intelectual não nos ajuda a entender o efeito do estranho {*unheimlich*}” (*Ibid.* 231)

Na contramão da incerteza, é numa certa certeza, no encontro de uma verdade do sujeito que Freud irá encontrar a causa do efeito do estranhamento. No conto ela se expressa na angústia de ter os olhos arrancados, uma das formas da angústia de castração. Remete diretamente ao mito edípico, onde no momento do desvelamento da verdade, Édipo arranca os olhos. Verdade antes do que revelação, é o encontro com a castração.

O conto assim revela o que na vida cotidiana, cena onde a verdade é velada, ou bem fica recalcada, ou aparece sobre alguma forma de pathos, falha, ou sintoma. Pois como Freud afirma em *Moisés e o monoteísmo*, fácil é matar o pai, difícil é encobrir seus vestígios. Este ponto de impossível de traduzir aparecerá como relíquias e furos, como a mancha deformada que “por trás” esconde a caveira.

Voltando a Derrida e sua crítica, este considera que Lacan operaria de modo semelhante a Freud na sua leitura do conto a carta roubada. Enquanto Marie Bonaparte teria analisado o conto de Poe comparando duas cenas, a ficcional e a vida do autor, Lacan sobreporia duas cenas ficcionais, tendo como falo este ponto de convergência, lugar da verdade. Para Derrida, a única coisa que sustenta este paralelo é a verdade como desvelamento, *Aletheia*, tributária de um pensamento heideggeriano. Ela se opõe a verdade como identidade com a realidade objetiva. Para Derrida, se a carta tem efeitos de excessos de sentidos, mesmo ela não tendo sido lida, é por supormos que alguém a tenha escrito é que portanto, se eu não sei, ou talvez ninguém saiba o que está escrito, há alguém que sabe.

E nisto a crítica de Derrida vai além à de Popper e Wittgenstein. O problema para ele, é menos que Lacan ocupe este lugar de sustentar a verdade do que a próprio recurso à verdade. Para Derrida há uma causa para este recurso à verdade que é a lógica falocêntrica do inconsciente.

“a verdade da carta roubada é a verdade, seu sentido é o sentido, sua lei é a lei, o contrato da verdade com ela mesma no Logos.” (DERRIDA, 2007, p. 486)

O que o Seminário da Carta Roubada se dedicaria seria mostrar que existe um único trajeto próprio da carta, que retornaria a um lugar determinável, como a verdade. Para Derrida, ele se centra no que Lacan chama de trajeto “próprio” e circular da carta.

“toda a história do conceito de estrutura [...] tem de ser pensada como uma série de substituições de centro para centro, um encadeamento de determinações do centro. O centro recebe, sucessiva e regularmente, formas ou nomes diferentes. A história da metafísica, como a história do Ocidente, seria a história dessas metáforas e dessas metonímias. A sua matriz seria [...] a determinação do ser como presença em todos os sentidos desta palavra. Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio, ou do centro, sempre designaram o invariante de uma presença.” (DERRIDA, 1978, p. 292)

O falo seria então, o guardião da ordem simbólica, que sustentaria uma topologia transcendental, um significado privilegiado, onde o *logos* se articula ao desejo, e por onde a verdade estaria ligada à castração. A verdade é a mulher como castração velada/desvelada. A carta por isso pertenceria à mulher, donde o seu empenho em manter o pacto, este falo, que pertence ao Rei, mas de quem ela tem a guarda. A carta neste furo, nesta abertura entre as pernas da mulher. E o ministro uma vez sendo detentor da carta, começa a se identificar com a Rainha. Dupin sabe o lugar da carta, pois seu lugar é o lugar da castração. Aqui a mulher é o lugar desvelado da falta do pênis, como penisneid. A interpretação única do desejo como sexual de Freud, fala antes de uma ordenação do gozo em torno do falo, a fantasia infantil do falo, formulação neurótica para dar conta do traumático do encontro com o sexual.

O lugar da verdade seria em fim, o jogo sem fim de velamento-desvelamento, como estrutura da falta. A castração não mostra nada ao se desvelar, logo, ela se vela em seu desvelamento. A carta como falo é o jogo infinitizado, tal qual o expressa Freud em sua Análise terminável e interminável, é o rochedo da castração. Com ele há sempre a promessa de um sentido a mais.

### 3

## O chiste: O Sujeito e o lugar no Outro

Pretendemos nos voltar para o texto freudiano, *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, primeiro a partir de sua técnica. De um lado podemos retomar a estrutura do inconsciente como o pensa Freud e a seguir, daquilo que Lacan irá definir como o lugar do Outro.

### 3.1.

#### A técnica do chiste

Freud escreve o livro *Os chistes e sua relação com o inconsciente* como consequência do seu livro *A interpretação dos sonhos*, ao observar, junto a Fliess, a grande frequência com que ocorriam nos próprios sonhos, ou em suas associações, estruturas semelhantes a chistes. O chiste surge como via privilegiada para o conhecimento do funcionamento do inconsciente. Tal importância Lacan aponta em várias passagens da sua obra.

“por mais abandonada que seja, por nosso interesse - por motivos óbvios - o chiste continua a ser a obra mais incontestável, por que é a mais transparente, em que o efeito do inconsciente nos é demonstrado até os confins de sua finessa.”(LACAN, 1998 [1900], p. 271)

“a mais brilhante forma que o próprio Freud nos aponta as relações do inconsciente com o significante e suas técnicas.”(LACAN, 1999, p. 12)

Freud buscou distinguir a especificidade do chiste em relação ao cômico pelo aspecto formal, diferentemente dos autores por ele consultados, que estudaram o chiste do ponto de vista da estética, voltados a entender seu efeito cômico<sup>13</sup>. Desta forma, Freud fez com o chiste o mesmo que fez com o sonho em *A Interpretação dos sonhos*, onde procurou o seu sentido pelo aspecto formal, e não pelo significado, a exemplo dos manuais de interpretação dos sonhos. Esta

---

<sup>13</sup> Temos como hipótese que Freud não pensa o cômico a partir do seu efeito risível, pelo afeto, uma vez que para ele a qualidade do afeto não pode ser indicadora da verdade do objeto. O afeto não é recalado, mas sofre todas as vicissitudes do significante: é deslocado na neurose obsessiva, como no Caso do Homem dos Ratos, ou transformado em seu contrário, na histeria, como no Caso Dora.

escolha se dá por uma constatação simples: quando o chiste é traduzido por uma outra forma de expressão ele perde "não apenas seu caráter de chiste como também seu poder de nos fazer rir — nossa fruição do chiste."(FREUD, 1989 [1905], p. 115). Sua tese é então que "a característica dos chistes consiste em sua forma de expressão"(FREUD, *op. cit.*, p. 88).

"se o que faz de nosso exemplo um chiste não é nada que resida no pensamento, **devemos procurá-lo na forma**<sup>14</sup>, na verbalização que o exprime. Temos apenas que estudar a peculiaridade de sua forma de expressão para captar o que se pode denominar técnica verbal ou expressiva desse chiste, algo que deve estabelecer íntima relação com a essência do chiste, já que, substituída por qualquer outra coisa, o caráter e o efeito do chiste desaparecem." (FREUD, *op. cit.*, p.14)

A essência do chiste está na sua aparência, na sua literalidade discursiva<sup>15</sup>, na sua técnica. Ao procurar o sentido na técnica, desvia-se do caminho do significado para o da análise da materialidade da formação do chiste. Em detrimento aos estudos anteriores do chiste, Freud a princípio destaca como contribuição da literatura as definições da comicidade do chiste como um processo de "desconcerto e esclarecimento"(FREUD, *op. cit.*, p. 29), que aponta para a existência de um "sentido no nonsense"(FREUD, *op. cit.*, p. 50).

"Se alguma dessas duas concepções nos parece lançar um pouco mais de luz sobre a questão, a discussão do desconcerto e esclarecimento leva-nos para mais perto de uma descoberta particular. Pois se o efeito cômico do 'familiarmente' de Heine depende da interpretação dessa palavra aparentemente sem sentido, o chiste deve, sem dúvida, ser atribuído à formação da palavra e às características da palavra assim formada." (FREUD, *op. cit.*, p. 26)

As técnicas de formação do chiste que Freud irá encontrar são as mesmas do trabalho do sonho: condensação e deslocamento. Assim como neste, os processos se darão pela tomada da palavra na sua materialidade significativa. Neste sentido Freud critica Fischer por fazer uma distinção entre o trocadilho e o chiste, afirmando que o trocadilho "é um mau jogo de palavras, já que joga não com a palavra mas com o seu som", enquanto que o chiste "passa do som da palavra à própria palavra". Para Freud não há esta distinção uma vez que a palavra é uma imagem fônica, a que se atribui um ou outro significado. (FREUD, *op. cit.*, p. 63)

<sup>14</sup> grifo nosso.

<sup>15</sup> Uma das maiores contribuições do pensamento estrutural é desvincular qualquer idealização de psicanálise como ciência do profundo. Qualquer busca por uma essência retira toda a especificidade da concepção de inconsciente de Freud, uma vez que transforma-o em um outro nível de consciência, onde residiria um significado que pode se tornar consciente. Em seu texto *O Inconsciente*, Freud se dedica à crítica destas concepções que se opõem à sua.

A condensação seria responsável por um dos aspectos principais do chiste, sua brevidade. Tal característica formal foi amplamente observada na literatura, como na citação feita por Freud de Shakespeare.

"Therefore, since brevity is the soul of wit

And tediousness the limbs and outward flourisher

I will be brief." (SHAKESPEARE *apud* FREUD, *op. cit.*, p. 26)

Esta brevidade tem uma característica formal própria. Não se trata de um comentário lacônico. Ela é idêntica àquela do processo de condensação do trabalho dos sonhos, responsável por abreviar e criar "formações de substitutos". Freud cita um texto de Heine como exemplo de um chiste que utiliza em sua técnica a condensação.

"Heine introduz a deliciosa figura do agente de loteria e calista hamburguês, Hirsch-Hyacinth, que se jacta ao poeta de suas relações com o rico Barão Rothschild, dizendo finalmente: 'E tão certo como Deus há de me prover todas as coisas boas, doutor, sentei-me ao lado de Salomon Rothschild e ele me tratou como um seu igual — bastante familionariamente!'" (FREUD, *op. cit.*, p. 29)

Neste exemplo Freud expõe seu método e chega a sua mais importante conclusão: um chiste explicado, fora da sua sintaxe particular, não tem graça.

"Nesse exemplo o caráter do chiste não reside no pensamento. (...)O comentário de Hirsch-Hyacinth faz-nos rir a bom rir, enquanto sua acurada tradução por Lipps, ou a nossa própria versão desta, ainda que possa agradar-nos e fazer-nos pensar, dificilmente poderá suscitar riso. (...) Mas, se o que faz de nosso exemplo um chiste não é nada que resida no pensamento, devemos procurá-lo na forma, na verbalização que o exprime. Temos apenas que estudar a peculiaridade de sua forma de expressão para captar o que se pode denominar técnica verbal ou expressiva desse chiste, algo que deve estabelecer íntima relação com a essência do chiste, já que, substituída por qualquer outra coisa, o caráter e o efeito do chiste desaparecem." (FREUD, *op. cit.*, p. 31)

Ele assim formaliza o chiste como sendo formado a partir da sentença.

"R. tratou-me bastante familiar,

isto é, tanto quanto é possível para um Millionär." (FREUD, *op. cit.*, p. 32)

A técnica do chiste se resume na condensação das duas sentenças

f a m i l i     ä r

m i l i o n ä r

---

f a m i l i o n ä r

De forma que o resultado é

'R. tratou-me bastante famili on är.'

(mili) (är) (FREUD, *op. cit.*, p. 32)

Outra técnica apontada por Freud é a do deslocamento,

"sua essência consiste no desvio do curso do pensamento, no deslocamento da ênfase psíquica para outro tópico que não o da abertura." (FREUD, *op. cit.*, p. 68)

Há normalmente um deslocamento entre um dito e sua resposta, num sentido diferente ao que o primeiro dito propunha. Novamente Freud aponta "que um chiste de deslocamento independe, em alto grau, da expressão verbal" (FREUD, *op. cit.*, p. 68)

"Depende aqui não das palavras mas do curso do pensamento. Nenhuma substituição de palavras possibilitará sua destruição na medida em que seja conservado o sentido da resposta." (FREUD, *op. cit.*, pp. 68-69)

Este recurso técnico do chiste seria a metonímia que, como no sonho, produz o efeito de absurdo. Um exemplo que Freud nos dá de um chiste absurdo é

"'Não nascer seria a melhor coisa para os mortais.' 'Entretanto', acrescenta um comentário filosófico em *Fliegende Blätter*, 'isto é coisa que apenas acontece a uma em cada cem mil pessoas.'" (FREUD, *op. cit.*, p. 74)

A técnica do chiste é de opor um comentário absurdo a outro comentário igualmente absurdo, deslocando o curso de pensamento esperado, que seria de retrucar o primeiro comentário pela demonstração lógica do seu erro.

O que ambas as técnicas tem em comum é introduzir uma surpresa, uma novidade, seja um neologismo ou nos remetendo a um novo percurso no pensamento.

### **3.2. O chiste e o Outro**

A busca pela essência do chiste, que Freud aponta como sendo pelo caminho formal esbarra em um limite: nada na técnica do chiste garante que ele

será um chiste, i.e., o uso lingüístico não autoriza afirmar que se trata de um chiste e não de um neologismo, um nonsense.

"Não possuímos nenhum critério disponível até que nossa própria investigação nos forneça um. O uso lingüístico não merece confiança: ele próprio necessita que sua justificação seja examinada. Para chegar a uma decisão não podemos basear-nos em nada que não seja um certo 'sentimento', que podemos interpretar como significando que a decisão feita por nosso juízo concorda com um critério particular, ainda não acessível a nosso conhecimento." (FREUD, *op. cit.*, p. 78-79)

Se o sonho deve ser o mais absurdo possível, o que é necessário para um chiste não ser tomado como um ato falho ou um neologismo, uma vez que o que apresenta é um significante novo ou se assemelha a raciocínio falho? Freud propõe uma distinção entre o deslocamento no pensamento desperto, no sonho, e no chiste.

"No pensamento desperto, a alusão deve ser inteiramente inteligível, e o substituto deve estar relacionado, no seu tema, com a coisa original que representa. Também os chistes fazem uso da alusão. Eles prescindem da precondição de haver uma associação no tema e a substituem por associações externas incomuns, tais como semelhança de sons, ambiguidade verbal, e assim por diante. Conservam, contudo, a precondição de inteligibilidade: um chiste perderia toda a sua eficiência se o caminho retroativo que vai da alusão à coisa original não pudesse ser percorrido com facilidade. As alusões usadas para fins de deslocamento nos sonhos estão livres de ambas essas restrições. Elas estão em conexão com o elemento que substituem através das relações mais externas e remotas e são, pois, ininteligíveis; e, quando são desfeitas, sua interpretação dá a impressão de serem um mau chiste ou de constituírem uma explicação aleatória e forçada, tirada não se sabe de onde. Pois a censura de sonhos só consegue seu objetivo quando consegue tornar impossível que se encontre o caminho desde a alusão até a coisa original. O deslocamento do acento é um método sem igual de expressar pensamentos. Algumas vezes o utilizamos no pensamento desperto, a fim de conseguir um efeito cômico." (FREUD, 1989b [1916], p. 208)

Se no pensamento desperto a alusão se faz como uma operação no significado, no chiste e no sonho esta operação se faz no significante. Nos termos de Freud, trata-se de associações externas, que entendemos como associação pela forma e não pelo conteúdo. Porém, o chiste é dirigido a alguém. Ele tem que ser reconhecido como tal, e não como uma associação forçada. Para ser um chiste é necessário que a ele seja dado um caráter de inteligibilidade, de verdade, apesar de se utilizar dos mesmos mecanismos do ato falho, do sonho e do sintoma.

Freud nos dá a pista ao afirmar que é somente pelo efeito provocado em um terceiro que um chiste será bem sucedido. Segundo a sua fórmula, o chiste envolve três pessoas: o sujeito chistoso, o objeto do chiste, e a - terceira - pessoa a

qual o chiste está dirigido. É quando o chiste é reconhecido por ela (a terceira pessoa) como chiste, e não como um ato falho, que o chiste passa a existir como tal. O prazer do sujeito chistoso é colhido através do prazer que ele produz no outro. Desta forma o chiste como contribuição do inconsciente ao cômico imprime neste a sua lógica. Se o cômico para Freud é uma relação dual, entre uma primeira pessoa e seu objeto, o chiste é uma relação ternária, onde se localiza uma *outra* pessoa no processo psíquico da pessoa produtora.

"o processo psíquico nos chistes se cumpre entre a primeira pessoa (o eu) e a terceira (a pessoa de fora) e não, como no caso do cômico, entre o eu e a pessoa que é o objeto." (FREUD, 1989 [1905], p. 168)

Desta forma o sujeito do chiste ri só-depois. Necessita da validação de um terceiro para que possa existir. Freud localiza esta característica do chiste no impulso que a primeira pessoa tem de contar o chiste para alguém. Este impulso estaria ligado à elaboração do chiste, onde é necessária a figura de um outro para que o efeito do chiste se dê.

"Se encontro algo cômico, posso rir gostosamente, embora seja verdade que também me satisfaço se posso fazer alguém mais rir, contando-lhe o fato. Mas eu próprio não posso rir de um chiste que me tenha ocorrido, ou que eu tenha inventado, a despeito do inequívoco prazer que o chiste me dá. É possível que minha necessidade de comunicar o chiste a mais alguém esteja de algum modo conectada à gargalhada que produz, gargalhada esta que me é negada mas que se manifesta em outra pessoa." (FREUD, *op. cit.*, p. 167)

Mas de que outro se trata? Será o Outro a que até então nos referimos como lugar do código, ou o outro encarnado, ao qual me dirijo para contar o chiste, o outro das relações intersubjetiva?

Em oposição ao sonho, o chiste é "a mais social de todas as funções mentais" (FREUD, *op. cit.*, p. 204). O chiste como processo social precisa construir um contexto cultural compartilhado. Nele não há um rebaixamento da censura, ao contrário. Como veremos posteriormente, para que haja chiste é necessário a censura, donde irá se utilizar de várias técnicas secundárias a ele para chamá-la a comparecer. A primeira e a terceira pessoa do chiste devem estar submetidas à censura<sup>16</sup>. Nos termos de Freud, é necessário que a terceira compartilhe as inibições da primeira. O chiste necessita da relação intersubjetiva

<sup>16</sup> Esta condição irá diferir o chiste do ingênuo, forma do cômico mais próximo a ele. No ingênuo a censura só está do lado da primeira pessoa. A terceira pessoa, desprovida de inibições, é tomada como objeto do cômico.

para se constituir, mas é para além dela que sua fala se dirige. O lugar da relação intersubjetiva é o da relação dual que o cômico estabelece. Este se caracteriza por uma cena. São movimentos, formas, atitudes e traços de caráter que podem ser constatados pela primeira pessoa do chiste (FREUD, 1989e, p. 215). A diferença topológica, a outra "cena psíquica da ação" em que se dá o chiste representa um acréscimo em relação ao cômico. Assim, o outro para o qual o chiste se dirige não é o outro da relação intersubjetiva, mas o Outro.

É neste ponto que Lacan retoma Freud em *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*, ao dizer que para um chiste existir é preciso a aquiescência do Outro. Lacan destaca que "sempre há, no começo da tirada espirituosa, essa invocação do Outro como lugar da confirmação." (LACAN, 1999, p. 85) Como expressão desta invocação temos o chiste de Hirsch-Hyacinth, personagem de Heine acima citado, onde prepara o chiste dizendo "Tão certo quanto Deus me há de dar tudo que há de bom". O chiste assim inicia pela invocação de um Outro como lugar da certeza de um sentido (Deus), do Outro no lugar do código.

Outro exemplo encontramos novamente em um chiste envolvendo o autor alemão.

"Conta-se a estória de que, em certo fim de tarde, Heine conversava em um salon de Paris com o dramaturgo Soulié, quando adentrou à sala um dos reis das finanças de Paris, comparados popularmente a Midas — e não apenas por sua riqueza. Logo foi cercado por uma multidão que o tratava com a maior deferência. 'Veja!' observou Soulié a Heine, 'veja como o século XIX cultua o Bezerro de Ouro!' Com uma rápida mirada ao objeto de tanta admiração, Heine replicou, como que a bem da correção: 'Oh, sim, mas ele já deve ser mais velho agora!'" (FREUD, 1989 [1905], p. 64)

Neste chiste vemos novamente um homem, Soulié começando o chiste evocando Heine, figura mais prestigiosa do que ele próprio, para que legitime a sua fala.

Mas se o chiste evoca o Outro como lugar do código, o que permite que esta novidade por ele proposta, como o termo criado por Heine, *familionär*, não pertencendo ao código, seja pelo Outro reconhecido como tendo valor, e assim acolhido? Em outras palavras: como este Outro invocado reconhece o chiste como tal?

Lacan aponta o caminho:

"Essa neoformação, o chiste, apresenta-se com traços que não são nada negativos, embora pudesse ser considerado uma espécie de tropeço, um ato falho (...) Ao contrário, nas condições em que se produz esse acidente, verifica-se que ele é registrado e valorizado na categoria de fenômeno significativo de engendramento de um sentido." (LACAN, 1999, p. 54)

Podemos encontrar a resposta da valorização do chiste como fenômeno significativo justamente em um chiste que aparenta o seu oposto: um chiste absurdo. Ao se referir ao chiste "Não nascer seria a melhor coisa para os mortais..." Freud diz que:

"há sentido por trás dessa chistosa falta de sentido, e tal sentido é responsável pela conversão do nonsense em chiste (...) A técnica dos chistes absurdos que temos até aqui considerado consiste portanto em apresentar algo que é estúpido e absurdo, seu sentido baseando-se na revelação e na demonstração de **algo mais**<sup>17</sup> que seja estúpido e absurdo." (FREUD, 1989 [1905], p. 76)

Assim como o sonho que utiliza os desejos pré-conscientes para encenar o desejo inconsciente, infantil, o chiste utiliza o absurdo para demonstrar "algo mais" que o absurdo no funcionamento do inconsciente. Mas do que se trata este "algo mais", o sentido no nonsense? Ele se produz pelo seu percurso:

1º "Não nascer seria a melhor coisa para os mortais" Suponho que há sentido na expressão remetendo-a ao Outro como lugar do código, o lugar onde se dá a significação.

2º "Entretanto, isto é coisa que apenas acontece a uma em cada cem mil pessoas" O que me retorna é a ausência de sentido, o Outro como auteridade, lugar da falta.

Este "algo" produzido pelo percurso do pensamento em que consiste a técnica deste chiste se opõe há prévia negação do sentido. Esta chiste metonímico demonstra a relação específica com a linguagem, com o Outro. Pelo percurso do chiste, ele mostra suas duas facetas:

1º O Outro como lugar do código, do qual temos que supor inicialmente um saber; que possui significação e ao qual nos remetemos na promessa desta;

2º O Outro como auteridade, que se expressa no retorno da demanda de significação. Porém, como é barrado, não possui a significação última, nos retorna como outra coisa, nos remete para-além e se expressa como exigência de novo.

Os encontros do ser falante serão sempre equivocados, faltosos, pela linguagem ser feita de significantes e não de significados. O chiste aponta para o

<sup>17</sup> grifo nosso

vazio do Outro, para sua barra. Ela é o significante terceiro que funda a cadeia, a terceira pessoa para qual o chiste se dirige.

Não será apenas no chiste absurdo que esta dialética do sujeito com o Outro se expressa. Ao se referir ao chiste de Heine *familionär*, Lacan nos diz que:

"A função significante própria dessa palavra não é somente designar isto ou aquilo, mas sim uma espécie de **para-além**<sup>18</sup>. O que é significado aqui de fundamental não está ligado unicamente aos impasses da relação do sujeito com o protetor milionário. Trata-se de uma certa relação que malogra, de algo que introduz nas relações humanas constantes um modo de impasse essencial que repousa nisto: que nenhum desejo pode ser aceito, admitido pelo Outro, a não ser através de toda sorte de intermediários que o refratam, que façam do desejo um objeto de troca, algo diferente do que é, e que, em suma, submetam desde a origem o processo da demanda à necessidade da recusa". (LACAN, 1999, p. 71-72)

Que articulação é esta que Lacan propõe entre o para-além, o Valor do chiste, e o Desejo, como objeto de troca? Em *O seminário, livro 5*, Lacan, retomando o seminário anterior, *A relação de objeto*, nos diz

"que não existe objeto a não ser metonímico, sendo o objeto do desejo objeto do desejo do Outro, e sendo o desejo, sempre um desejo de outra coisa – muito precisamente, daquilo que falta, ", o objeto perdido primordialmente." (LACAN, 1999, p. 16)

Como colocamos anteriormente, o objeto " é o referente, o objeto que falta na cadeia, este mesmo objeto que na falta, faz a cadeia mover-se, produzir novos sentidos. Mas na falta do objeto ", para onde o desejo aponta? Ele aponta para-além, para a origem. Ali onde deveria estar o objeto perdido. Aponta portanto para o desejo do Outro: para o Desejo que me gerou. No entanto, o que retorna do apontamento para este objeto é sempre outra coisa, já que este objeto é inacessível. Assim, o apontamento retorna como des-apontamento.

Podemos bem perceber esta dinâmica do desejo no chiste metonímico "Não nascer seria a melhor coisa para os mortais...", onde o que retorna não é a significação pedida, mas outra coisa. Esta outra coisa não é o absurdo, o nonsense, mas o que Lacan chamou de passo-de-sentido.

"O que frisamos com isto não foi a ausência de sentido nem o nonsense, mas exatamente o passo que corresponde à visão geral daquilo que o sentido mostra de seu procedimento, no que ele sempre tem de metafórico e alusivo." (LACAN, 1999, p. 107)

---

<sup>18</sup> grifo nosso

O que ele revela é o mecanismo pelo qual o sentido é gerado: na metáfora e na metonímia. O que se passa no chiste é que, ante o pouco-sentido do jogo significante, o sujeito se vê na contingência de remeter o dito ao reconhecimento do Outro. Nas palavras de Lacan, o que é dirigido ao Outro no chiste é "o que quer dizer tudo isto?" (LACAN, 1999, p 103).

O reconhecimento do chiste se dá pelo acolhimento do pouco-sentido como um passo-de-sentido (LACAN, 1999, p. 103-104), um passo adiante do sentido, mais além. O passo-de-sentido é o que se realiza na metáfora, onde um elemento substitui outro. Ao surgir como resposta da demanda de sentido, ela não satisfaz a demanda, mas vai além desta.

Lacan encontra esta dialética da demanda no chiste do Bezerro de Ouro.

A princípio, Soulié invoca Heine - "não vê o senhor, meu caro mestre" -, personalidade muito mais prestigiosa do que ele, no lugar daquele que irá reconhecê-lo. No fim do chiste há um retorno da mensagem - "Oh, sim, mas ele já deve ser mais velho agora!" -, onde há um deslizamento do sentido: da metáfora Bezerro de Ouro a um ser vivo. Heine, no lugar do Outro, recusa a metáfora proposta por Soulié, substituindo-a por outra. Esta não vêm para dar um sentido, mas para expressar a passagem de sentido. O chiste aponta que se pode gozar do desencontro. O Outro não satisfaz a demanda de sentido do sujeito e, no entanto, este goza, faz graça com isto. Neste sentido o chiste, para Lacan, promove a restituição do "gozo à demanda essencialmente insatisfeita." (LACAN, *op. cit.*, p. 126)

De modo semelhante, a primeira pessoa do chiste goza-o "par ricochet"(FREUD, 1989 [1905], p. 180), só-depois. Realiza o seu prazer através da aquiescência do Outro, num laço de assujeitamento. No seu processo, o chiste mostra o sujeito como assujeitado à linguagem. O que no entanto distingue as duas cenas é que o sujeito do chiste se apresenta como barrado no seu apontamento da falta no Outro.

O propósito do chiste é tornar possível a satisfação da pulsão face a um obstáculo. Segundo Freud o que caracteriza a pulsão, em oposição ao instinto, é a ausência de um objeto pré determinado. Isto exige um trabalho constante da pulsão em busca deste objeto. Podemos dizer em termos lingüísticos que não há referente, o que obriga o homem a falar, a percorrer a cadeia significante. Assim a pulsão sempre se satisfaz, não-toda devido a censura, que nos termos que

propomos é a barra que separa o significante do significado. O chiste permite a satisfação na falta de significação. Nos termos de Freud, o que caracteriza o obstáculo do chiste "nada mais é em realidade que a incapacidade da mulher em tolerar a sexualidade sem disfarces"(FREUD, *op. cit.*, p. 21)

### 3.3.

#### O chiste e a censura

Um dos modos pelos quais podemos entender a relação que o chiste mantém como o Outro se dá através da sua relação especial com a censura. A consciência moral como portadora da censura é o representante do Outro no indivíduo. Em *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente* Lacan considera que :

"a maneira como se constitui esse Outro, no plano da tirada espirituosa, é o que conhecemos através do uso de Freud, que ele chama de censura e que diz respeito ao sentido. O Outro constitui-se como um filtro que põe em ordem e cria obstáculos naquilo que pode ser aceito ou simplesmente ouvido. Há coisas que não podem ser ouvidas, ou que de hábito nunca mais são ouvidas, e que o chiste procura tornar audíveis em algum lugar, como um eco. Para torna-las audíveis num eco, ele se serve, justamente, daquilo que lhes cria obstáculos, como uma concavidade refletora qualquer." (LACAN, 1999, p, 125)

A censura aparece em Freud como o que instaura a separação entre pré-consciente e inconsciente, como Consciência Crítica, que instaura o processo secundário pela inibição do que é considerado por ela absurdo: os processos primários. A censura desta forma é aquilo que produz a divisão no seio do indivíduo, ao mesmo tempo que barra tudo que aponta para um sentido que não venha deste, a significação, mas da relação com o Outro. Nos termos que propomos, a censura é a barra, a impossibilidade de fusão entre significante e significado. Ela que funda portanto o aparelho psíquico.

O chiste para Freud tem uma relação especial com a censura. Ele não se dá por um relaxamento da censura, mas de um outro modo de lidar com a ela. Em outros termos, o chiste é um *savoir faire* com a censura, com a falta.

"Podemos compreender o lugar subordinado, assumido pelos deslocamentos na elaboração do chiste, quando recordamos que os chistes dispõem de uma outra técnica para descartar a inibição, técnica que consideramos precisamente o mais característico de seus traços. Pois, diferentemente dos sonhos, os chistes não criam compromissos; **eles não evitam a inibição, mas insistem em manter inalterado o jogo com as palavras ou com o nonsense**<sup>19</sup>. Restringem-se entretanto a uma

<sup>19</sup> grifo nosso

escolha das ocasiões em que esse jogo ou esse nonsense possam ao mesmo tempo parecer permissíveis (nos gracejos) ou sensatos (nos chistes), graças à ambigüidade das palavras ou à multiplicidade das relações conceptuais." (FREUD, 1989 [1905], p. 197)

Para Freud a obtenção do prazer no chiste estaria embutida no trabalho deste (FREUD, *op. cit.*, p. 141)

"Os chistes, (...)procuram obter uma pequena produção de prazer da simples atividade de nosso aparato mental, desimpedida de qualquer necessidade." (FREUD, *op. cit.*, p 205)

Esta economia estaria em tomar as palavras segundo sua representação acústica (significante) e não pelo sentido (significação), segundo as leis do processo secundário, utilizando-as seriamente.

"Em um grupo desses chistes (jogos de palavras) a técnica consistia em focalizar nossa atitude psíquica em relação ao som da palavra em vez de seu sentido — em fazer com que a apresentação (acústica) da palavra tomasse o lugar de sua significação, tal como determinada por suas relações com as representações das coisas." (FREUD, *op. cit.*, p. 141)

Este modo de operar Freud localiza em estados patológicos e no comportamento infantil durante a aprendizagem da língua. Este modo infantil se dará pela reunião de palavras sem respeitar a condição de que elas façam sentido, a fim de obter delas um gratificante efeito de ritmo ou de rima. Há portanto um gozo no balbucio, no puro funcionamento da linguagem. "Pouco a pouco esse prazer vai lhe sendo proibido até que só restam permitidas as combinações significativas de palavras." (FREUD, *op. cit.*, p. 148)

A passagem desta linguagem do significante, da palavra destituída de sentido, pura imagem acústica, para a significação se dá pela introdução de uma consciência moral, da Razão Crítica. É ela que introduz "no pensamento lógico e na distinção entre o que é falso e verdadeiro na realidade" (FREUD, *op. cit.*, p. 148)

É a partir da censura que surge o chiste. Freud opõe ao chiste a

"disposição eufórica, produzida endogenamente ou por via tóxica, que reduz as forças inibidoras, entre as quais o senso crítico, tornado de novo acessíveis fontes de prazer sobre as quais pesava a supressão" (FREUD, *op. cit.*, p. 149).

Segundo este "os padrões de chiste se extinguem à medida que o humor melhora" (FREUD, *op. cit.*, p. 150). Pois bom humor<sup>20</sup> substitui o chiste assim como os chistes devem tentar substituir o bom humor, onde as possibilidades de prazer — entre elas, o prazer no nonsense — por outra parte, inibidas, podem recuperar-se: "Mit wenig Witz und viel Behagen."<sup>21</sup> O chiste não se dá pela extinção da inibição, sendo a censura indispensável.

Freud propõe uma psicogênese do chiste em três tempos: o jogo, o gracejo e o chiste.

1º jogo: aparece nas crianças que estão aprendendo a utilizar as palavras e a reuni-las e que descobrem nelas um gozo.

"Ao fazê-lo, deparam com efeitos gratificantes, que procedem de uma repetição do que é similar, de uma redescoberta do que é familiar, da similaridade do som etc. e que podem ser explicados como insuspeitadas economias na despesa psíquica. Não é de se admirar que esses efeitos gratificantes encorajem a criança a prosseguir no jogo e a continuá-lo sem atentar para o sentido das palavras ou para a coerência das sentenças. O jogo com palavras e pensamentos, motivado por alguns gratificantes efeitos de economia, seria pois o primeiro estágio dos chistes." (FREUD, *op. cit.*, p. 151)

2º gracejo: vem após a incidência da censura, numa tentativa de substituir o estado de espírito anterior, mas já sob os auspícios da censura. Constitui-se como forma de restituição de gozo ante a censura.

"Há apenas um modo de alcançar esse fim: as combinações sem sentido de palavras ou as absurdas reuniões de pensamentos devem, não obstante, ter um sentido. Toda a engenhosidade da elaboração do chiste é convocada para que essa condição seja cumprida. Todos os métodos técnicos dos chistes já são empregados aqui — nos gracejos; além do mais, o uso lingüístico não estabelece nenhuma fronteira consistente entre um gracejo e um chiste. O que distingue um gracejo de um chiste é que o significado da sentença que escapou à crítica não necessita ser válido, novo, ou mesmo bom; é simplesmente permissível dizer tal coisa daquela forma, ainda quando seja infrequente, desnecessário ou inútil dizê-lo de tal forma. (...) O caráter essencial dos chistes já está explicado nos gracejos" (FREUD, *op. cit.*, p. 152)

3º o chiste: Se o gracejo do ponto de vista técnico, já possui todos os atributos do chiste, o que o distinguirá será um valor a ele atribuído. Este valor não é do conteúdo do chiste, uma vez que "o significado nos chistes pretende simplesmente proteger o prazer contra sua supressão pela crítica"(FREUD, *op.*

<sup>20</sup> aqui o termo bom humor não se confunde com a categoria do cômico humor. Trata-se de uma disposição eufórica.

<sup>21</sup>[ 'com pouco espírito e muito prazer' (GOETHE *apud* FREUD, *op. cit.*, p. 150)

*cit.*, p. 154), e não passar um conteúdo. Neste ponto Freud se distancia da tese do "desconcerto e esclarecimento"(FREUD, *op. cit.*, p. 29), onde o efeito gratificante dos chistes é atribuído ao conflito entre os sentimentos da existência e inexistência simultânea de sentido nos chistes. O que faz com que o chiste não seja rejeitado como um nonsense é a suposição de que por trás há uma verdade a ser revelada, um a-mais. Como nas anedotas de agentes matrimoniais "graças a sua fachada, elas estão em condições de ocultar não apenas o que tenham a dizer mas também o fato de que haja algo - proibido a dizer." (FREUD, *op. cit.*, p. 128). Mas não se trata *um há algo por de trás, de mais profundo, portanto, mais verdadeiro a ser revelado*, mas de uma técnica que produz este efeito de verdade com o intuito de proteger o prazer.

Quanto à gênese da fórmula ternária do chiste, o estágio do jogo se resume à primeira pessoa: o objeto de seu gozo é a voz. No estágio do gracejo já é necessária uma terceira pessoa para que este seja comunicado. A esta é atribuída o julgamento.

"É como se, no caso do gracejo, a outra pessoa transmitisse a avaliação da tarefa de elaboração do chiste — como se o eu não se sentisse, nesse ponto, seguro de seu julgamento." (FREUD, *op. cit.*, p. 167)

Neste processo de velamento de uma verdade que constitui o chiste, o que se vela é o puro jogo sem sentido infantil. Se Freud fala que, por trás da chistosa falta de sentido, há sentido, este é a própria ausência da significação.

Se antes de Freud, o sonho era rejeitado como nonsense ou era repleto de significados premonitórios, portadores de uma verdade do tipo "mais profundo", com Freud, o sonho é outra coisa: a realização do Desejo inconsciente. O mesmo ocorre com o chiste. Não se trata para Freud de um nonsense, nem da revelação da verdade: a verdade do chiste é o seu percurso, a necessidade de encenação.

Se no sonho o Desejo inconsciente atrai os desejos pré-conscientes a fim de poder se expressar, o chiste irá atrair um pensamento pré-consciente para a mesma finalidade. Este pensamento irá lhe permitir simular a posse de um valor, de uma verdade.

"um bom chiste produz em nós como que uma impressão total de prazer, sem que possamos decidir de imediato qual parte do prazer procede da forma do chiste, qual procede de seu adequado conteúdo intelectual. Cometemos constantes erros nessa distribuição. Algumas vezes superestimamos a excelência do chiste devido à nossa admiração pelo pensamento que contém; outras vezes, pelo contrário,

superestimamos o valor do pensamento devido ao prazer que nos foi proporcionado pelo invólucro chistoso. Não sabemos o que é que nos proporciona prazer, nem de que estamos rindo. Essa incerteza em nosso juízo, que se deve admitir como um fato, pode ter fornecido o motivo para a construção dos chistes, no sentido próprio dessa palavra. O pensamento procura envolver-se em um chiste pois esta é uma forma de recomendar-se à nossa atenção e parecer mais importante e mais valioso, mas acima de tudo porque este invólucro suborna nossos poderes de crítica e os confunde. Inclina-nos a conferir ao pensamento o benefício de nos ter agradado na forma do chiste; não nos inclinamos também a achar erro naquilo que nos divertiu, desperdiçando assim a fonte de um prazer." (FREUD, *op. cit.*, p. 155)

A este processo Freud chama de "princípio da confusão das fontes de prazer" (FREUD, *op. cit.*, p. 161). Vemos desta forma como o chiste revela o funcionamento cômico do inconsciente: nos faz tomar isso por aquilo, utilizando-se do efeito cômico do quiproquó<sup>22</sup>.

Desta forma o chiste não reduz a crítica mas, como um bandido que quer burlar a guarda, produz um barulho em outra direção de forma a atrair a atenção para outra direção e assim passar pela porta. Segundo Lacan,

"a tirada espirituosa, é isto: ela designa, sempre de lado, aquilo que só é visto quando se olha para o outro lado." (LACAN, 1999, p 29)

É este mecanismo que explica outra característica do chiste: a surpresa.

"Não há possibilidade de emergência do chiste sem uma certa surpresa. (...) há alguma coisa que deve tornar o sujeito alheio ao conteúdo imediato da frase, e que se apresenta, vez por outra, por meio do aparente nonsense."(LACAN, 1999, p. 112)

Freud compara a emergência do chiste a uma "'absence', um repentino relaxamento da tensão intelectual" (FREUD, 1989 [1905], p. 192). Um instante depois o chiste está lá. O modo pelo qual o chiste burla a crítica se dá em duas frentes. Primeiro pela brevidade com que se manifesta "de modo a oferecer à atenção mínimos pontos de ataque"(FREUD, *op. cit.*, p. 175-176), segundo por uma série de artifício para distrair a atenção.

"Este objetivo já é satisfeito pelas omissões na verbalização do chiste; estas oferecem um estímulo ao preenchimento das lacunas, conseguindo assim subtrair da atenção o processo chistoso. Aqui, a técnica dos enigmas, que atrai a atenção (...), é convocada ao serviço da elaboração do chiste. Mesmo muito mais efetivas são as fachadas que encontramos especialmente em alguns grupos de chistes tendenciosos (...). As fachadas silogísticas preenchem admiravelmente o papel de prender a atenção, fornecendo-lhe uma tarefa. Enquanto começamos a imaginar o que há de errado com a réplica, já estamos rindo; nossa atenção é apanhada

<sup>22</sup> este tremo vem do latim *quid pro quo* que significa isto por aquilo.

desprevenida e a descarga da catexia inibitória liberada se completa. O mesmo é verdade para os chistes com uma fachada cômica, onde o cômico vem em ajuda da técnica do chiste. (...) Entre as técnicas do chiste propriamente ditas, são particularmente o deslocamento e a representação por algo absurdo que, além de suas outras qualificações, suscitam também uma distração da atenção desejável para o curso automático do processo chistoso." (FREUD, *op. cit.*, p. 176)

A técnica do chiste nada mais é do que uma forma de burlar a crítica. As técnicas secundárias, como os conteúdos sexuais e hostis do chistes tendenciosos e o cômico, tem papel importante neste processo ao fazer comparecer a censura desviando-lhe a atenção. Neste sentido, sobre as piadas chulas ou sexuais, Lacan considera que:

"trata-se menos de afastar o que há em vocês de resistência ou repugnância do que, ao contrário, de começar a colocá-lo em ação. Longe de extinguir o que pode suscitar objeções em vocês quando uma anedota é chula, alguma coisa, logo no início dela, já lhes indica que estaremos entrando nesse terreno. Então, vocês se preparam, seja para consentir, seja para resistir, mas, com certeza, alguma coisa em vocês coloca-se no plano dual. (...)

Naturalmente, o que acontece de inesperado no desfecho coloca-se sempre no plano da linguagem. (...) O que surpreende vocês é a ambigüidade fundamental, a passagem de um sentido para outro, por intermédio de um suporte significativa (...).

Como regra geral, vocês são sempre atingidos em outro ponto que não o lugar para onde foi inicialmente atraída e ludibriada sua atenção – ou seu assentimento, ou sua oposição -, e isso, sejam quais forem os efeitos em jogo – efeitos de nonsense, efeitos de comicidade, efeitos de participação licenciosa numa narrativa sexualmente excitante. Digamos que esse jogo dual nunca é outra coisa senão uma preparação, que permite que se divida em dois pólos opostos o que sempre há de imaginário, de refletido, de simpatizante na comunicação, o emprego de uma certa tendência na qual o sujeito é a segunda pessoa. Isso é apenas o suporte da anedota. Do mesmo modo, tudo o que atrai a atenção do sujeito, tudo o que é despertado no nível de sua consciência, não é mais do que a base destinada a permitir a passagem para um outro plano, que sempre se apresenta como mais ou menos enigmático. Então vem a surpresa, e é a partir daí que nos situamos então não nível do inconsciente." (LACAN, 1999, p. 118)

O cômico aparece na promoção do chiste, na medida em que produz uma cena, onde há uma estabilidade nas relações significantes.

"para que haja possibilidade do cômico, é preciso que a relação da demanda com a satisfação não se inscreva num momento instantâneo, mas numa dimensão que lhe dê sua estabilidade e constância, seu caminho na relação com um outro determinado." (LACAN, 1999, p. 138)

Esta estabilidade é o caráter ilusório do cômico<sup>23</sup>. Para haver chiste é necessário a criação de um cenário, a fachada do chiste cômica, obscena, hostil, que desvia atenção do Outro do caminho por onde passará o chiste, fixa a inibição em algum lugar, a fim de deixar livre, num outro ponto, o caminho por onde passará a fala espirituosa. É através deste chamariz que ele constitui a relação intersubjetiva da qual o chiste não prescinde. Por isto, Lacan propõe que se acrescente à frase de Hamlet, que diz ser a concisão a alma da espirituosidade, que "a prolixidade não deixa de ser seu corpo e seu ornamento"(LACAN, 1999, p 113). Como no prazer sexual, antes do clímax - a descarga - é necessário os prazeres preliminares - que não são descarga, mas aumento de tensão. Freud chama estes processos que vêm em auxílio do chiste de "princípio do prazer preliminar".

---

<sup>23</sup> A ilusão se produz pela ignorância do funcionamento do inconsciente. Resta-lhe o plano da consciência, do processo secundário, da significação, que possui a estabilidade da energia ligada. A primeira pessoa do cômico sofre da ignorância da sua determinação pelo inconsciente, seu assujeitamento pela linguagem. Freud considera como uma história cômica quando um sujeito não judeu faz graça dos judeus, e de chiste quando um judeu faz graça com os judeus. Por que Freud introduz esta distinção? No chiste há o elemento compartilhado, o que estabelece a estrutura triádica. É como se no chiste o sujeito expusesse a sua falha pela exposição da falha do Outro, que o determina. No cômico, a primeira pessoa localiza a falha no outro, ignorando a sua determinação como sujeito barrado.

## 4

### O inconsciente: do sujeito ao objeto

Pretendemos nesse capítulo discutir a via pela qual Lacan introduz o objeto *a* tendo em vista a se opor à objetivação do sujeito. Como veremos com o caso Kris ela pode se dar pela verdade, pela adequação à realidade, ou ainda, pode se dar pelo próprio sujeito tomado como vazio. O objeto *a* vem aqui para ser pensado nesse impasse onde o que está em questão é poder se localizar algo que não seja um vazio e tenha uma indicação sobre o final de uma análise. E aqui se parte daquilo que é uma espécie de exterioridade à representação, que mesmo intraduzível e irrepresentável, insiste em sua presença e com o qual não se pode se identificar. Como veremos, o objeto *a* é a via por onde se responde sobre aquilo que é do corpo, pulsional de um lado, e o que se opõe normalmente à representação e o pensamento, a ação.

#### 4.1.

##### O Caso Kris

Pretendemos mostrar com o caso Kris como a interpretação que visa o sentido, seja pela adequação à realidade ou pela via da verdade, produz para Lacan a objetivação do sujeito.

Assim Lacan nos expõe o caso:

“Este sujeito está gravemente bloqueado em sua profissão, profissão intelectual que parece não muito distante da nossa. Isto é o que se traduz ao nos ser dito, que embora ocupando uma posição acadêmica respeitada, ele não conseguia avançar para um posto mais elevado, pela impossibilidade de publicar suas pesquisas. O entrave é a compulsão mediante a qual ele se sente impelido a pegar as ideias dos outros. Obsessão com o plágio, portanto, ou com o plagiar. No ponto em que se encontra, depois de haver obtido um melhora pragmática de sua primeira análise, sua vida gravita em torno de um scholar brilhante, no tormento incessantemente alimentado de evitar roubar as ideias dele. De qualquer modo, um trabalho está prestes a ser publicado.

E um belo dia, eis que ele chega à sessão com um ar de triunfo. Está feita a prova: ele acaba de pôr as mãos num livro, na biblioteca, que contem todas as ideias do seu. Pode-se dizer que não conhecia o livro, já que apenas passara os olhos nele, não fazia muito tempo. Não obstante, ei-lo plagiador, a despeito de si mesmo”. (LACAN, 1998 p. 396)

Lacan destaca duas intervenções de Kris, que denominaremos uma de interpretação e a outra de intervenção na realidade.

#### 4.2. A interpretação

“Ora, diz Kris, se o sujeito insiste em lhe manifestar que toda a sua conduta está entravada, é que o seu pai nunca chegou a publicar nada, e isso porque era esmagado por um avô – em todos os sentidos da palavra – que era uma personagem produtiva e muito fecunda. Tem necessidade de encontrar no seu pai, um avô {grand-Père}, pai do pai, um pai maior, um grande pai {grand Père}, um pai que seria grande, que ele seria capaz de fazer alguma coisa, e satisfaz essa necessidade forjando tutores, maiores que ele, na dependência dos quais se encontra por intermédio de um plágio de que então se culpa, e com o auxílio do qual se destrói”.(LACAN, 1993 [1953-1954], p. 75)

Kris produz sua interpretação por homofonia: de grand-Père a grand Père. Lacan considera esta “uma interpretação justa, a saber, um nível da palavra simultaneamente paradoxal e pleno<sup>24</sup> em sua significação”.(Ibid. p. 76)

O que dá ensejo a ela é o dispositivo analítico, que se instaura quando o analisando segue o método da associação livre, isto é, quando o analisando se põe a sondar a superfície de sua consciência, respeitando a regra técnica fundamental

A censura, alvo da regra fundamental, é o que separa pré-consciente e inconsciente segundo o modelo da Interpretação dos Sonhos. Ela produz o processo secundário pela inibição do que é considerado sem sentido no processo primário.

Para Lacan, a censura é o Outro, lugar do código.

"ele [Freud] chama de censura o que diz respeito ao sentido. O Outro constitui-se como um filtro que põe em ordem e cria obstáculos naquilo que pode ser aceito ou simplesmente ouvido. Há coisas que não podem ser ouvidas, ou que de hábito nunca mais são ouvidas” (LACAN, 1999 [1957-1958], p. 125)

Este lugar de Outro na cena analítica é ocupado por Kris.

A associação livre permite que apareça o processo primário, onde as palavras são tomadas por sua materialidade significativa<sup>25</sup>. Kris então intervém,

<sup>24</sup> A palavra plena em Lacan denomina a palavra que carrega além do enunciado, a enunciação, isto é, uma fala que localiza o sujeito.

<sup>25</sup> "as palavras são frequentemente tratadas, nos sonhos, como se fossem coisas, e por essa razão tendem a se combinar exatamente do mesmo modo que as representações de coisas. " (FREUD, 1989 [1900], p. 284)

confrontando o grand-Père a grand Père e com isto faz consistir o vazio entre grand – Père, revelando o vazio no lugar do pai, em oposição ao avô, aquele que detém todo o saber, cheio de sentido. Nesta estrutura, o pai é o vazio entre dois significantes (grande e avô). O efeito da interpretação é acionar o sujeito, que aparece na cena em afânise, como pai esvaziado, incapaz de produzir ideias. Com isto o plágio ganha um novo sentido: ele é o sintoma produzido como metáfora do vazio, morto, que é o pai. Ele se sentia plagiário, pois o pai deixara um vazio na cadeia de gerações, “com isto não podia ser um herdeiro legítimo. Havia uma impostura qualquer quando ele pretendia estar no lugar do que produz. Ele é então aquele que se apropria indevidamente de ideias.” O sintoma do analisando é uma solução que o localiza em relação ao avô e ao pai, que não seja como mortificado como a figura de seu pai. Nesta estrutura entre um avô que tudo tem e um pai que nada tem, ele é o plagiário.

A interpretação, ao fazer surgir o pai como sujeito, faz com que o plagiário se veja diante do avô e acena a possibilidade de um deslocamento deste lugar, a reestruturação da cena.

#### **4.3. A intervenção na realidade**

Definimos, a partir de Freud, o método que monta a cena analítica como sondagem da superfície da consciência. Kris, por sua vez, define sua técnica como tratamento da superfície. Porém o termo superfície possui acepções distintas nestes dois autores.

Para Freud a superfície é o discurso do analisando, tomado em sua materialidade significativa. Já para Kris, a superfície é a realidade, o fora do discurso. Lacan então prefere chamar a técnica de Kris de apreciação da realidade (LACAN, 1953-1954 p. 74). É informado por esta técnica que Kris produz sua outra intervenção. Ele lê o referido o livro e constata que nele

“algumas coisas estão esboçadas, que colocam a mesma questão, mas nada das perspectivas novas introduzidas pelo seu paciente, cuja tese é portanto plenamente original”( *Ibid.* p. 75)

Kris é minucioso e procura a exatidão no processo de rastreamento da realidade. Assim descreve que na análise,

“uma vez neste ponto, a comparação entre a produtividade do paciente e a dos outros deve ser examinada com o máximo detalhe. Por último, a deturpação de imputar aos outros suas próprias ideias poderá enfim ser analisada. “(LACAN, 1998 p. 398)

Sua intervenção é apossar-se da realidade para, nada encontrando de plágio nela, colocar as coisas em seu devido lugar e poder localizar a origem do sintoma. O resultado desta intervenção é que

“a partir de então, diz-nos Kris, a questão muda de figura. Logo transpira que o colega eminente se apoderara reiteradas vezes das ideias do sujeito, arranjara-as a seu gosto e simplesmente a copiara, sem fazer menção a ele. E era isso que o sujeito temia tirar-lhe, sem reconhecer ali seu patrimônio. Anuncia-se um nova era de compreensão “(*Ibid.* p. 396)

O que Kris denomina uma análise pela realidade, segundo Lacan, é uma análise pelo Imaginário. O que leva Kris a procurar o plagiário na realidade é a crença imaginária no plágio. No Simbólico não há plágio, uma vez que todo significante vem do Outro “Neste caso, o que o plagiário rouba... nada” (*Ibid.* p. 606) Segundo este esquema, o Outro devolve a mensagem para o sujeito de forma invertida. Assim, “eu sou plagiário”, retorna como “eu sou plagiado”. Kris ocupa o lugar do avô, aquele que tudo sabendo pode ser o avalista da veracidade. Ocupando este, Kris libera o significante plagiado que antes vestia o avô e agora pode servir de nomeação para o analisando.

Mas este não é o único efeito da intervenção de Kris. A partir deste lugar ele diz:

“Só as ideias dos outros é que são interessantes, são as únicas boas de pegar; apossar-se delas é uma questão de saber como proceder (...) Neste ponto de minha interpretação”, diz-nos Kris, ‘aguardei a reação do paciente. O paciente calou-se, e a própria duração desse silêncio’, afirma ele, pois vai medindo seus efeitos, ‘tem uma significação especial. Então, como tomado por uma súbita luz, ele proferiu estas palavras: ‘Ao meio-dia, quando saio da sessão antes do almoço, e antes de voltar ao escritório, sempre dou uma volta pela rua tal’ (uma rua, explica-nos o autor, muito conhecida por seus restaurantes pequenos mas onde se é bem servido) ‘e espio os cardápios atrás das vitrines da entrada. É num desses restaurantes que costumo encontrar meu prato predileto: miolos frescos”’ (*Ibid.* p. 399)

Kris fica encantado com esta resposta, tomando-a como um assentimento à sua intervenção. Em nossos termos o assentimento à sua intervenção, o avanço na análise, se daria pela entrada do sujeito na cena. Porém o que vemos é a saída do sujeito de cena. É neste sentido que Lacan entende que a resposta do analisando

foi da ordem do acting-out. Lacan preserva por isto a expressão inglesa, o que se perderia com a tradução para atuação.

O acting-out é uma resposta do sujeito a tentativa de reduzi-lo por meio da verdade, de objetivá-lo. “O acting-out representa a reação do sujeito cada vez que a intervenção trata de reduzi-la em uma pura e simples redução aos dados que chamamos objetivos”.(LACAN, 1998, p. 27)

O efeito da objetivação é a saída do sujeito de cena por um lado, e o retorno de algo estranho, fora da série de traços, saído “no nível mais profundo da realidade”(LACAN, 1997 [1955-1956] p. 97), do outro: os miolos frescos. O acting-out é para Lacan quase equivalente a alucinação delirante, quando alguma coisa é abordada na ordem da realidade e não no interior do registro simbólico, no discurso. Para Lacan ele não é o assentimento à intervenção de Kris, mas é a presença de um resto que não foi tocado pela análise. Nele o sujeito

“testemunha que alguma coisa surge da realidade que é obstinada, que se impõe a ele, e que tudo o que poderão lhe dizer não mudara no fundo nada do problema. Vocês demonstram que ele não é mais plagiário, ele lhe mostra de que se trata, fazendo vocês comerem miolos frescos. Ele renova o seu sintoma, e num ponto que não tem mais fundamento nem existência do que aquele sobre o qual ele o mostrou no primeiro instante.” (*Ibid.* p. 97)

Na primeira intervenção de Kris, o analista lida com que há de pouco sentido na linguagem, com a materialidade significante, tendo como efeito o aparecimento de um certo vazio, uma certa angústia em torno das questões: Quem eu sou? Quem é meu pai? É a entrada do sujeito em cena. Na segunda intervenção, o analista ocupa o lugar do avalista da realidade, aquele que referenda a conformidade da palavra com a coisa. Com isto ele obstrui o vazio onde se aloja o sujeito. Seu efeito é a saída do sujeito de cena.

#### **4.4. A realidade psíquica e a verdade**

A partir do caso Kris, podemos definir que para que haja a operação de acionar o sujeito é necessário que a verdade não esteja na realidade, mas no discurso do analisando. Não é por outro motivo que o marco decisivo para a fundação da psicanálise está inscrito na carta a Fliess de 21 de setembro de 1897 (*Carta 69*), onde Freud afirma “não acredito em minha neurótica”. Esta frase marca o abandono da teoria da sedução, pela qual a etiologia da neurose seria o

trauma sexual infantil ocasionado por uma cena de sedução de um adulto dirigida à criança ocorrida na realidade efetiva. Um dos motivos que Freud alega para abandonar tal teoria diz respeito a relação que constata entre verdade e realidade no inconsciente. Freud afirma que "Não existe no inconsciente nenhum indício de realidade, de modo que é impossível distinguir a verdade da ficção investida de afeto". Neste ponto, Freud perde "o apoio da realidade" (COSTA-MOURA, 2000, p. 150), constituindo a partir daí uma técnica independente do conceito de realidade efetiva, a do senso comum.

Este é o cerne da crítica de Lacan a esta terapêutica. Ana Freud parte da ideia de que há uma unidade harmônica a ser restaurada pela terapia. Há que se fortalecer o ego para resistir aos ataques da realidade externa e do isso. Sua terapêutica é transformar o isso, em eu. Mas é justamente no isso que podemos situar o sujeito na topografia freudiana, um rasgo no aparelho psíquico, que vem para subverter a ordem do ego. Neste sentido podemos dizer segundo nossas definições que a psicologia do ego é uma terapêutica da supressão do sujeito. A intervenção na realidade de Kris é então fiel a esta diretriz.

Freud, em outra carta a Fliess, datada de 23 de março de 1900, pouco antes da publicação do texto *A Interpretação dos Sonhos*, considerado por ele uma de suas mais importantes obras, escreve:

"Sinto-me empobrecido, tive de demolir todos os meus castelos na Espanha e apenas acabei de reunir coragem para erguê-los de novo".(FREUD *apud* COSTA-MOURA, 2000 p. 150).

A reviravolta produzida por Freud foi deslocar a verdade da dimensão da realidade para a dimensão da fala.

"para que a psicanálise se instaure é necessário que se instaure a verdade que fala." (LACAN, lição 6 do seminário 13).

O que promove este deslocamento da dimensão da realidade para a dimensão da fala não é a inclusão do ouvinte, mas do campo da linguagem, da cadeia significante, que Lacan nomeia o Outro. Dizer que a verdade está na dimensão da fala é o mesmo que dizer que a verdade é inconsciente. "Ela não está a mercê da realidade, nem da intencionalidade da consciência" (LACAN, 1999 [1957-1958] p. 111), seja ela boa ou má, mas "da apreciação do Outro". (*Ibid.* p. 110).

No discurso, o engano com o qual Freud se depara na clínica da histeria é o índice do sujeito.

“Vocês estão em presença de um sujeito na medida em que o que ele diz e faz – é a mesma coisa – pode ser suposto ter sido dito ou feito para fingir diante de vocês, com toda a dialética que isso comporta, até mesmo que ele diga a verdade para que creiam o contrário.” (LACAN, 1995 [1955-1956], p. 48)

É com a introdução do sujeito e no que ela implica na dimensão do Outro que Lacan demonstra a validade deste enunciado.

#### **4.5. A encenação do desejo**

A descoberta de Freud é o desejo inconsciente, a partir do qual ele irá reconstruir seus castelos de Espanha. Ele será a chave para a interpretação dos sonhos. Ele é a força motriz capaz de capturar um pensamento latente, e submetendo-o ao processo primário, produzindo o sonho.

“uma cadeia de pensamento normal só é submetida a esse tratamento psíquico anormal que vimos descrevendo quando um desejo inconsciente, derivado da infância e em estado de recalçamento, se transfere para ela.” (FREUD, 1989 [2000] p. 542)

Esta descoberta interessa a Freud na medida em que ela se estende aos sintomas.

“a teoria das psiconeuroses afirma como um fato indiscutível e invariável que apenas impulsos sexuais impregnados de desejo oriundos da infância, que experimentam repressão”(FREUD *apud* COSTA-MOURA, 2000 p. 175)

No mesmo sentido Lacan diz que a verdade tem estrutura de ficção. A verdade, como elemento ordenador da linguagem, não pode ser externa a esta, isto é, não pode ser considerada pela adequação do signo/significante ao referente. Se é impossível o reencontro com o objeto que satisfaria o desejo (VIEIRA, 2001, p. 67), o referente, o desejo se satisfaz no percurso da letra. É pela encenação que o desejo se realiza. Vieira apresenta então três sentidos que se entrecruzam na frase de Lacan “le désir se satisfait de l’être”: o desejo se satisfaz sendo; o desejo se satisfaz no ser, segundo a concepção do ser onde a existência precede a essência, ou seja, é em ser que o desejo se satisfaz. Se o ser não é uma essência, sua única materialidade é o significante. Assim ele se satisfaz sendo, de onde deriva o último sentido “o desejo se satisfaz na letra” (*Ibid.* p. 73-4).

#### 4.6.

#### Da realidade ao Real: a fantasia

Do caminho que vai da carta 69 à interpretação dos sonhos, há um duplo deslocamento do pensamento de Freud: das cenas de sedução infantil para o desejo infantil, que supõe uma implicação do sujeito; da realidade efetiva para a realidade psíquica.

”o que Freud constata, quando ele abandona o preconceito da causa como origem positiva e delimitável, é que o movimento continuo do desdobrar da fala do sujeito encalha nalgum ponto. Tropeça, insiste, volta sempre aos mesmos pontos... A fala carrega consigo alguma coisa que se deposita, mas que não tem relação direta com a realidade – e, mesmo assim, é resistente e surpreendentemente estável. Aos poucos, Freud se convence de que isto que dá estofo à fala do sujeito não é um referente, não se trata de algum ponto da realidade objetiva. O que se repete, como um estribilho, aparecendo de novo, mesmo que nos pontos mais inesperados, não é um dado de realidade mas algo que, na cadencia da fala do sujeito, se constitui como cena, encenação, mundo(...) A fantasia que o sustenta, que suporta a ‘realidade’ na qual vivemos imersos, é esta semântica que se deposita pela fala e por ser inferida do funcionamento do sujeito – ou, dizendo de outro modo, do estancamento do significante em sua fala. Cena (ou conjunto de cenas) organizada e suscetível de ser dramatizada nas mais diversas situações da existência ou extraordinária; encenação que em sua organização complexa e estabilidade sutil, modela e estrutura o conjunto da vida do sujeito.” (COSTA-MOURA, 2000, p. 157-8)

No lugar da cena de sedução surge esta encenação, a fantasia sexual infantil, que Freud não toma como devaneio.

“se os pacientes histéricos remontam seus sintomas e traumas que são fictícios, então o fato novo que surge é precisamente que eles criam tais cenas na fantasia, e essa realidade psíquica precisa ser levada em conta ao lado da realidade pratica (FREUD, 1989 [1917] p. 17 )

Para Freud fantasia e realidade são termos que se distinguem mas não se opõem. É o que expressa o termo realidade psíquica, que conjuga estes dois elementos. Ele concede à fantasia uma atribuição de realidade. As fantasias

“possuem um tipo de realidade: há o fato que o enfermo se ocupou destas fantasias, e dificilmente este fato tem menor importância para sua neurose do que se tivesse vivenciado na realidade o conteúdo de suas fantasias. Elas possuem realidade psíquica, por oposição a uma realidade material, e pouco a pouco aprendemos a compreender que no mundo das neuroses a realidade psíquica é a decisiva”. (FREUD, 1989 [1917] p. 336 )

A recomendação técnica de Freud é desconsiderar a princípio a distinção entre realidade e fantasia, caso contrário o efeito é a suspensão da produção de novos materiais, o estancamento do processo de análise.

“a trajetória da análise deveria ser exatamente igual à da análise ingênua que tem por verdadeiras estas fantasias. Só ao final, após o descobrimento de tais fantasias, se estabeleceria a diferença.(...)Uma abreviação deste caminho, vale dizer, uma modificação da cura psicanalítica como é exercida até hoje, é inadmissível.” (FREUD, 1989 [1914] pp. 48-9)

Lacan radicaliza, e com o esquema R, iguala realidade e fantasia, onde a fantasia não é idêntica ao imaginário, nem a realidade é idêntica ao Real. Ela se constrói pelo campo delimitado pelo Simbólico e pelo Imaginário. O Real é um termo que não aparece no esquema, uma vez que ele está fora da realidade, mas nele incide. É o que expressa a reversão das letras quando os dois triângulos se sobrepõem. Ele indica que no campo da realidade houve um cross-cap, um ponto de inversão. O Imaginário pode ser definido como o lugar da unidade, do contínuo, do analógico. O Simbólico como o lugar da oposição, da lógica binária digital. O Real é o ponto de inversão: o ponto de indecível entre “o que constitui ou não um ente, a guinada onde o que não era passa a ter estatuto de ser” (atas de aula). Se o simbólico se constitui como oposição entre o claro e o escuro, o Real é o ponto da virada do claro para o escuro, inclassificável e indecível. Ele é também o ponto em que o familiar (heimlich) torna-se estranho (unheimlich). É nesta torção, onde o Real faz dobra com o Simbólico, que o sujeito se inscreve, como ponto de subversão da realidade. A fantasia/realidade é para Lacan uma montagem que inclui (em exclusão interna) o Real.<sup>26</sup>

O que queremos demonstrar, seguindo a orientação lacaniana, é que esta concepção de fantasia é freudiana. Em Freud a inclusão do Real na fantasia se chama sexual.

Este termo é fundamental a Freud. A sua defesa resultou no rompimento de Freud com Jung. A este respeito, Freud nos diz que Jung mantém sua teoria, mas rompe com o que é essencial nele. Como exemplo, Freud compara as interpretações de ambos para a fantasia de um paciente de Freud, a quem se referiu em caso publicado como o Homem dos Lobos. Freud interpreta a fantasia

<sup>26</sup> Esta questão é desenvolvida com mais vagar nos artigos VIEIRA, M. A. , *Da realidade ao real – Jacques Lacan e a realidade psíquica*. EIDELSTEIN, A. *El grafo del deseo*, Buenos Aires, Manantial, 1995, pp. 32 e seguintes.

de seu paciente como uma fantasia de desejo homossexual. Já Jung, ele revela, teria interpretado como uma fantasia de renascimento (FREUD, 1989 [1917] p. 92-93). Jung promove assim a dessexualização da libido e da fantasia freudiana.

Por isto, na passagem da teoria da sedução para a psicanálise, Freud preserva o sexual.

“somente com a introdução do elemento das fantasias histéricas é que se fizeram transparentes a armação da neurose e seu vínculo com a vida do enfermo [...] depois dessa correção, os traumas sexuais infantis foram substituídos, em certo sentido, pelo infantilismo da sexualidade (FREUD *apud* COSTA-MOURA, 2000 p. 159).

A realidade psíquica em Freud é uma realidade sexual. Por outras vias, mas seguindo a mesma premissa estrutural, Levi-Strauss descobre no sexual o ponto de fundação da estrutura social. É a troca de mulheres, onde o jogo de alianças introduz uma relação não biológica, mas a partir da diferença sexual. “É a partir da diferença sexual que se introduz o significante, jogo da combinatória” (LACAN, 1995 [1964] p. 143). É portanto “pela realidade sexual que o significante entra no mundo” (*Ibid.* p. 146).

Na sua busca pela causa do trauma Freud acha o desejo inconsciente que aciona o sujeito e revela a fantasia ao apontar para o encontro com o sexual.

“Este encontro com o real, através da coisa sexual, vai se inscrever como a realidade fundadora de um sujeito através das fantasias. É por isso que dizemos que o mais importante não é o acontecido mas como o sujeito o viveu. Compreendemos agora que isto significa dizer que o que conta é se este acontecido foi um encontro traumático com o real do sexo ou não. Aí está o trauma, neste vislumbre do real.” (VIEIRA, 2003 p. 36)

A fantasia é para Freud uma certa montagem em torno do sexual. É neste texto que inclui o sexual, que para Freud está a verdade, a causa do sintoma.

#### 4.7.

#### **Alienação e separação**

O esquema da alienação e separação trata da relação do sujeito com o Outro, definido aqui como o lugar da cadeia significante. Ele nos permite entender como sujeito é deduzido da estrutura por Lacan, como ele surge da cadeia significante.

Lacan parte de dois círculos de Euler que define dois campos distintos: Sujeito e Outro. Eles são a logificação do cogito cartesiano. O primeiro é o

campo do Ser (sum). Este não possui nenhuma conotação ontológica. A noção de Ser de Lacan

“no momento que tentamos apreendê-la, se mostra tão inapreensível quanto a fala (parole). Porque o ser, o próprio verbo ser, só existe no registro da fala. A fala introduz o oco (creux) do ser na textura do real, um e outro se sustentam e se equilibram mutuamente, eles são exatamente correlativos. Este furo no real (criado pelo advento do simbólico) chama-se, segundo a maneira como o consideramos, o ser ou o nada. (LACAN *apud* VIEIRA, 2001, p. 100).

O segundo campo é do Sentido (Cogito), “o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo o que vai poder presentificar-se do sujeito” (LACAN, 1995 [1964] p. 194).

Sobre estes dois campos, Lacan utiliza dois operadores lógicos: reunião e interseção, expressos, matematicamente como  $v$  e  $\wedge$ , respectivamente. Eles traduzem uma dialética: alienação e separação. Elas podem ser expressas separadamente, mas uma remete a outra. Para transmitir esta ideia Lacan funde estes dois símbolos, produzindo o termo  $\diamond$  [punção], que expressa a relação circular das duas operações. O que não é o mesmo que dizer que são recíprocas, apenas não podem ser pensadas isoladamente.

#### **4.7.1. Alienação**

A alienação expressa um impasse. O primeiro tempo da alienação começa no campo do Outro, onde o sujeito é evocado, chamado a falar. Só neste campo o sujeito pode ser nomeado, identificado e assim presentificado. Mas, sendo o Outro o lugar da cadeia significante, isto significa ser reduzido a um significante. (LACAN, *op. cit.*p. 197) Mas há uma impossibilidade nesta operação, pois ser reduzido a um significante é deixar de ser sujeito.

“Assim, naquele ponto onde o sujeito está mais próximo de fazer representar seu ser é onde ele está se esvaecendo, uma vez que neste ponto, caso fosse possível representar seu ser, seria aquele em que estaria reduzido a um significante” (LACAN, *op. cit.*p. 197).

Este movimento é o que Lacan nomeia de afânise ou fading do sujeito. Do lado do sentido, ele desaparece, alienado a uma significação. Do lado do não-sentido, do ser, ele desaparece no não-sentido.

“A alienação consiste nesse vel que [...] condena o sujeito a só aparecer nessa divisão que [...] ele aparece de um lado como sentido, produzido pelo significante, do outro ele aparece como afânise.” (LACAN, *op. cit.* p. 199)

Ao se identificar com um significante produz-se uma perda, uma perda de ser. Ao falasser, ao ser habitado pela palavra, falta-a-ser. Esta perda é expressa pelo vel (ou), símbolo da união, que implica em ou um ou outro. Lacan ilustra esta disjunção com o pedido: “a bolsa ou a vida” ou “liberdade ou morte”. Trata-se de uma escolha forçada, pois o que se apresenta como uma escolha entre dois, na verdade se constitui como uma única escolha que implica sempre em uma perda, uma morte. Se você escolhe a bolsa, perde a vida, e portanto perde também a bolsa. Você então fica com a vida desfalcada da bolsa. Para ser nomeado, e portanto para se fazer existir, o sujeito tem que abrir mão de uma parte do seu ser, pois se escolher o ser, estará condenado ao silêncio mortal.

A consequência ontológica da estrutura é que, pela impossibilidade do sujeito ser inteiramente representado no campo do Outro, o sujeito se faz dividido entre dois significantes. Ele não pode ser nomeado, só podendo “se fazer representar como ausência, como fenda” (LACAN, 1958-1959, 10/06/1959), na descontinuidade da cadeia significante, entre a abertura e o fechamento do inconsciente.

#### **4.7.2. Separação**

A separação é uma resposta a operação de alienação. O sujeito não se separa do significante, mas através daquilo que no Outro aparece como falta. São os intervalos do discurso, a última palavra que falta.

“Encontrar a falta do Outro representa para o sujeito perguntar: o que é que ele quer? É se interrogar sobre o desejo do Outro. Por apontar para a falta, esta pergunta fica em suspenso. O sujeito responde então a esta falta recobrando-a com sua própria falta, isto é, com a fantasia de seu próprio desaparecimento, na fórmula: pode ele me perder? (LACAN, 1998 p.856)

Só é possível a separação porque o sujeito não preenche a falta no Outro. Quanto a esta falta, o Outro pode responder, pois a ele também falta um significante para nomear o real. O sujeito então se coloca no lugar desta falta, do objeto que, por faltar, é causa do desejo do Outro e que Lacan nomeia objeto *a*.

A fantasia de sua própria morte é a fórmula pela qual o sujeito se faz objeto faltoso, –  $a$ .

“O sujeito não institui-se mais que como uma relação de falta ao  $a$  que é do Outro”. (LACAN, 1956-1957, 16/11/1966)

A separação se dá então como recobrimento de uma dupla falta. Do lado do Outro, é o seu incognoscível desejo, a pergunta sem resposta; do lado do sujeito é a opacidade de seu Ser.

Assim estas duas operações se conjugam, pois não há sujeito na alienação completa do Outro, onde estaria reduzido a um significante, nem na separação do Outro, onde o sujeito é reduzido a opacidade do ser.

Esta dupla operação, no entanto, não mapeia apenas a relação entre o sujeito e o Outro, mas também a relação entre o sujeito e o objeto  $a$ . Pois quando ele se identifica com o objeto que causa o desejo do Outro, ele se separa de sua própria alienação e se reúne àquilo que miticamente se desprende do sujeito, constituindo-o como falta.

Ele se situa no esquema na interseção entre o campo do sujeito e do Outro, lugar marcado pela operação matemática do  $\wedge$  (e).

Desta operação

“o sujeito se inscreve como quociente, é marcado pelo traço unário do significante no campo do Outro. (...) há um resto, no sentido da divisão, um resíduo. Esse resto, esse outro último, esse irracional, essa prova e única garantia, no final das contas, da alteridade do Outro, é o  $a$ .”(LACAN, 2005 [1962-1963] p. 35)

Sendo aquilo que cai pra que o sujeito se constitua, ele não pode ser subjetivado como tal

“é justamente, também por causa disso que não podemos captar a verdadeira função do objeto, senão recorrendo a uma série de suas relações possíveis com o  $\$$ , isto é, como o  $S$ .”(LACAN, 1958-1959, 22/04/1959)

A relação que o sujeito e objeto  $a$  mantém é um jogo de ausência e presença. Se o sujeito só pode se fazer representar como ausência, o objeto é pura presença.

Apesar de não ser possível isolar o objeto  $a$  do seu correlativo  $\$$  estes não podem se apresentar no mesmo momento. Quando o sujeito sai de cena, surge o objeto e vice-versa.

Mas apesar de haver reciprocidade de lugares entre  $\$$  e  $a$ , não há reciprocidade de termos. O sujeito surge da cadeia significante, ele é portanto

efeito da estrutura. Quanto ao objeto  $a$ , ele não é efeito da estrutura. Ao contrário, ele ocupa o lugar da causa, o que Deleuze chamou de grau zero da estrutura. Diferente do objeto  $a$ , é deduzido da estrutura. Ele é o ponto de inflexão das quais outras formas se deduzem.

A função da fantasia é ser uma tela que produz a distância necessária entre sujeito e objeto. Ela é representada pela punção ( $\diamond$ ), donde a fórmula da fantasia é:  $\$ \diamond a$ .

O que aparece na fórmula da fantasia é a estrutura radical da subjetivação

“sua estrutura geral, o que eu expressei, a saber, uma certa relação do sujeito ao significante, o que é expresso pelo ( $\$$ ), é o sujeito como afetado irredutivelmente pelo significante, com todas as consequências que isto comporta, numa certa relação específica com uma conjuntura imaginária em sua essência,  $a$ .” (LACAN, 1958-1959, 22/04/1959)

A fórmula da fantasia é uma *fixion*<sup>27</sup> (ficção/fixação). Ela é uma ficção que fixa um lugar para o sujeito e uma certa relação com o objeto, um certo modo de gozo.

#### 4.8.

#### **Do objeto no desejo ao objeto causa do desejo**

Seguindo o esquema da alienação e separação, definimos o objeto  $a$  como objeto causa do desejo. Porém esta não foi a única definição que Lacan deu do objeto  $a$ . No seminário *O desejo e sua interpretação*, Lacan o define como objeto no desejo.

Nele Lacan se ocupava em distinguir o objeto  $a$  do objeto do desejo. A concepção do objeto do desejo é aquela do senso comum, como aquilo que é capaz de satisfazer uma necessidade. Utilizando os termos do estruturalismo, ele seria o referente, objeto externo à estrutura capaz de satisfazer a demanda de sentido do significante. Neste caso o Outro, o conjunto de significantes, estaria remetido ao conjunto dos referentes, o Outro do Outro. Esta seria uma visada imaginária do objeto, que manteria com o sujeito uma relação de complementaridade.

Já o objeto no desejo é definido como

<sup>27</sup> neologismo cunhado por Lacan em *Aturrido* a partir dos significantes ficção e fixação

“o resto, o resíduo, que está à margem de todas estas demandas, e que nenhuma dessas demandas podem esgotar. Este algo que está destinado, como tal, a representar uma falta, e a representá-la como uma tensão real do sujeito. Isto é, se posso dizer, o osso da função do objeto no desejo. É aquilo que chega ao resgate, do fato que o sujeito não pode situar-se no desejo sem castrar-se; dito de outra maneira, sem perder o mais essencial de sua vida.” (LACAN, 1958-1959, 13/05/1959)

Ele é o objeto desde sempre perdido, que faz da demanda do significante uma demanda sempre insatisfeita. Ele é o objeto metonímico que desliza ao longo da cadeia, constituindo-a. No vetor do desejo ele se localizaria sempre além.

O problema desta definição do desejo é que ela ainda faz recurso, mesmo que mítico, à ideia de unidade primeira, a mãe. Um Outro mítico do qual, separado, o bebê irá passar a vida inteira buscando voltar a este instante primeiro, para sempre perdido. No esquema da alienação e separação, o objeto no desejo seria a separação tomada do ponto de vista da relação do sujeito com o Outro, com a cadeia significante. Segundo esta visada, ele é a

“falta que existe no nível do significante como tal, a este nível que o sujeito tem para identificar-se, para constituir-se como sujeito, ao nível do Outro.” (LACAN, 1958-1959, 13/05/1959)

É aquilo que teve que cair para que o sujeito possa se constituir como tal.

“cai emascarado pelo sujeito, este sacrificio dele mesmo, esta libra de carne empenhada em sua relação com o significante. é porque algo toma o lugar disso, que esse algo torna-se objeto no desejo.” (LACAN, 1958-1959, 22/04/1959)

O objeto *a* como objeto causa do desejo representa um pequeno deslocamento deste ponto de vista. Ele visa olhar o objeto no lugar não do que o sujeito perde para se constituir, mas daquilo que em caindo, constitui o sujeito. É portanto o lugar da origem, da causa, antes de qualquer unidade. Ele é a resposta de Lacan à pergunta: “Será que o objeto do desejo está adiante?” (LACAN, 2005 [1962-1963] p. 108). Enquanto o primeiro pode dar a falsa ideia de uma exterioridade ao sujeito, já que pressupõem o Outro como unidade previa, o objeto *a* tem com o sujeito uma relação de exclusão interna, uma vez que “está em sua origem, no lugar exterior antes de toda interiorização” (LACAN, *op. cit.* p. 109). Este momento é prévio a qualquer unidade. A imagem não poderá mais ser a separação da mãe, mas uma separação dentro daquilo que vai ser o sujeito. Este ponto de vista da origem não é imaginário, simbólico ou real, mas o ponto onde estes três registros se originam e se articulam.

Enquanto o objeto no desejo está além no vetor do desejo, no infinito, o objeto causa de desejo está aquém, no lugar da causa. Será esta última acepção de objeto *a* que utilizaremos para pensarmos o objetalismo da psicanálise.

## 5 Inconsciente e a letra

Pretendemos demonstrar nesse capítulo, a partir de um caso de Freud e outro de Leclair, o que seria a letra no inconsciente e do que ela se distinguiria do significante e do objeto *a*. E como ela se dá em torno do texto que inclui o sexual.

### 5.1. O caso do homem dos Lobos

O caso do Homem dos Lobos pode ser lido como um caso que se desenrola em torno de questões primordiais para a relação entre o inconsciente e o que se escreve. Se na sua Carta 52, o sexual é o intraduzível, é ele também o que se traduz e retraduz, numa série de inscrições. Aqui, as questões se repetem: como o sexual se inscreve no corpo, o que é externo se torna interno? Como a castração de ameaça externa é interiorizada e até onde uma análise pode avançar (regredir) na busca de localizar a causa (externo) que produz o sintoma (interno)? É em torno destas questões que o caso do Homem dos Lobos se constrói.

#### 5.1.1. Uma introdução ao caso do Homem dos Lobos

Freud começa sua apresentação do caso considerando tratar-se de uma análise que transcorreu ao longo de longos anos, sem que houvesse progressos sobre a causa de sua neurose.

“no curso de poucos anos, foi possível devolver-lhes grande parte de sua independência, despertar seu interesse pela vida e ajustar suas relações com as pessoas que lhe eram mais importantes. Mas aí o progresso se interrompeu. Não progredimos mais no esclarecimento da neurose de sua infância, em que se baseava a doença posterior”(FREUD, *apud* COSTA-MOURA, 2000 p. 177).

por não vislumbrar um fim para o tratamento que Freud ousa uma inovação técnica. Fixa um prazo para o fim de análise. O efeito deste ato foi botar em marcha o processo de análise pela produção de material novo. É ele que dá ensejo à construção do caso.

O caso se constrói em torno de um sonho de angústia ocorrido pela primeira vez por volta dos 4 anos e que se repetiu por diversas vezes, inclusive durante a análise, em variações, como resposta às interpretações de Freud. O analisando de Freud contou-lhe este sonho no início do tratamento e logo Freud reconhece nele o lugar da causa do sintoma, e obteve o convencimento do analisando. Porém, só após o ato de Freud “foi possível efetuar a análise, até seu desfecho” (FREUD, 1989 [1914] p. 32). O convencimento ou a convicção, isto é, a atribuição de valor de verdade, e a produção de mais material discursivo em resposta à interpretação, são critérios utilizados por Freud para validação da interpretação. Freud não pode basear seu critério de validação no assentimento ou negativa do paciente.

“O sim pode ser hipócrita, o não uma denegação. Por este método, Freud pretende refutar o argumento lógico que consiste em dizer que o analista sempre tem razão, já que sim lhe daria razão, e não, o mesmo por meio da denegação. É o argumento: ‘Cara, ganho eu, coroa, você perde’ (“Heads I win, tails you lose), que, alias, Wittgenstein se acreditarmos nas notas de seus curso, opõe à cientificidade da ciência”. (REGNAULT, 2001, p. 52)

Da história clínica do Homem dos Lobos, Freud destaca três cenas: uma de sedução pela irmã mais velha, tendo como efeito uma meta sexual passiva ante a posição ativa da irmã; a ameaça de castração da babá com objetivo de inibir sua atividade masturbatória; e a visão dos órgãos sexuais femininos. Estas três cenas correspondem a três modos pelos quais se poderia considerar capazes de produzir o convencimento da castração. Temos a cena de sedução infantil, onde Freud localizava na sua teoria da sedução o lugar do trauma, uma ameaça de castração efetiva e a percepção da ausência do pênis das meninas. Porém, nenhuma destas cenas foram suficiente para o convencimento da ameaça da castração. Este caso mostra que o convencimento desta verdade da castração não se produz pelo choque de realidade, pela experiência, no sentido de Koyré.

Foi necessário a Freud acrescentar uma outra cena. É com a cena primária, que para Freud, o Homem dos Lobos tem o convencimento da castração.

### **5.1.2. O sonho**

“Eu sonhei que era de noite e estou em minha cama (minha cama tinha os pés para a janela, frente a janela havia uma fileira de velhas nogueiras. Sei que era inverno quando sonhei, e de noite). De repente, a janela se abre sozinha e vejo com grande terror que sobre a nogueira grande em frente à janela estão sentados vários lobos brancos. Eram seis ou sete. Os lobos eram totalmente brancos como raposas ou

cães pastor de ovelhas, pois tinham grandes rabos como raposas e suas orelhas eram tesas como de cães a espreita. Preso de grande angústia, evidentemente de ser devorado pelos lobos, começo a gritar e desperto. Minha aia se precipita a minha cama para averiguar o que havia ocorrido. Passou muito tempo até convencer me que só havia sido um sonho, tão natural e nítida havia aparecido para mim a imagem de como a janela se abre e os lobos estão sentados sobre a arvore. Por fim me tranquilizei, me senti livre do perigo e tornei a dormir.

No sonho, a única ação foi o abrir-se a janela, pois os lobos estavam sentados totalmente tranquilos e sem fazer movimento algum sobre os galhos da arvore, a direita e a esquerda do tronco e me miravam. Parecia como se tivessem dirigido a mim toda sua atenção. Creio que este foi meu primeiro sonho de angústia. Tinha três, quatro, no máximo cinco anos. Desde então, e até os onze ou doze anos, sempre tive angústia de ver algo terrível nos sonhos.” (FREUD, 1998 [1914] p. 29)

### 5.1.3. A interpretação de Freud

Freud começa pelo traços destacados pelo analisando: o total repouso e a imobilidade dos lobos; a atenção com que todos o miravam; e o duradouro sentimento de realidade efetiva em que desembocou o sonho. O analisando acrescenta, através da associação livre, novos elementos referentes aos lobos. São contos do folclore russo, todos tendo como conteúdo a castração e a lembrança da gravura de um lobo sobre as patas traseiras que lhe provocava angústia e com a qual sua irmã o fustigava.

Freud toma o lobo como o primeiro substituto do pai e o sentimento de realidade como um índice da realidade efetiva, falseada pelo sonho. “A irrealidade dos elementos folclóricos destacavam por oposição a realidade objetiva” (*Ibid.*, p. 33)

Freud então destaca alguns traços:

“um episodio real – de uma época muito precoce – olhar – imobilidade – problemas sexuais – castração – o pai – algo terrorífero” (*Ibid.*, p. 34)

Como já apontamos, a chave da interpretação do sonho é para Freud a realização do desejo infantil. No entanto este sonho carrega um afeto, um índice que para Freud não engana: a angústia. Freud considera então “a angústia frente ao pai como força motora {Motiv} para a contração da doença” (*Ibid.*, p. 32) Para isto Freud tem que supor a existência de “algo terrorífero”, “na realidade efetiva”, a ser acrescida ao sonho que transforma o afeto de satisfação para angústia.

“a angústia expressa o horror ante o cumprimento do desejo que transforma satisfação em angústia (...) a angústia de castração é o motor da mudança de afeto” (*Ibid.* pp. 35-6).

#### **5.1.4. A cena primária**

Para introduzir este algo a mais que o sonho aponta, mas que não é um elemento do sonho, Freud produz um corte em seu texto:

“neste ponto me vejo na necessidade de deixar de apoiar-me na trajetória da análise Temo que seja também o lugar em que me abandone o crédito dos leitores” (*Ibid.* p. 36).

O que interrompe o processo de análise do caso é a construção da cena. A construção para Freud não é uma grande síntese, como no modelo da hermenêutica.

Trata-se de construções em análise. Freud inclui na construção os efeitos no analisando, isto é, os efeitos que este fragmento de construção possa produzir no analisando uma vez que seja capaz de acionar o sujeito. Nela há a exclusão do sujeito, reduzido às suas coordenadas históricas.

Os materiais para a construção desta cena são basicamente traços retirados do sonho, que ao longo do tratamento se repetiram em variantes e reedições como resposta às pequenas peças da construção. Mas a cena em si não é rememorável. Por isto é necessário que Freud a construa. Em outros termos, ela não é um achado, mas fruto de um trabalho de algo mais que se acrescenta. Para entendermos a natureza do que se acrescenta, tomamos aqui o modelo marxista de produção. O valor da mercadoria é a soma do valor das matérias primas acrescida de um elemento: o trabalho. Para Marx, o trabalho é este elemento, que acrescenta valor à mercadoria (mais-valia), mas que é um elemento fora da série, isto é, que não pode ser contabilizado conjuntamente com os demais meios de produção (os traços, estes sim, achados do inconsciente).

A cena primária então é uma cena produto da montagem de uma série de traços e um traço-a-mais, fora da série. É este traço fora da série que fará da cena primária um correlato do umbigo dos sonhos, ponto onde todas as linhas associativas convergem, sem nunca atingir. No lugar deste vazio, do umbigo do sonho, Freud inscreve este elemento e a cena se constrói.

Esta cena é a do “coito entre os pais sob circunstâncias não de todo habituais e particularmente favoráveis a observação”. A cena de um coito a termo.

Mas que traços compõem a gramática desta cena? De um lado temos a posição dos lobos (imóveis no sonho, trepados um nos outros no conto do alfaiate, sobre as duas pernas na figura que causava angústia do paciente) e de outro o olhar. O resultado da composição destes dois elementos é uma cena que se apresenta ao olho como onde tudo pode ser visto: os órgãos sexuais com suas diferenças anatômicas. Mas estes elementos ainda não são suficientes. O paciente, através de suas investigações sexuais, já havia tido esta visão. É necessário acrescentar um traço especial, fora da série: o gozo expresso no rosto da mãe.

“primeiro supôs que o processo observado era um ato violento<sup>28</sup>, só que não harmonizava com isso o rosto de contentamento de sua mãe; teve que reconhecer que se tratava de uma satisfação.” (ref)

Este traço é em si contraditório. Freud descarta que fossem duas cenas, uma primeira em posição normal que dava a impressão de um ato sádico e, só depois, com a mudança de posição houvesse havido uma mudança de impressão.

É este traço na cena que produz o efeito de convencimento da castração.

O efeito traumático da cena é o da ratificação da castração, de que só há satisfação de desejo com a castração. Este efeito não se dá na visão do órgão feminino, mas na inclusão nesta cena do olhar de gozo da mãe. O olhar de gozo da mãe é traumático pois é o encontro com o real do sexo.

### **5.1.5. Freud e a cena primaria**

Freud em sua correspondência à Fliess ao longo do ano de 1897, culminando na carta 69, “não acredito em minha neurótica”, testemunha um período marcado pelo deslocamento do lugar da causalidade na sedução factual (realidade externa). Mas nele, Freud não abdica de encontrar a causalidade do trauma.

Ao contrário, nesta ocasião, Freud conjectura que haveria uma predisposição hereditária, “o fator de predisposição hereditária recuperara um aspecto de influencia da qual eu me incumbira de desalojá-lo” (*Ibid.* p 266).

<sup>28</sup> Ver a respeito o trabalho de Freud *Sobre as teorias sexuais infantis*, pp 196-7.

Parece a Freud necessário recuperar no fator hereditário o que deslocara da realidade prática.

Este mesmo movimento vemos ao longo do caso do Homem dos lobos. Freud apresenta inicialmente esta cena como tendo ocorrido na realidade efetiva. Porém, vacila neste juízo, deixando esta questão em suspenso

“tenho o propósito de fechar este exame de valor de realidade das cenas primordiais com um ‘non liquet<sup>29</sup>’.” (FREUD, 1989 [1914] p. 57)

O que faz vacilar Freud não é pelo motivo alegado por Ginzburg, o fato dela ser fruto de uma construção e não de uma rememoração.

“Há algo que a meu Juízo tem exatamente o mesmo valor que a recordação: o fato de que – como no nosso caso – se substituam por sonhos cuja análise reconduz de maneira regular à mesma cena e que reproduz, em um infatigável trabalho de refundição, cada fragmento de seu conteúdo. É que o sonhar é também um recordar, se bem submetido às condições noturnas e da formação do sonho. por este retorno no sonhar que explico que nos pacientes mesmos se forme pouco a pouco um convencimento certo da realidade dessas cenas primordiais, um convencimento que de modo algum inferior ao fundado na recordação” (Ibid. p. 50)

Freud então supõe outras hipóteses: foi uma cena inocente ao qual a posteriori foi agregada um conteúdo sexual fantasioso; a cena efetivamente vista foi do coito entre animais e retrospectivamente atribuída aos pais; e por fim a hipótese mais audaciosa: esta cena seria uma herança filogenética, ou seja, teria ocorrido na realidade efetiva, mas de um antepassado, sendo uma memória orgânica herdada do ocorrido.

“eu gostaria muito saber se a cena primordial foi fantasia ou vivência real, mas remetendo me a outros casos parecidos é preciso dizer que na verdade não é muito importante dizer. As cenas de observação do comércio sexual entre os pais, de sedução na infância e de ameaça de castração são indubitavelmente um patrimônio herdado, herança filogenética, mas também pode ser aquisição da vivência individual. (...) na historia primitiva das neuroses vemos que a criança lança mão desta vivência filogenética toda vez que sua própria vivência não basta. Preenche as lacunas da vida individual com a verdade pré-histórica, põe a experiência de seus ancestrais no lugar da própria (...) e para concluir, não me assombra que, conservando-se idênticas condições, elas façam ressuscitar nos indivíduos por via orgânica o que outrora adquiriam na pré-história e herdaram como predisposição para readquiri-lo. (FREUD, *op. cit.* p. 89)

---

<sup>29</sup> Veredito dado quando as provas não são conclusivas.

No caso, a filogênese ocupa o lugar da realidade efetiva. A cena primordial, assim como a sedução e a castração, são elementos necessários, sem os quais Freud não monta o caso. eles são elementos que estão fora da série, seja na realidade seja na pré-história, e exercem a função de ordenação do desejo. Neste sentido eles são inatos, pois estão aquém do indivíduo. Em relação à fantasia estão aquém, pois estão da origem dela.

“tais fatos da infância **são de alguma maneira necessários, pertencem ao patrimônio indispensável da neurose**<sup>30</sup>. Se estão contidos na realidade, muito bem; caso contrário, eles são estabelecidos a partir de indícios e se completa mediante a fantasia. O resultado é o mesmo, e até hoje não conseguimos registrar nenhuma diferença, em relação às consequências destas ocorrências infantis, pelo fato de que nesse corresponda maior participação à fantasia ou a realidade. De novo, o que temos aqui não é senão uma das muitas mencionadas relações de complementariedade; na verdade, é a mais estranha de todas as que conhecemos. Da onde vem a necessidade de crer em tais fantasias e o material com que se constrói? Não há dúvida de que sua fonte está nas pulsões, mas resta explicar o fato de que em todos os casos se creem nas mesmas fantasias com idênticos conteúdos. Tenho pronta uma resposta para isto, e seu que parecerá atrevida. Opino que estas fantasias primordiais –as chamaria, junto a algumas outras – são um patrimônio filogenético. Nelas, o indivíduo ultrapassa sua vivência própria até a vivência da pré-história, nos pontos em que o primeiro foi demasiando rudimentar. Me parece muito possível que tudo o que hoje nos é contado na análise como fantasia – a sedução infantil, a excitação sexual pela observação do coito entre os pais, a ameaça da castração (ou, melhor, a castração) – foi uma vez realidade nos tempos originário da família humana, e que a criança fantasiosa não fez mais do que preencher as lacunas da verdade individual com a verdade pré-histórica. (*Ibid.* p. 338)

Usando o arsenal lacaniano, podemos considerar que o elemento essencial desta cena primordial não está na realidade nem fantasia, mas no Real. Ao incluir este elemento, Freud não objetiva o sujeito, reduzindo-o ao seu contexto.

Na cena o Real é o ponto de indecível. Nele se conjugam os termos:

a) masculino-feminino

Freud aponta como efeito desta cena a distinção entre o masculino e o feminino. Ela vem ocupar a distinção entre uma posição passiva e ativa. A cena de sedução pela irmã, esta em posição ativa, havia lhe marcado a posição passiva. A cena vem apontar que sua posição passiva é feminina, e que portanto para se satisfazer com o pai é necessário ser castrado.

b) angústia-satisfação

---

<sup>30</sup> grifo nosso

É o que marca o rosto da mãe, em que a satisfação do desejo pelo pai só é possível com a castração (angústia de castração). Em outros termos, é onde o gozo faz dobra com o desejo.

c) eu-Outro

A filogênese marca o ponto de dobra onde o que é interno é externo. Ela faz a distinção entre o que pode vir a ser reconhecido como eu e o que é do Outro. Este é o sentido do filogenético em Freud. Ele é aquilo que é radicalmente meu, familiar {heimilich}, está no meu código genético e me determina em minha singularidade. Mas é algo que em mim é estranho {unheimilich}, elemento externo à minha história e que portanto não pode ser subjetivado.

Para explicar este fator hereditário, Lamarck serve melhor que de Darwin. Com Darwin, temos um traço que por sua melhor adaptação ao meio será herdado por um maior número de indivíduos. O critério de herança é a adaptação ao meio e sua lógica a da estatística. Este critério é Imaginário, uma vez que o meio é concebido como uma espécie de duplo do indivíduo, uma totalidade. A adaptação é então uma adequação do organismo ao meio, uma totalidade englobando outra totalidade.. Já o lamarckismo freudiano não trata de totalidade, mas de uma causa anterior ao eu, ocorrida num tempo do Outro, dos genitores, e que tem uma consequência no eu. Esta hiância na experiência individual entre a causa e o efeito já está presente no Projeto para uma psicologia científica de 1895 e em Estudos sobre a Histeria.

É por sua natureza peculiar que este elemento não é rememorável, mas precisa ser construído. Assim a objeção a qual Freud tenta se defender de que ele introduziu elementos que não são do paciente, mas seus, pode ser recolocada. O que Freud introduz de seu não são conteúdos, significados. Nem mesmo são significantes. Estes pertencem ao Outro, que como vimos tem um quinhão importante na cena primária. O que Freud introduz de seu é o desejo do analista de localizar a causa. Este é o elemento necessário para que fosse dado de fato início à análise.

“o desejo do analista preexiste à análise, dando origem à interpretação e à transferência.” (VIEIRA, 1996, p. 73)

e) a causa ausente – causa presente

Freud monta um esquema causal marcado pelo descontínuo, onde é possível aproximar elementos longínquos espaço-temporalmente e heterogêneos por isomorfismo. É o que expressa a equação etiológica da neurose

“Causação da neurose = predisposição por fixação libidinal (= vivências pré-históricas + vivência infantil) + vivência acidental traumática do adulto”

A causa em Freud só tem efeitos por uma sorte de repetição: (vivência pré-histórica + vivência infantil) + vivência do adulto.

No caso do Homem dos Lobos, o sonho aos 4 anos resignifica a cena primária vista aos 1 ano  $\frac{1}{2}$ . A eficácia patológica vem só-depois. O que a hipótese filogenética vem marcar é que este traço inscrito na cena primária, lugar da causa, está entre estes dois tempos, num intervalo.

Lacan destaca esta lógica freudiana e retira o termo hiância dos Prolegômenos de Kant para falar desta causa. Ela não consiste nem no primeiro tempo nem no segundo, mas nesta repetição. Se formos ser precisos, ela está entre dois, no furo. Como exemplo, Lacan toma a proposição “os miasmas são a causa da febre” (LACAN, 1995 [1964] p. 27). A causa aí não quer dizer nada. Ela é um buraco, uma ponte entre os dois termos. Temos dois significantes: miasma – febre. O lugar da causa é este intervalo entre os dois.

A causa é um ponto onde ciência e psicanálise se distanciam. De um lado, é a busca da causa que marca o cientificismo freudiano. Porém a ciência nada quer saber da causa. Nela a causa é idêntica a seus efeitos, expresso por Lavoisier com o princípio “Na natureza nada se cria, nada se perde, tudo se transforma”. Por isto, no *Cogito ergo sum*, *ergo* é a causa como buraco que articula os dois significantes. Em Freud é em torno de um nada que a causa se desenha e produz efeitos. Este lugar, Freud sustenta com seu desejo. Lacan brinca com os termos do Cogito e diz que no Cogito o sujeito da certeza está dividido: a certeza é Freud. É esta certeza que produz uma inversão, expressa por Lacan: do furo no lugar da causa para só existe causa para o que manca. Será então nos tropeços do discurso que Freud irá procurar os indícios da causa.

Freud localiza a causa no nó cego tecido pelo encadeamento de múltiplas determinações descontínuas espaço-temporalmente. Ela ganha o nome de sobredeterminação. No sonho ela é o entrecruzamento de

“uma pluralidade de fatores determinantes, elementos inconscientes que podem organizar-se em sequências significativas diferentes, com coerência própria. a

sobredeterminação é o resultado da convergência de uma série infinita para um ponto indizível (umbigo dos sonhos), que se aproxima sem se atingir. É para este ponto inatingível para qual as associações convergem. A repetição é a marca deste ponto, que impossível de ser simbolizado, não cessa de não se inscrever.” (COSTA-MOURA, 2000 p.17)

Mas Freud não abdica de encontrar na causa do trauma um elemento que seja da ordem da presença. Este elemento é o grão de areia em torno do qual se produzirá a pérola do sintoma): é esta a imagem que Freud produz da conjugação das determinações ao fim da interpretação do primeiro sonho de Dora

Freud com a sobredeterminação conjuga a causa ausente (o que se apresenta como vazio) e uma causa presente. A produção do sintoma se dá

“entre um conflito atual, no que este reproduz um antigo conflito de natureza sexual, e o respaldo não acidental de uma hiância orgânica (espinha lesionada ou complacência do corpo) ou imaginária (fixação)” (LACAN, 2003 p. 147).

Há sempre nesta montagem um elemento que “dá respaldo”. Ele é o que Freud chamou de elemento indispensável no patrimônio da neurose.

Lacan considera que a necessidade deste elemento não se deve à busca de restaurar uma legitimidade científica, nem é uma escapatória verbal. Mas o que salva a psicanálise de tomar os caminhos do idealismo. (*Ibid.* p. 147).

A causa como vazio, o ergo, pode levar a psicanálise ao mesmo ponto que Descartes: uma ascese ao não saber. A causa presente retira a psicanálise dos caminhos de uma mistagogia do não-saber, uma espécie de prática do conhecimento do vazio, onde o Real é tomado como o inefável.

“A psicanálise não é um idealismo. Ela é orientada por aquilo que no coração da experiência é o núcleo do real (...)A psicanálise é orientada pelo objeto .” (LACAN, 1995 [1964] p. 55)

Nos termos da clínica, o caso Kris nos mostra como a interpretação aciona o sujeito, ao apontar para a causa ausente (o pai); o caso do Homem dos Lobos, nos mostra como a construção da cena primária materializa no caso a causa presente (o olhar).

d) universal-singular

Regnault, em *Análise e síntese em Freud*, irá desenvolver esta proposição, apontando um mesmo procedimento para a construção do caso do Homem dos Lobos e da jovem homossexual. Em ambos os casos, após a análise dos conflitos

da construção de uma conexão entres traços, Freud tem a necessidade de produzir um corte no texto e introduzir um novo elemento.

No caso da jovem homossexual ele nos informa que não lhe basta encontrar o trauma decorrente dos conflitos edipianos, do contexto histórico da paciente. É necessário buscar algo de natureza interna, constitucional. O sintoma da homossexualidade da paciente teria se produzido pelo encontro de uma corrente de homossexualidade tardia adquirida no conflito edipiano e outra corrente inata.

Já no caso do Homem dos Lobos o corte no texto se produz para a inclusão da cena primária, sabidamente inacessível, traço filogenético, elemento onde o singular (ponto que constitui o sujeito) se encontra com o universal (anterior ao sujeito, o Outro). Neste ponto é importante distinguirmos o filogenético para Freud e para Jung. O filogenético para Jung é o arquétipo, cena universal, não sexual, que ocupa o lugar da causa. Para ele a cena primordial é uma repetição da fantasia de renascimento. Para Freud a cena primordial é uma montagem em torno de um traço universal, no sentido de ser indispensável ao patrimônio da neurose, mas singular.

#### **5.1.6.**

#### **A cena primária e os efeitos de objeto**

A cena primária ocupa o lugar da causa do trauma, do convencimento da castração. Mas ela produz um outro efeito, a marca deixada pela inscrição do sexual no corpo.

O Homem dos Lobos é descrito como um rapaz afável, educado, mas incapaz de assumir sua própria vida. Sua queixa era:

“para ele o mundo se escondia atrás de um véu. (...) O véu caía – coisa assombrosa – só em uma situação, a saber, quando, como consequência de um clister, o bolo fecal atravessava o anus. Então se sentia de novo bem e por um breve lapso via o mundo claro.” (FREUD, 1918 [1914], p. 91)

Um de seus sintomas da neurose adulta foi uma perturbação intestinal, de forma que só evacuava após aplicado um clister por um acompanhante. A chave do mistério desta queixa, Freud só obteve um pouco antes da separação: “ele teria nascido com uma coifa fetal {Glückshaube}, considerando-se por isto uma criança afortunada {Glückskind} a quem nada podia acontecer. Só perdeu este sentimento após contrair gonorreia e reconhecê-la como uma deterioração do seu

corpo, um desmoronamento do narcisismo, assim como seu sintoma fóbico surgiu quando percebeu que era possível a castração. A gonorreia estava na mesma série da castração” (*Ibid.*, p. 91)

Freud então se pergunta: “o que pode significar este véu simbólico, uma vez tornado real, se desgarre no momento da evacuação através do clister, sua enfermidade?” (*Ibid.* p. 92)

Como resposta, Freud então interpreta:

(Véu = Coifa) + Clister → fantasia de desejo realizado (nascimento) → retornar ao útero materno (fantasia de renascimento)

“A trama nos permite responder: quando desgarra o véu do nascimento, vê o mundo e renasce. O bolo fecal é o filho, e como tal nasce uma segunda vez para uma vida mais afortunada {glücklich}. Seria, pois, a fantasia de renascimento sobre a qual Jung chamou atenção a pouco e a qual concedeu uma posição tão dominante na vida de desejo dos neuróticos.” (*Ibid.* p. 92)

Até este ponto a interpretação de Freud é idêntica à Jung, onde uma cena universal determina um sintoma particular. Mas Freud prossegue:

“seria magnífico se fosse tudo. Certos detalhes da situação, e o olhando o nexos com a biografia individual, nos obrigam a levar mais adiante a interpretação. A condição do renascimento é que seja um homem que administre o clister (só depois se viu forçado a substituir ele mesmo o homem). isto só pode significar que se identificou com a mãe; o homem faz o papel do pai, o clister repete o ato da copula, como fruto da qual nasce o filho-coco novamente. Em consequência, a tradução é agora: Sua enfermidade só o abandona quando lhe é permitido substituir a mulher, a mãe, para fazer-se satisfazer pelo pai e parir um filho. No caso, pois, a fantasia do renascimento não era mais que um reflexo censurado, mutilado, da fantasia de desejo homossexual” (*Ibid.* p. 92)

O traço que singulariza o sintoma do Homem dos Lobos é este traço feminino, o gozo da mãe. É em torno deste traço que se tece a fantasia de desejo homossexual que Freud que se revela a partir do sintoma intestinal.

Outro sintoma importante do Homem dos Lobos diz respeito à sua vida pulsional:

“O fenômeno mais chamativo de sua vida amorosa até chegar à maturidade eram ataques de um apaixonamento sexual compulsivo que emergiam em enigmática seqüência e voltavam a desaparecer, desencadeavam nele uma gigantesca energia mesmo nas épocas em que se encontrava inibido nos demais terrenos, e saíam totalmente de seu controle. (...) estavam ligados a uma determinada condição, oculta para sua consciência, que só na cura pode discernir-se. A mulher tinha que ter adotado a posição que atribuímos à mãe na cena primordial. A partir da puberdade sentiu como o maior atrativo da mulher grandes e chamativas nádegas; outro coito que não fora por detrás apenas lhe proporcionava gozo.” (*Ibid.*, p. 40)

A escolha de objeto sexual está ligada diretamente à cena primária. Para esclarecer melhor este traço singular do Homem dos Lobos, Freud constrói uma outra cena, repetição da primeira, mas anterior ao sonho. Ela é igualmente inacessível pela recordação. Seu material é agora uma lembrança encobridora: uma cena de angústia diante de uma mariposa. Freud procede com esta cena da mesma forma que no sonho. Analisa-a em seus detalhes: a forma em V das asas, o abrir e fechar as pernas de uma mulher, o cinco romano (V) apontando a hora da cena primária, as manchas rajadas da asa. Com a análise, é trazida à luz um fragmento da cena ocorrida antes do sonho: “Grusha [uma baba, substituta da mãe] estava agachada e junto a ela um balde e uma curta escova; ele estava ali e ela o caçoava ou lhe repreendia {ausmachen; também “o pelava”}. (Ibid. p. 84) Freud então completa a cena: Grusha lavando o chão ajoelhada (como a mãe na cena primordial) e o menino, excitado ante a cena, urina no chão, repetindo a ação do pai. Grusha então o repreende com uma ameaça de castração.

Grusha, assim como todas seus posteriores objetos de amor, são substitutas da mãe. Esta cena promoveu uma transferência da posição da mulher no ato sexual à atividade que Grusha realizava. Assim, na puberdade, o analisando se apaixonou por uma jovem campesina, sem ao menos ver-lhe o rosto, após lhe ver agachada, lavando roupa.

Podemos esquematizar estes dois efeitos deste encontro com o sexual. De um lado um sintoma:

Sintoma intestinal → fantasia de desejo homossexual → identificação com a posição da mãe → real do gozo da mãe

De outro, um modo de gozo fixado:

Atração por mulheres subalternas (que praticam atividades agachadas) → identificadas com a posição da mãe → real do gozo da mãe

No lado do sintoma, temos as fezes materializadas após o clister, causando-lhe grande alívio (gozo sexual). Do lado da escolha do objeto, temos o V, a asa da mariposa tomada como letra (o 5 romano) feminina (as pernas da mulher), causando-lhe grande angústia. As fezes e o V são traços que se articulam ao lugar da causa do trauma, este lugar vazio, em que Freud materializa, na cena primária, o gozo da mãe. A este vazio Lacan dará o nome de causa. E a esta causa, a consistência de um objeto, que nomeará objeto *a*.

Com o caso do homem dos Lobos temos de um lado Freud mostrando o seu método aos modos estruturalista, onde pela constituição de uma montagem algo se inscreve. Mas falta esse elemento fora da série, a marca de um modo de gozo.

## 5.2. O caso do Sonho do Licorne

### 5.2.1.

#### A história do caso

Seguimos com a contribuição de Leclaire pela escrita de um caso clínico que ficou conhecido como o “Sonho do unicórnio” { *Le revê à la Licorne* }, tendo sido publicado primeiro por Laplanche em *Le Temps Modernes* (1961), depois na coletânea *L’inconscient* (Colloque de Bonneval) por Henry Ey e posteriormente retomado longamente e de modo mais desenvolvido nos capítulos V, VII e VII de seu livro *Psicanalisar*. A pedido de Lacan Leclaire voltará a apresentar o caso em uma sessão fechada do seminário de 27 de janeiro de 1965, conhecido como *Problemas Cruciais da Psicanálise*, onde Leclaire intitula a apresentação de *Sobre o Nome Próprio*.

Serge Leclaire teria entrado na história da psicanálise no congresso de Roma de 1953 onde ele foi publicamente designado analista. Foi o primeiro aluno designado de Lacan, o único entre eles a ser chamado pro seu prenome. Laurent irá dizer que ele fixou um modelo de comunicação clínica de inspiração lacaniana e que culmina com o colóquio de Bonneval sobre o Inconsciente.

Das três versões do caso, podemos distinguir que há a chegada até algo que seria da ordem metafórica, o licorne; o desenvolvimento da questão do significante irreduzível Poordjeli que seria da ordem da letra; e a retomada da discussão em torno do Nome Próprio.

O caso se constrói em torno da interpretação de um sonho que servirá, segundo Leclaire, para definir a singularidade do inconsciente do paciente. O texto do sonho:

“A praça deserta de uma pequena cidade, algo insólito. Busco alguma coisa. Aparece, de pés no chão, Liliana – que eu não conheço – dizendo: há muito tempo que vi areia tão fina. Estamos numa floresta e as árvores parecem curiosamente coloridas com cores vivas e simples. Creio que há muitos animais nessa floresta e quando vou falar, um unicórnio cruza nosso caminho; Caminhamos, os três, em direção a uma clareira que aparece mais acima” (LECLAIRE, 2007, p. 82)

### 5.2.2. O caso do Li-corne a Poor (d)jeli

O conteúdo manifesto do sonho retoma um acontecimento da véspera. O paciente, denominado Philippe, passeara com sua sobrinha Ana por uma floresta brincando de caçar e encontram rastros (pés na linguagem dos caçadores) de cabritos e veados. Desse sonho, Philippe é desperto pela sede, que teria sido causada pelo arenque que comera na véspera e que gostava especialmente.

Seguindo os passos de Freud, Leclair dirá que o sonho realiza o desejo de beber. Por associação, esse sonho remete a três recordações de infância que vão construir a cena e que representam o “jogo da sede” de Philippe.

1. A praça deserta sobre a qual se abre o sonho como uma cena vazia conduz ao que denomina cerne da representação. O insólito da cena estaria no sentimento de falta, justamente no centro, o monumento ou chafariz, e remetem à lembrança de uma fonte dominada por uma estátua de unicórnio que fica em uma pequena aldeia provinciana onde Philippe passava as férias entre seus três e cinco anos. Ela evoca também a recordação de um gesto familiar, o de juntar as mãos pelas bordas interiores para formar uma concavidade e assim beber.
2. Novamente nas férias, possivelmente aos cinco anos por ocasião de um passeio pela floresta nas montanhas, “há muito tempo que vi” remete a uma observação feita durante a véspera com Ana, onde dizia, que há muito não via uma clareira tão esplêndida e colorida. O colorido da clareira é deslocado para as copas das árvores. E o fato marcante do passeio foi a tentativa de imitar um companheiro que conseguia reproduzir o som de uma sirene soprando através dos polegares unidos sobre as duas palmas dispostas em concha.
3. Um apelo remete à terceira recordação. Numa praia do Atlântico, de “areia fina”, Philippe descansava nas férias que o conduziria à aldeia do unicórnio. Ele está acompanhado de Lili, uma parente próxima pelo sangue e por familiaridade. Se revela o nome Lili que no sonho aparece como Liliana, subtraído de Ana. Naquele verão quente Filipe repetia a cada passo, muito sério e insistente, “tenho sede”. Lili passou a interrogá-lo a cada vez que se encontravam: “Então, Philippe, tem sede?”. Essa zombaria afetuosa se

tornou, nos anos seguintes, uma sedução de cumplicidade, quase um sinal de reconhecimento, fórmula pronunciada ao mesmo tempo grave e disfarçadamente “Philippe, tenho sede”.

Esse sonho remete e elucida um sintoma colateral de Philippe: a fobia de areia. Para Philippe, areia se insinuaria por toda parte, nos cabelos, nos dentes, nos ouvidos, de modo que ele não conseguia se desembaraçar dela. Dias após, afirma ele, por mais cuidado que tomasse, encontra sempre um “grão esperto, escapulido aos demais cuidados do banho de água doce, que sozinho, regendo em silêncio, engrossa contra a pele”. A presença da areia que lhe causa angústia junta-se a série; a migalha desgarrada no lençol; o cabelo incrustado no pescoço; o pedregulho dentro do sapato. Que evocava um pequeno nada muito sensível, que pode levar Philippe à mais viva irritação nos confins da angústia. A areia seria o “grão do inconsciente à flor da pele” (LECLAIRE, 2007, p. 85) Os pés descalços está associado à lembrança de, na infância, se esforçar por andar com os pés nus para engrossar a planta dos pés que sonhava tornar tão dura como um chifre (corne em francês) e assim poder correr sobre a praia e outros terrenos acidentados sem medo de farpas. Essa seria a realização de uma fantasia tipicamente obsessiva: ter uma pele insensível, quase invulnerável.

Philippe possuía no lugar do corno do unicórnio uma cicatriz causada por uma queda na infância. Para Leclair, ela seria a marca indelével como a circuncisão ritual e remete ao emblema fálico que se encontra na pele. O tema da castração também estaria presente em outros sonhos subsequentes onde o analista seria o agente da castração.

“o corpo representado por um nada real, a cicatriz,(..) tem o privilégio de ser sobre o corpo da inscrição do intervalo de um corte, marca de uma separação sensível” (idem, 87)

Philippe considerava esta cicatriz como um preenchimento, uma sutura ligada à mãe que o protegia e o enchia de cuidados, com uma atenção com seu corpo que de um lado cumpria suas necessidades, mas de outro, o sufocava. A cicatriz seria a integridade física de valor essencial. Ela possuía assim valor de reparação e não separação. Ela está ligada “inseparavelmente à paixão de sua mãe de proteger, fechar (...) é uma recordação dos cuidados atenciosos que lhe dedicou

uma mãe impaciente para satisfazer sua paixão ao nível das necessidades do corpo” (*idem*, 87)

“o tenho sede parece reclamar mais uma vez a saciadora presença da mãe e de outro lado, por sua própria repetição, a possibilidade de estancar a sede, tomando-a ao pé da letra” (*idem*)

A intervenção de Lili teria tido valor de interpretação. Ao lhe retornar “Philippe, tenho sede”, teria interpretado o valor sedutor do “tenho sede”, seu apelo ao desejo, e onde Lili ocupa, por seu duplo parentesco, lugar de objeto interdito.

Até esse ponto Leclair constrói o caso ao modo do Édipo, onde a fantasia de Philippe coloca em cena a castração. Mas o que essa interpretação deixaria de fora é interpretar a a energia libidinal.

“o que importa é deixar que se desdobre e se esgote a intensidade do eco significativo no repique de sua reverberação, até que se imponha a frieza do traço literal. É preciso deixa-lo ressoar como o apito de sirene que Philippe se desforçava pra imitar soprando através de sua mãos unidas em forma de concha. “Unicórnio”(licorne) marca assim em seu traço conciso o gesto de beber e o movimento das duas mãos juntas para formar uma taça – réplica côncava da convexidade do seio – reprodução mínima do que é em seu sentido original, um símbolo : gesto de ofertante ou de suplica mas, acima de tudo, gesto de domínio com o qual Philippe realiza algo de seu desejo”. (LECLAIRE, 2007, p. 92)

Ao fazer referência à dimensão do símbolo ele remete a algo que distingue o valor do Licorne como significante. Ele não é um significante qualquer. Ele, tal qual o que Lacan irá destacar da função do símbolo, marca um gesto, aponta para o corpo.

“Nossa insistência sobre Li-corne visava a sustentar, sob as aparências de uma lógica secundária, a essência do processo de tipo primário. Se o licorne não nos colocava inteiramente ao abrigo dos riscos de urna fórmula já traduzida em língua ela tinha, entretanto a vantagem de não nos precipitar muito rapidamente na via de uma compreensão analítica. Se, frente ao *coeur joli*, *gorge de Lili*, *joli corps de Lili*, nós nos deixamos levar em nossa profissão de analista, esse lado reassegurador de nós mesmos que, por força de uma experiência, crê saber, nós traduziremos automaticamente essa construção *linguageiras* em linguagem falocêntrica. Logo faremos do corpo um *phallus* ou (...) da garganta um desfiladeiro genital sobre o qual fundaremos alegremente nossas construções interpretativas mais sólidas, convincentes e eficazes. Seguramente menos sólido, mais bizarro, mas sem dúvida tanto ou mais eficaz, a interpretação que faria do corpo um cor [calosidade], apelo longínquo, e do oco da garganta a plenitude do seio, sustentando essa interpretação sobre a evocação do gesto de Lili das duas mãos reunidas em taça para beber, ou em concha para chamar. O importante é ver aqui que nossa interpretação tende a incidir o mais frequentemente sobre uma

tradução em língua furtiva como tal do fantasma fundamental; tai são a fascinação e o privilégio do sentido-já-conhecido sobre o não-sentido.” (*idem*)

A partir dessas cenas, Leclair recolhe os elementos fundamentais do que chama de um texto hieroglífico, chegando ao que chama de cadeia significativa inconsciente.

LILI – plage – SOIF – sable – peau – pied – CORNE

O sonho então serve para ilustrar os mecanismos fundamentais do processo inconsciente, tal qual apresentamos no primeiro capítulo: condensação, substituição metafórica e deslocamento metonímico.

A praia original se torna a praia do sonho ou a fonte, o GE de plage {praia} teria sido submetido a efeitos de recalcamientos para aparecer apenas que o CE de um place {lugar} indiferente. Onde estava GE advém o CE. Esse seria um processo de substituição metafórica, de condensação ao sentido ou significante place {lugar} que evoca os múltiplos cenário: montanha, mar, floresta e reenviaria à mais específica das cenas, a da praia {plage} cuja matéria significante guarda o som GE que é homófono à JE, de J'ai soif. O Licorne {unicórnio} está presente em tudo, da imagem como na palavra. Do Li(t) de Lili, ao corne {chifre} que Philippe queria ter nos pés. Num outro plano ele envia à fonte onde ele está à cima e onde a água jorra; dos pés à cabeça. E assim, que se descobrira, enigmático, o desejo que sustenta o sonho de sede e o falo (aquele que Lili deseja) e que remete ao lugar do terceiro olho, onde Philippe tem uma cicatriz. Licorne seria o acrônimo do inconsciente de Philippe e o sonho nos apresenta sua sede que sustentem e mascara seu desejo.

Leclair diz que poderia ter parado aí na sua busca de cernir o que é próprio do inconsciente de Philippe. Mas é pela via do gesto que Leclair irá chegar ao que designa como sigla do inconsciente de Philippe, fórmula literal, “réplica secreta de seu nome próprio: Poor dj ‘e-li

“Tratava-se de gestos, como aquele de juntar as mãos para beber ou assobiar e, por associação, de domínio muscular ilustrado por duas recordações. Em uma, ele se vê caindo de costas de um terraço que não tem balaústre, para encontrar-se de pé três metros mais abaixo, depois de ter dado perigoso salto para trás, quase tão naturalmente como um mergulhador profissional. Na outra, vê-se igualmente caindo mas, de uma carroça onde estava sentado: mesmo movimento natural e rápido desta vez para frente, espécie de cambalhota, fazendo com que escape também ileso à ameaça da roda enorme de madeira. ‘um passo em falso, uma pirueta e pronto. poderia ser a fórmula-resumo dessa sequência de imperícia trivial e de excepcional destreza, culminando com a satisfação de um homem intato, bem

plantado sobre seus pés : Felizmente –poderíamos traduzir interpretando – pude dominar minha queda do mundo. Poordj ‘e-li remete ao movimento de júbilo de se dobrar sobre si mesmo e se desdobrar. Poord’jeli – na própria escansão de sua enunciação secreta, salta em torno do d’j central e recaindo sobre o júbilo do li parece ser tanto o modelo como a reprodução do movimento da cambalhota.”(LECLAIRE, 2007, p. 93)

Ele era composto: Je de Georges Philippe Elyani, do nome próprio do sujeito, do nome do avô paterno e do nome do irmão mais velho de seu pai, seu tio e marido de Lili, ambos prematuramente mortos; Poor, do som das palavras que sua mãe repetia em ritornelo e lhe adormeciam “pobre {Pauvre} tesouro”, “tesouro querido”; e chifre {corne}, corpo de lili {corps lili}, corpo bonito {corps joli}, onde o som de corps, que se pronuncia cór, remete ao ó, da pronuncia do au, em pauvre.

A fórmula se caracteriza por condensar, por uma multiplicidade de vias languageiras, isso que sem constitui, como modelo literal, inultrapassável. Leclaire marca o caráter solipsista e auto-erótico dessa fórmula, que se encontra também na cambalhota, e seu resultado de estar “bem plantado”.

Da matéria fônica, Pauvre Philippe, pobre Philippe, Leclaire destaca a voz da mãe que o embalava. Para Leclaire o falo representa o falo da mãe, e a recusa de Philippe aceitar castração da mãe. O sonho garantia que a mãe “não era pobre” do ponto de vista falo,

Poordjeli incluía o pobre Philippe, Pauvre Philippe, onde nova grafia guarda o som da pronuncia do au como oo da língua francesa. Je de seu nome próprio, o eu de Philippe (je), li de Philippe e de licorne e lit, cama.

Aos modos de Freud, Leclaire interpreta o sonho, analisando-o e montando uma rede de significantes que se deslocam e se condensam até chegar a uma fantasia inconsciente. Leclaire privilegia o nível fonemático, e segundo ele o diz, seus critérios teriam sido

a) a insistência repetitiva dos elementos significantes, quer dizer, de tal traço singular, único, insubstituível, diferencial e simbólico em sua essência. Assim, tal traço singular, delineando o olhar ou o corpo, para falar sobre o plano da imagem, tal traço significativo fonemático, na medida em que eles reaparecem no curso da análise sob uma forma sempre análoga, OR por exemplo;

b) a dificuldade da confissão desses traços, tanto maior quanto eles tocam o mais de perto o fantasma fundamental, a essência mesma da singularidade e da intimidade do sujeito;

c) seu índice de vitalidade, quer dizer, de presença ativa, constante, que caracteriza o indivíduo e lembra assim sua irredutibilidade profunda.

Essa insígnia remete também ao nome próprio de Philippe.

“com a evocação desse nome secreto, parece que atingimos um temo intransponível: modelo irredutível desprovido de sentido, parece verdadeiramente como um desses nós que constituem o inconsciente em sua singularidade”(LECLAIRE, 2007, p. 94)

Leclaire finaliza por interpretar que o sonho leva a um impasse do desejo que a análise revela onde

“Philippe se esforça fundamentalmente em recusar –ao par dar a impressão de domina-la – a própria dimensão do desejo do outro, pelo fato de ter sido – sem dúvida prematuramente objeto beneficiário, vítima e resto. (...) não terá doravante outro cuidado que parar o desejo do outro, contestar o outro como desejante, isto é, considera-lo morto ou inexistente.” (LECLAIRE, 2007, p. 98)

### 5.2.3.

#### A instância da letra em Leclaire

Leclaire compara o Poor dj eli em Philippe das letras que Freud destaca como sendo marcas do gozo do Homem dos Lobos: V, W, M.

Esse caso serve aqui para Leclaire introduzir o que seria a instância da letra no inconsciente, mas pretendendo constituir uma via de um inconsciente pulsional, da economia do gozo, que a análise da estrutura edipiana não propiciaria.

Citando Laplanche, em seu trabalho conjunto, *L'inconscient, une étude psychanalytique* onde esse afirma que “ele é o lastro que subtrai a linguagem ao reino privativo do processo primário, é precisamente a existência da cadeia inconsciente” (LAPLANCHE, apud, LECLAIRE, *op. cit.*, 103) considera que é a letra o que produz esse lastro, sem o qual não há inconsciente, e que nos pode levar à conclusão de um possível fora da linguagem. A psicose seria a ausência do inconsciente, entendida como ordem cujo modelo é o “inconsciente do neurótico, do qual, porém, nenhum termo garante o lastro e a demarcação de um centro, ou mais simplesmente, do qual nada assegura a ordem. Isso corresponde de fato à ausência de inconsciente”. (LECLAIRE, *op. cit.* p. 103)

Para Leclaire na análise da psicose não há

“nada que mereça de verdade o nome de letra. A materialidade da letra manipulada pelo esquizofrênico parece, com efeito, duplamente abstraída de qualquer referência corporal, para não ser, afinal de contas, mas que sombra de letra, isto é, uma materialidade que não leva a nada mais do que à materialidade de qualquer letra” (LECLAIRE, *op. cit.* p. 103)

Tomando um caso de esquizofrenia, onde todos os sinais indicam à paciente, o que se produz é uma indiferença entre os sinais, não garantindo a qualidade da letra de não ser indiferente. Se todos os sinais, “um forma de mão, certa dobra de vestido, a cor de um papel ou um carro, um olhar”, se relacionam de modo particular com ela, eles são indiferentes. Esta experiência que segue o quadro descrito por Tausk da máquina de influenciar excluiria a letra e onde a máquina seria um novo corpo, uma máquina de prazer, necessariamente perseguidora ou destruidora vindo no lugar do corpo desinvestido “do qual parece, de algum modo, assinar a morte libidinal.” (*idem*, 104)

Em sua apresentação no Seminário de Lacan, Leclaire vai retomar as críticas ouvidas no Colóquio a que a cadeia Li-corne é um fato pré-consciente. A sequência Poor (d)J’e-LI seria da ordem da letra. Mas ele é construído como um sonho, pois o fantasma mesmo é indizível, mas ele consegue ilustrar a relação fundamental entre o nome próprio do sujeito e seu fantasma.

Leclaire se pergunta de onde vem a letra, se ela é uma herança, apropriação ou invenção. Para Leclaire ela vem como nova inscrição, marca da singularidade. Se constitui como uma espécie de apropriação, tem valor de original mesmo que seu material venha do outro. Se

“a forma acústica Poor é uma invenção de Philippe ou simplesmente ele se apodera dela por sua conta, uma vez que – como nossa reconstituição visava demonstrar – o mesmo já era uma letra privilegiada do inconsciente materno? (...) No entanto, apesar dos exemplos que garantem o fundamento da hipótese da letra emprestada, não creio que a fixação de uma letra, o registo de uma forma seja sempre o fato de uma simples transcrição. Não só se pode considerar que toda nova inscrição já é uma transformação, uma nova forma, mas deve-se aceitar a possibilidade – de modo algum excluída pela primeira hipótese – de criação por parte de cada um de formas novas e eminentemente singulares como, por exemplo, a forma sincopada ou letra instável que é o d’j da fórmula de Philippe isto, é claro, com a condição de não fazermos desse novo uma criação ex nihilo, mas que o consideremos como é: o investimento de uma letra (materialidade abstrata) ou liberalização de uma forma acidentalmente privilegiada no correr da história libidinal” (*idem*, p. 108)

Leclaire define a letra como

“um termo formalmente localizável, cuja natureza intrínseca e paradoxal é ser essa materialidade abstraída do corpo e distinta do objeto. Ele é o traço que esconde o tempo vazio de uma síncope e conta em outro lugar, de modo paradoxal, o intangível intervalo de uma diferenciação. Ela é esse traço que fixa em um registro estranho o que parece não poder se inscrever, isto é, a anulação do gozo que o tempo do prazer realiza de maneira evanescente”. (*idem*, p. 108)

A letra seria o termo elementar da ordem fundada no gozo que é o inconsciente e representa esse termo paradoxal de inscrever o que não seria inscritível, marca do gozo sexual, em tudo o que ele representa de desencontro. O paradoxo está em se o sexual não é inscritível, no entanto, o aparelho é constituído em torno do que ali se inscreve e se constitui pela suposição necessária que a inscrição anula o gozo. Leclaire dirá que não há sujeito concebível a não ser nessa relação de anulação com o gozo. A letra é a marca que insiste, mas que fixa, limita o gozo. A relação que o sujeito teria com o gozo, tal qual definida por Lacan é de uma impossibilidade de se dizer “eu gozo”, que só pode ser dita como abuso de linguagem, pois ele só pode ser dito no passado ou futuro, toda possibilidade de dizer se esvanece.

A leitura que faz do inconsciente é de uma tripla dimensão, literal-objetal-subjetiva, que pode ser dita quádrupla pois a literal se desdobra em S1 e S2, o significante na cadeia. O que Leclaire parece produzir nessa manobra é ao mesmo tempo supor a letra como na cadeia, como significante, sendo a letra um ponto de vista do qual se pensa em relação ao gozo. O gozo designaria a imediatidade do acesso à pura diferença que a estrutura inconsciente impede e dirige ao mesmo tempo.

“a ordem do inconsciente ou da letra se desenvolvem em torno dessa pulsação, ou oscilação fundamental, que se passa entre a afirmação do espaço e sua anulação.”(*idem*, p. 110)

A letra seria a marca deixada no corpo de uma experiência primeira de prazer, que demarca uma zona erógena, remetendo ao corpo como suporte dessa inscrição. O objeto seria o que vem no lugar do que chama de “letra perdida”, desta marca primeira de satisfação. Há aqui uma inversão, onde se supõe haver primeiro um objeto, e que perdido faz da letra uma tentativa de ocultar a perda de gozo. Assim é o objeto que viria a ter a função de preencher e ocultar a realidade do gozo. O modelo de Leclaire separa letra e objeto, o que em Lacan se mantém

ambíguo. O objeto *a* sustenta nele mesmo a letra. Ele é o objeto-letra. Leclaire força uma distinção onde a letra seria os traços deixados pela passagem do gozo.

Ela implica o problema da representação, o que foi central no Congresso de Bonneval. Ela diz respeito à discussão em torno da organogênese ou da psicogênese, que implica o lugar da pulsão e a concepção da realidade. De um lado a invocação da realidade primeira do substrato biológico onde o psiquismo apenas reflete e a realidade é fundamentalmente orgânica. De outro a posição da psicogênese que defende que tudo se dá no nível da representação e esta seria a posição de Freud. Em torno dessa discussão está o lugar da pulsão no inconsciente e sua relação com a representação.

“Uma pulsão não pode se tornar nunca objeto da consciência; apenas o pode a representação que a simboliza. Uma pulsão não pode também ser representada no inconsciente, a não ser pela representação. Se uma pulsão fosse ligada a uma representação, senão se traduzisse por um estado afetivo, passaria completamente despercebida”. (FREUD, apud LECLAIRE, 2007, p. 48)

Mas como irá considerar Leclaire, em Freud há uma ambiguidade pois ora a pulsão é dita como um fato orgânico, de natureza biológica, ora ela é dita um conceito limite entre o psíquico e o somático. Há um embaraço de um lado entre o elemento logicizável, o “representante” e a moção pulsional, que aponta para a realidade biológica.

Tomar o representante freudiano como significante levou à leitura que Lacan ignorava a pulsão e o biológico. Com a letra, Lacan e Leclaire introduzem essa dimensão do corpo, uma vez que o corpo será o que se empresta para essa inscrição primeira.

“no momento se convém considera-lo como carne ou verbo, como objeto ou letra, exige que se questione de maneira nova o conceito de corpo na medida em que a dimensão do gozo (Lust) = em torno do qual se ordena a própria possibilidade do desejo em questão – só será concebível no corpo “(LECLAIRE, 2007, p. 54)

O corpo que se trata não é o corpo biológico e natural, onde o objeto descoberto como privilegiado pela análise, e organizador, é o falo da mulher, objeto que falta à natureza. O corpo é concebido como inteiramente de zonas erógenas, passíveis de produzir excitação sexual. Freud supõe um apoio no biológico, na necessidade fisiológica, onde uma satisfação primeira inscreve como espera ou apelo o retorno do mesmo. A distinção entre a necessidade fisiológica e a pulsão, é que essa está nessa nesse descompasso, onde o seio ou a mamadeira

apazigua a fome-sede do bebê. Mas o que requer esse retorno do mesmo não é o retorno da necessidade como dado fisiológico, mas o vestígio da satisfação que se inscreve como traço, como letra e por onde a pulsão se distingue da necessidade.

A inscrição no corpo se dá pelo valor sexual projetado por um outro sobre o qual se localiza a satisfação. A dificuldade lógica que faz com que Leclaire implique aí a presença desse outro do reconhecimento do gozo, o que exige a suposição de uma unidade primeira, a qual a leitura de Lacan do modelo de Freud problematiza. Esta leitura de Leclaire da letra lacaniana implica na sua dependência de um Outro prévio, de uma organização centrada na lógica fálica e que só haja letra na neurose.

“poderemos dizer que o dedo, com sua carícia amorosa, vem imprimir nessa cova uma marca, abrir uma cratera de gozo, inscrever uma letra que parece fazer a intangível imaterialidade da iluminação. No oco da conzinha abre-se uma zona erógena, fixa-se um intervalo que nada poderá apagar, mas sobre o qual se realizara de maneira eletiva o jogo do prazer, sem que um objeto qualquer venha reavivar nesse luar o brilho do sorriso que a letra fixou”(LECLAIRE, idem, p. 60)

O próprio dedo da mãe teria que ser uma zona erógena, ter um valor libidinal, ser o que chama de uma “porta-letra”. O que se distingue é a perspectiva de supor que há um objeto, a ilusão retrospectiva de um primeiro objeto perdido e que supõe que há uma relação entre o objeto que esconde ou oculta a hiância, mas a letra que imprime ou fixa. Não se trata de contestar a realidade, mas não é ela que constitui a “primeira falta”. Se trata do problema de constituir a própria falta, pois como supor que a falta pode ser percebida uma vez que no real nada falta? A própria ideia de falta é uma experiência do simbólico. É antes, uma vez inscrita a letra, que o objeto se manifesta em “lugar” dessa letra. A letra é ambigualmente pensada como a experiência da repetição do mesmo, a qualidade de ser igual a si mesma, mas portanto algo que Freud definiu como a marca de uma diferença e nisso se constitui o seu valor econômico. Ele é a fixação da experiência de uma diferença.

“a letra acaba de ser situada em sua acepção psicanalítica como um traço que constitui a marca, em um lugar do corpo, ou afloramento do prazer na imediatidade de uma diferença peculiar, assim, o objeto, na economia do inconsciente, deve ser de início distinguidos pela função que desempenha relativamente ao estigma que a zona erógena constitui”(LECLAIRE, idem, p. 62)

A letra, como a barra, tem a função de fixar o gozo, mas também de ocultá-lo anulá-lo. A letra constitui-se ainda dentro da perspectiva que a palavra, no caso, a letra, é a morte da Coisa, inacessível.

“qualquer parte do corpo é uma zona a erógena – portanto uma “letra” em potencial – paralelamente qualquer parte do corpo pode se tornar objeto. Mas ao passo que para ter a função de letra, a zona corporal deve fixar ou limitar uma diferença sensível, de algum modo intrínseca, e fundamentalmente, irreduzível”(LECLAIRE, *idem*, p. 67)

Leclaire distingue a letra do objeto, onde esse viria no lugar da “letra perdida”, e representa a alteridade e a estranheza. Tomando o caso do Homem dos Lobos, de um lado temos uma fórmula do reconhecimento de identificação de uma pessoa em sua singularidade, o que seria a série e de sinais particulares “uma série de traços que evocam a verdadeira pessoa amada: um sinal, o contorno da sobrancelha, que formariam uma espécie de nome do corpo erógeno”. Do outro lado o objeto que serve de apoio no real, que seria o vazio que deixamos por deslocamento do nome. Substitui um termo objetual que apresenta intrinsecamente alguma articulação mais concreta nessa unidade opaca, ele é um “o objeto surge aqui, em sua finalidade inerte, como o elemento concreto que garante de maneira central, em correlação com a articulação literal, no lugar do nome, uma função estável na economia do prazer” (LECLAIRE, *idem*, p. 74)

“para o psicanalista, a letra é esse estigma do prazer, essa inscrição, esse traço que tem como particularidade poder ser destacado, qual um objeto, do corpo sobre o qual foi impresso. Essa qualidade objetiva da letra – de poder ser assim abstraída – se liga, fundamentalmente, àquela outra qualidade de ser o indício positivo de uma diferença erógena – o traço “sobre o terreno” do intervalo do prazer. (...) De um lado ela pode ser chamada de zona erógena, borda que limita e fixa o intervalo em que se abre o laço destacável, qual objeto, do corpo que o faz aparecer. A letra não é, no entanto, nem zona erógena nem objeto, embora parece, só possamos concebê-la em referência àqueles dois termos. Ela se distingue da zona erógena na medida em que é materialidade apreensível, enquanto que o essencial da zona erógena reside na inapreensível diferença de um igual-não igual de onde vem o prazer. Ela se distingue do objeto na medida em que ela não é de todo um pedaço do corpo, mas mais precisamente o traço que constitui e representa o limite dele.”(*idem*)

Para Leclaire, a letra, ou antes a letra como série de letras, constitui o último termo de uma análise do sonho, que raramente atingimos. O esforço é pensar a inclusão da pulsão no inconsciente a partir da letra, e Leclaire o faz mantendo a lógica do reconhecimento. A letra se aproxima do falo, tal qual a concepção de la lettre em Lacan na Carta Roubada que ele apresenta no Seminário II. Sua

concepção de gozo está presa à lógica do reconhecimento, de um Outro preexistente que ratifique o gozo. Obrigando-o assim a supor a letra somente onde há o falo e a excluindo do campo da psicose. Como exemplo, fala da mãe que ao fazer uma carícia na covinha da criança demarca uma zona erógena, mas só há inscrição se houver um reconhecimento de que há ali gozo. A concepção de letra de Leclaire representa o ponto de impasse levado à uma concepção de letra tributária ainda do estruturalismo, onde a letra se desdobra do significante. Ela nos aponta que para o limite do estruturalismo na psicanálise.

Essa escolha na leitura que Leclaire faz dá mais pureza e clareza aos termos letra, sujeito e objeto. Mas implica em não considerarmos que o rigor lógico de Lacan o impede de manter essas funções tão distintas. Por onde, apesar de concordarmos com Leclaire que estrito senso letra, sujeito e objeto sejam tributários do inconsciente falocêntrico, Lacan abriu as portas pelas quais podemos falar de letra, sujeito e objeto na psicose, forçando o uso dos termos a uma elasticidade. Um forçamento que, no entanto, não deixa de ser rigoroso.

### **5.3. A letra em Lacan**

A letra em Lacan aparece desde o início de seu ensino, mas sem ter a consistência conceitual que lhe caberá posteriormente. Se ela já aparece na carta roubada, *Lettre vollée*, com sua ambiguidade no francês que remete tanto à carta quanto à letra, mas que como Lacan irá afirmar posteriormente, no Seminário XVIII, em seu primeiro texto, a carta tinha o sentido da epístola. Porém neste mesmo seminário ele aponta e ratifica a escolha do termo letra e não significante para designar aquilo que chamou de Instância da letra e não Instância do significante no inconsciente.

O termo letra em Lacan surge como uma espécie de antecipação, de início remetida à ordem fálica, tal qual Leclaire, mas já buscando servir algo, que escapa ao estruturalismo, e que diz respeito ao que procura localizar como algo que não seria da ordem da linguagem, mas do registro do escrito, como irá definir em *Lituraterra*.

A linguística de Saussure inclui a língua no campo da linguagem, mas tomando essa última como um campo maior onde a língua está contida, sendo ela o resultado do depósito dos significados pelo uso, formando os cristais da língua.

A língua é tomada como código, uma língua “estabilizada”, onde o uso funciona como cola entre o significante e o significado. O que retira Saussure do debate é o próprio corte sincrônico próprio à estrutura. Saussure se furta de todo o debate sobre a introdução de um elemento novo, das mudanças, nos equívocos, e nem mesmo sobre o que faz com que se produza a estabilização na língua.

Freud, no entanto, não apenas se interessa, como vimos no caso do chiste, pelo modo como se inscreve um significante novo da língua, como pela origem mesma da língua. Não apenas se interessa, mas encontra afinidades entre o inconsciente e a filologia de Karl Abel, que aos moldes de sua época pensava a linguagem a partir de sua suposição de uma língua primitiva, original, teoria que supõe uma língua primeira e que está ligada ao caráter fundador e excepcional do que seria aquele capaz de significar a relação sexual.

Em, 1910, Freud publica *A significação antitética das palavras primitivas* onde cita uma obra do autor sobre a origem da linguagem (*Ursprunge der Sprache* [1885]) onde são apresentados exemplos de palavras com “duplo sentido antitético” nas línguas egípcia e árabe. Seriam exemplos de palavras que designam por exemplo tanto forte quanto fraco, tanto ordenar quanto obedecer e palavras compostas: velhojovem, longeperto, unirseparar, foradentro, tendo como sentido jovem, perto, ligar, dentro.

O que está em questão é novamente o princípio da diferença: ausência/presença. Lacan pede ao linguista Benveniste sua contribuição sobre o tema, que produz artigo intitulado *Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne* [Notas sobre a função da linguagem na descoberta freudiana], em 1956, publicado no primeiro número da revista sob direção de Lacan, *La Psychanalyse*<sup>31</sup>. Lacan apresenta o artigo sob a fórmula: *eis o que os linguistas dirão...* Ele reconhece como problemática a hipótese de Freud e acata o texto de Benveniste, mas nele já se define o ponto onde a Linguística e a Psicanálise, segundo Lacan se distinguem. No Seminário III, Lacan aponta que Freud estava cernindo algo importante e que faz referência à questão do corpo pra a psicanálise. Não do corpo biológico, mas do corpo das zonas erógenas. Se trata da distinção entre algo que pela incidência do corpo, há algo que a linguagem rateia. Ela diz respeito à letra, e não ao significante, que como defende

---

<sup>31</sup> Mesma revista onde irá publicar pela primeira vez o seu texto *Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise*.

Benveniste. É da ordem do par de oposição e, portanto, não há significantes antitéticos.

A língua, segundo a definição de Saussure, é antes de mais nada um sistema de diferenças. Benveniste teria, assim, sido impedido de ver a problemática levantada por Abel, mesmo que admitamos a inexatidão dos dados e os erros de interpretação. Milner dirá que o efeito disso é que Benveniste, de quem ele cita declarações quase abelianas, é a imagem invertida de Abel: este mostra o indiscernível na língua através de um discernimento externo, ele mantém através de um discernimento interno as distinções na língua e lança o indiscernível para fora dela. A língua se mantém assim como um sistema estável formada segundo os princípios dos pares opostos.

Mas o que Lacan reconhece como sendo algo importante que Freud buscou cernir? Ela diz respeito a essa ideia de um traço primeiro que se marca no corpo e que não remete a outro significante, mas a esse vazio que introduz na carne e uma das vias pelas quais vai se decantando a letra em Lacan. Letra que marca um modo de gozo como necessário e que não se pode relativizar.

De início ela está intrinsecamente ligada ao falo, pois esse vem a se apresentar na estrutura como significante de valor zero, marca da diferença, que tem função de limite, de borda, o significante da diferença sexual.

Outra consequência do corte sincrônico do pensamento estrutural é que ele permite a Saussure escamotear o problema da relação do significante e do significado. Para ele basta afirmar sua relação arbitrária. Temos que supor ou antecipar a demonstração do argumento a favor da arbitrariedade do signo ao referente, seja como objeto do mundo ou seja ele fixado no código da língua.

Se Lacan segue o modelo linear de Saussure, isto é, que concebe a linguagem como uma cadeia de significantes, ele considera ele não suficiente.

“impõe-se, portanto, a noção de um deslizamento incessante do significado sob o significante – que F de Saussure ilustra com uma imagem que se assemelha às duas sinuosidades das Águas superiores e inferiores nas miniaturas dos manuscritos de Gênesis. Duplo fluxo onde parece tênue o marco dos finos riscos de chuva que ali desenham os pontilhados verticais que se supõe limitarem segmentos de correspondência”. (LACAN, 1998, p. 506)

O sentido como correspondência é apenas suposto. Lacan considera que é necessário supor, como o fez no seminário sobre as psicoses, os “pontos de basta” como exigidos para explicar a dominância da letra na transformação dramática

que o dialogo pode operar no sujeito” (*idem*). Nesse ponto a referência do que chama de “dominância da letra” se refere ao falo, como significante que significa que há algo a significar<sup>32</sup>.

O problema em Saussure é que a hipótese da linearidade não supõe o que estanca o fluxo do sentido, salvo que se assuma uma correspondência entre “os finos riscos de chuva”. O que reduziria o estruturalismo a um novo nominalismo. Ou, como faz Saussure, reduz a língua ao código, os cristais da língua como dado. Lacan faz então referência à polifonia que Saussure no entanto ouvia, remetendo à seus estudos dos anagramas. Ao abolir o lastro com o referente, Saussure era obrigado a supor uma certa intencionalidade do texto ligado ao som, à letra. O que no texto é letra, reverbera e fixa uma intenção, não do autor, mas uma espécie de homenagem ao nome.

Fazendo referência à árvore do signo saussuriano, Lacan diz

“não há cadeia significante, com efeito, que não sustente, como que apenso a pontuação de cada uma de suas unidades, todo o que se articular no contosto atestamos na vertical, ora assim dizer, desse ponto. Assim é que, retomando numa palavra *arbre*, não mais em seu isolamento nominal, mas ao término de que uma dessas pontuações, veremos que não é apenas pelo fato de que a palavra *barre* ser seu anagrama que ela transpõe a barra do algoritmo saussuriano.

É que, decomposta no duplo espectro de sua vogais e suas consoantes, ela evoca, juntamente com o carvalho e o plátano, as significações de que carregada em nossa florada, as sua força e majestade. Drenando todos os contextos simbólicos em que é tomada no hebraico da Bíblia, ela ergue sobre um outeiro sem fronde a sombra da cruz. (...) Ó , árvore circulatória, árvore vital do cerebelo, árvore de Saturno ou de Diana, cristais precipitados num arvores condutor do rio, será talvez tua figura que traça nosso destino no casco chamuscado da tartaruga, ou teu clarão que faz surgir de uma inominável noite a lenta mutação do ser [l’etre] no hen panta da linguagem” [fragmento de Heráclito traduzido como “tudo é um”] da linguagem” (LACAN, 1998, p. 507)

Lacan em *A instância da letra* irá promover o entrecruzamento entre essa função do logos e o problema da “*arbre/barre*” de Saussure. O fragmento a qual Lacan se refere é em torno do qual Heidegger escreve um artigo intitulado Logos e que se constrói em torno da tradução de como ficou conhecido o fragmento 50

<sup>32</sup> É preciso dizer que aqui não desenvolvemos a distinção que há em Freud entre falo e Nome-do-Pai. O Seminário V sobre o chiste, Lacan irá explorar a função do Outro como garantia que haja interrogação (in: Falho mundo fálico). O falo é o significante que significa que há algo a significar. Há uma articulação entre Nome-do-Pai, e falo, que segundo Vieira em Falho mundo fálico, ela só estará explícita no Seminário XVII, “entre o Nome-do-pai como o significante indexador da significação (que diria algo como "pode-se significar") e do falo como significante índice da significância, valor de significação (cuja fórmula poderia ser "há algo a significar")”

de Heráclito. Heidegger parte da tradução de Snell “Se não me haveis escutado a mim mas o sentido / É sábio dizer no mesmo sentido: um é tudo”. Onde Snell traduz por sentido, Heidegger resgata o termo grego, Logos, que se destaca em sua função de presença, de escuta, pelo qual o Um se faz.

Nesse texto Heidegger busca “deslatinizar” o termo grego, que traduzido para Ratio ou Verbo, ganha a interpretação de lei do mundo, necessidade de pensamento, sentido, razão. Em busca da origem, e na contramão do sentido e da significação, Logos então ganha a tradução pela via homofônica para o alemão Legen. E Lacan irá traduzir por sua vez para o francês Leg, o legado, e por via de um arcaísmo para lais.

Logos seria “le lais où se lit ce que s’élit”, o “lais” onde se deita (ou de le) o que se elege. Lais é um termo caído em desuso no francês moderno e que veio a ser substituído pelo termo legue<sup>33</sup>, legado. Logos é o que se deposita diante, e que Lacan explora na metáfora do rio, onde lais é o aluvião, os detritos deixados pela água ao se retirar. Tem também o sentido de herança.

O que distingue no entanto o termo lais de legen, em seus usos, é que legen se refere ao sentido moderno de herança, onde o Estado funciona como figura terceira entre o que deixa a herança e o herdeiro, enquanto lais remete à lógica jurídica do dom. São os detritos, os aluviões, os depósitos deixados pela água na terra ao se retirar. O logos é o que pode ser recolhido como o lugar onde se deposita ou se deixa o que foi recolhido para ser lido. É pela via do logos como letra, do que surge como marca no casco, dom e não como idéia, que a árvore de Saussure pode ser lida, uma vez que a ideia se constitui como prévia ou externa à estrutura.

O modo pelo qual Lacan traduz, a exemplo de Heidegger, é pela via da letra. Do que se mantém e ressoa quando se traduz. Remete ao que então propõe como interpretação por ressonância, modo pelo qual, como vimos, Leclair procede ao evitar o sentido licorne em favor de LI-corne. O que predomina aqui é a Reson, que Lacan cita em nota ao final de *Função e campo da palavra e da linguagem*

---

<sup>33</sup>O texto de Heidegger, Logos, ao lado de um texto de Freud traduzido durante sua tese de doutorado, são os únicos textos traduzidos por Lacan. Ele foi publicado na Revista La psychanalyse. Neste artigo Heidegger escreve em torno da tradução de um fragmento de Heráclito e propõe que ele seja traduzido, por via da homofonia, pelo termo Leguer, que Lacan por sua vez mantendo a identidade fônica, traduz para o francês.

em *psicanálise*, aludindo Ponge<sup>34</sup>, via pela qual se pode chegar a isolar o significante e fazer surgir a letra.

Mas a letra, mesmo como elemento recorrente, ponto para onde todas as associações confluem, não é ela mesmo garantia de ponto final. Ao contrário, tudo o que a letra indica em sua relação fálica, é que ali mesmo, na equivocação, se produz significação.

Para demonstrar essa tese de Lacan, recorreremos novamente à representação do signo por Saussure. O exemplo dado por Saussure é o desenho de uma árvore no lugar do significado e uma palavra *arbre* no lugar do significante. Saussure produz assim uma ilusão idealista e evoca a função nominalista, onde supomos que a palavra *arbre*, árvore, representa a árvore na realidade. Lacan propõe que no lugar da árvore, significado, venha o desenho de uma porta e no lugar de *arbre*, significante, o significante homem e o significante mulher. Assim Lacan procura, levando a hipótese estruturalista às últimas consequências, localizar isso que a clínica aponta, do significante da diferença sexual.

Para tanto, Lacan conta uma anedota:

“Numa cabine, um menino e uma menina, irmão e irmã, estão sentados um em frente ao outro, do lado em que a vidraça dando para o exterior descortina a visão das construções da plataforma ao lado da qual o trem parou; Olha! Diz o irmão, chegamos a Mulheres; Imbecil! responde a irmã, não está vendo que nós chegamos a Homens?” (LACAN, 1998, p. 503)

A dimensão do equivoco que se constitui em relação à relação sexual, Lacan completa:

“Além, com efeito, dos trilhos dessa história materializarem a barra do algoritmo saussuriano de uma forma que é a conta certa para sugerir que sua resistência pode ser outra que não dialética, seria preciso – essa é exatamente a imagem que convém – não ter olhos na cara para atrapalhar quanto ao respectivo lugar do significante e do significado, e para não observar de ... o primeiro vem refletir sua luz nas travas das significações inacabadas” (LACAN, *op. cit.*, p. 503)

Esse lugar é onde o sentido se produz como engano. Pois se há sentido é aquele dado pela barra que sustenta as significações inacabadas, se fala por equívocos, com os muros da linguagem. É “na cadeia do significante que o

---

<sup>34</sup> Reson remete à interpretação tal qual apresenta nesse texto, não como sentido, mas como ressonância, que remete aqui à letra, à razão poética.

sentido insiste, mas que nenhum dos elementos da cadeia consiste na significação de aquele é capaz.” (LACAN, *op. cit.*, p. 506)

Mas, como este chiste aponta, é necessário que esse traço remeta ao sujeito, o inclua. É a inclusão do sujeito mesmo na cadeia que introduz essa dimensão do equívoco. Pois o sujeito implica que algum significante do Outro seja barrado.

Lacan irá dizer que o significante só pode operar por estar presente no sujeito. O que é uma formulação paradoxal. Se o sujeito é o ponto vazio, como o significante poderá estar presente nele? A ele irá dizer que se supõe que se passou ao patamar do significado. Mas a questão é saber porque é feita esta suposição, é inverter a questão

“pois o importante é que o sujeito o reconheça mais ou menos (estivesse HOMENS e MULHERES escritos numa língua desconhecida do menino e da menina, sua briga só faia ser ainda mais exclusivamente uma briga de palavras, mas nem por isso menos apta a se carregar de significações. (LACAN, *op. cit.*, p. 508)

#### **5.4. A letra e lalangue**

Mas se a *lettre* (letra/carta) de início em Lacan é tomada na dimensão do falo, ela será retomada de modo diverso marcadamente a partir do Seminário XVIII, onde Lacan revista o conto da carta roubada destacando agora a sua dimensão de letra. Nele, Lacan acrescenta aos sentidos de carta e de letra do termo *lettre* um terceiro, por um deslizamento homofônico que se apropria de Joyce, *a letter, a litter*, traduzido para o português como: uma carta, uma letra, um lixo.

Mas antes de avançarmos sobre o lixo, vamos nos deter um pouco nesta carta. O conto trata de uma carta roubada de seu destinatário e os caminhos desta carta até que seja recuperada. Lacan já de início subverte um lógica do senso comum entre fala e escrita, expressa no provérbio, que afirma que a fala voa, mas os escritos permanecem, jogando com a polissemia do significante *voller*, roubar, voar.

O conto se passa sem que saibamos o remetente, apenas sabemos que sua caligrafia *{l'écriture}* é reconhecida. O desvio da carta desloca a importância da sua propriedade, e mesmo do remetente. O mais importante passas a ser quem retêm a carta.

Tão pouco ficamos sabendo que mensagem ela veicula. Este conto permite a Lacan tomar as consequências do que se transmite na *lettre*, além da mensagem, efeitos da letra.

“Se pudéssemos dizer que uma carta cumpriu seu destino depois de haver desempenhado sua função, a cerimônia da devolução de cartas seria menos aceita para servir de encerramento quando da extinção dos fogos dos festejos do amor.”(LACAN, 1998 p. 29)

Uma separação se faz então entre o significante, como elemento na cadeia, que encadeado produz um significado, e a letra, a materialidade que resta “quando a carta cumpriu seu destino.”

Para enfatizar este fator Lacan critica a tradução do título original para o francês. Ele teria sido melhor traduzido como *mettre à gauche*, pôr de lado. Trata-se da carta desviada, cujo trajeto foi alongado. O que seria literalmente o vocabulário em francês, ou recorrendo ao vocabulário postal, *a letter en souffrance*, a carta não retirada, (não reclamada, em suspenso).” (*idem*, 33) O que o conto trataria seria dos desvios da carta, que passa em mão, fazendo aparecer aquilo que não vale por sua mensagem, mas no entanto, Lacan sustenta, “sempre chega a seu destino” (*idem*, 45)

O que aparece quando a carta deixa de ser o suporte de mensagem é o que Freud destaca como efeitos de feminilização e que permitem na trama que a carta seja localizada, a caligrafia feminina e o sinete preto.

Este conto é retomado por Lacan em *Lituraterra* para se encontrar com a caligrafia japonesa, onde escrita e gesto se encontram. Este texto, Lacan nos escreve, se produziu como efeito da letra/caligrafia japonesa. No Japão ele encontra o modo muito especial do japonês contingenciar-se com a letra, uma vez que o japonês faz o uso da caligrafia chinesa, promovendo uma tradução perpétua feita linguagem. Onde o que se mostra não se esconde atrás do que é dito, como no teatro *banruku*, próprio a esta cultura e tão longe, diria intraduzível, para o ocidental.

Lacan então introduz um novo deslizamento que nomeia do litoral vira literal. Litoral, o encontro da *terra* com o mar, demarca o encontro entre dois elementos heterogêneos, dois terrenos estrangeiros. Litoral entre letra e significante, entre o que a caligrafia mostra e se faz ler, entre os lábios e os ouvidos, explica o uso dos jogos homofônicos por Lacan, já no título com a

“aliteração nos lábios e a inversão nos ouvidos”, que produziu o deslizamento de *litterature* para *lituraterre*.

Mas o que Lacan aponta é que não é apenas na caligrafia, na marca do gesto da escrita, que podemos localizar a letra e o gozo. Ela está também na escrita científica que tem como suporte o quadro negro, onde podemos incluir o matema, mas sem o privilégio de exclusividade. É esta literatura, que incorpora o gozo/uso da letra que Lacan encontra em Joyce, Beckett e Rabelais.

Lacan afirma que esta escrita não é para ser lida e compreendida mas que ela transmite *isso*, o gozo da língua. Ou, como Lacan irá nomear, *alingua*. Lacan irá dizê-lo explicitamente diversas vezes como por exemplo quando afirma que seus *Escritos* não são feitos para serem lidos.

O Seminário *Mais, ainda* é central para a compreensão desta questão onde Lacan trabalha a escrita começando pelo matemas e indo até os nós. Nele Lacan afirma

“O que é escrito não é para ser compreendido.(...) foi o que lhes pude demonstrar em a instância da letra, que faz parte dos meus Escritos, de maneira que se escreve, nada mais.” (LACAN, 1996 [1972-73] p. 48)

E mais,

“A escrita não é de modo algum do mesmo registro, da mesma cepa se você me permitem esta expressão, que o significante.”(*idem* p. 41)

Mas será que isto implicaria em jogarmos fora a escrita que é passível de leitura, deciframento? O texto *Os dois corpos da escrita* de Vieira não permite tal leitura. Ao contrário, segundo ele, as duas escrita coabitariam, ou talvez se entrelaçariam. Pois Lacan não relega a um segundo plano a leitura, e afirma:

“Se há alguma coisa que possa nos introduzir à dimensão da escrita como tal, é nos apercebermos de que o significado não tem nada a ver como os ouvidos, mas somente com a leitura, com a leitura do que se ouve de significante. O significado não é aquilo que se ouve.” (LACAN, 1996 [1972-73] p. 47)

O escrito como tal (leia-se letra), ilegível, aparece como passível de leitura, mas só a partir de um terceiro elemento O significando não se ouve, tão pouco o escrito se lê. O escrito se lê do que se ouve do significante.

Podemos avançar nesta questão pela leitura de uma frase que Lacan fez uso com insistência: no escrito *Aturdito*; fala (e escreve no quadro) em duas ocasiões

no Seminário *Mais, ainda* que dava naquele mesmo ano; e num galhardete em Milão para um flash sobre o “discurso psicanalítico”, como faz menção no escrito.

“que se diga fica esquecido por trás do que se diz no que se ouve” (LACAN, 2003 p. 448).

Esta frase trás três elementos: um dito, um dizer, e um ouvido, que fica esquecido. O que Vieira destaca a partir da leitura de Miller em *Peças Avulsas*, é que “O conjunto se mantém na dependência subjuntiva de um ficar/resto esquecido (*reste oublié*).” Nesta frase que aponta algo que se dá em três, como na apresentação de Lacan no Seminário. A sua fala (o dizer); a frase escrita no Aturdito que Lacan cita (o dito); e a caligrafia de Lacan no quadro negro (que se mostra), espécie de desdobramento da escrita. Vislumbra-se o nó.

E é por uma das propriedades do nó que encontro uma nova pista sobre a relação entre os *Escritos* e o *Seminário*: a ex-sistência. A cerca do matema e o dizer, Lacan marca uma relação

“A formalização matemática é o nosso fim, nosso ideal. Por que? Porque só ela é matema, quer dizer, capaz de transmitir integralmente. A formalização matemática, é a escrita, mas que só subsiste se eu emprego, para apresentá-la, a língua que uso. Aí que está a objeção – nenhuma formalização da língua é transmissível sem uso da própria língua. É por meu dizer que essa formalização, ideal metalinguagem, eu a faço ex-sistir. É assim que o simbólico não se confunde, longe disso, com o ser, mas ele subsiste como ex-sistência do dizer. É o que sublinhei, no texto dito l'Étourdit, o aturdito, ao dizer que o simbólico só suporta a ex-sistência.” (LACAN, 1996 [1972-73] p. 101)

O dizer faz ex-sistir o dito. É pela ex-sistência do dizer que Lacan, no *Posfácio ao Seminário II* justifica a publicação deste *transcrito*. Neste texto, estrategicamente localizado no fim, Lacan fala da relação entre o escrito, que é feito para não se ler, e o transcrito, já lido. Lacan afirma ter resolvido publicar após a afirmação de Miller que se “de que o que se lê do que digo se lê nada menos por eu o dizer. Devendo a ênfase ser colocada no dizer, pois o *eu* bem pode continuar a escapar” (LACAN, 2003, p. 503).

A publicação é um terceiro elemento que Lacan inclui na relação entre o oral e o escrito. Feliz acaso de a um só tempo Lacan estar publicando um transcrito, quando em seu ensino oral ele fala do escrito? Pois neste tempo Lacan joga com todos estes elementos e inclui este, o da publicação, ou como prefere se

referir, publicação. Por ser ponto de passagem, me desculpem se faço longas as citações.

“Em suma, tem-me convencido de que poderia ser benéfico, no que concerne a tornar consistente o discurso analítico, eu me fiar em que me releiam. Acertar os ponteiros por minha vinda para a Escola Normal é aqui apenas tomar nota do fim de seu deserto.

Não se pode duvidar, pelo tempo que levei, que em desagrado o resultado que qualifiquei de publicação. Mas, que se publicqueça *{p'oublie}* o que digo, a ponto de introduzir nisso a feição universitária, justifica eu que marque aqui a incompatibilidade.

Apresentar o escrito como faço, observe-se que, na vanguarda, é ponto pacífico, ou até se fará disso seu estatuto. Ainda que eu tivesse uma pequena participação, isso não impediria que fosse algo estabelecido muito antes de meu achados, uma vez que, afinal, o escrito como a-não-ler, foi Joyce quem o introduziu – melhor seria eu dizer o intraduziu, pois, ao fazer da palavra um tráfico para além das línguas, ele só se traduz com dificuldade, por ser igualmente pouco legível por toda parte.” (*idem* pp. 503-4)

Lacan justifica a publicação em dois trios. O primeiro é entre o lido-não lido-relido. Esta frase faz eco com outra, citada no seminário proferido:

“A letra, lê-se, como uma carta. Parece mesmo feita no prolongamento da palavras. Lê-se, e literalmente. Mas não é justamente a mesma coisa ler uma letra, ou bem ler. É evidente que, no discurso analítico, só se trata disto, do que se *lê* e tomando como o que se lê para além do que vocês incitaram o sujeito a dizer, que não é tanto, como sublinhei da ultima vez, dizer tudo, mas dizer não importa o quê, sem hesitar em dizer besteira.

Isto supõe que desenvolvamos esta dimensão, o que não se pode fazer sem dizê-la. O quê que é a dimensão da besteira? (...) É o de que garanto para mim, quando, o que faço jamais, sem tremer, torno ao que, no tempo, eu proferi. Isto me dá sempre um santo medo, medo justamente de ter dito besteira, quer dizer, algo que, em razão do que sinto agora, eu pudesse considerar como não podendo se manter.

Graças a alguém que retoma este Seminário – o primeiro ano na Escola Normal sairá em breve – pude ter como que o sentimento, que reencontro por vezes em prova, de que o que adiantei aquele ano não era tão besta<sup>35</sup> e, pelo menos, não o era a ponto de me ter impedido de adiantar outras coisas, as quais me parecem, porque aí estudo agora, que elas se aguentam.

Não deixa de acontecer que esse *reler-se* represente uma dimensão que tem que ser situada em relação ao que é, no que diz respeito ao discurso analítico, a função do que se lê. ” (LACAN, 1996 [1972-73] p. 39)

<sup>35</sup> Deixamos por enquanto apenas como nota, à margem a adjetivação de santo ao afeto suscitado pelo surgimento da besteira. Por meio dele, Lacan alinha a besteira na série que vai do santo como lugar do analista como objeto a, em *Televisão*, da ética do bem-dizer, que produz o bem-dito (bendito), ao h mudo do sinthoma, construção que conjuga o sintoma e o santo homem.

O reler-se aparece como carregando algo que se teme besteira, mas besteira esta que o discurso analítico promove e recolhe do que suscita ao sujeito dizer. Entre o dito e o dizer, há uma besteira que aparece em cena na publicação, mas que promove a releitura.

Falar da “propriedade” da publicação, neste uso que Lacan busca fazer dela, é dar consistência ao discurso analítico. Aqui podemos ver aparecer em cena a segunda propriedade do nó: a consistência. A consistência do discurso analítico é buscada para fazer furo ao que seu dizer tornou-se, tomando feições universitárias. Lacan marca este efeito de fazer furo pelo jogo homofônico entre *publie*, e *p'oublie*, fazendo consistir o esquecimento na publicação. O que se esquece, lembremos, para Lacan, é algo entre o dito e o dizer. Algo que se esquece, que se joga fora, presente pelo deslizamento de *poubelle* a *publication*, lixeira e publicação.

Na lixeira que é a publicação que podemos encontrar tudo aquilo que Milner em *A obra clara* joga fora, pois Lacan afirma que sua presença no seminário, seu estilo, é sua besteira. É no recolhimento da besteira que Lacan aposta que a prática analítica seja um tratamento do simbólico que atinge o real.

“Daí surge um dizer que não chega sempre a poder ex-sistir ao dito. Por causa daquilo que vem ao dito como consequência. Está aí a prova por onde, na análise de qualquer um, por mais besta que ele seja, um certo real pode ser atingido. .” (LACAN, 1996 [1972-73] p. 34)

E lá também encontramos uma série de elementos, heterogêneos como tudo que habita uma lixeira, mas que guardam uma sorte de relação, que fez com que Lacan fizesse uso deles para transmitir *isso*. Temos então a besteira; a presença; o estilo barroco que exalta a presença dos corpos gozando; e o estilo *{stile}* que pelo deslizamento da caneta *{stylo}* é caligrafia. *A letter, a litter*.

Mas a *lettre* como *litter*, como afinidade com a publicação, aponta que Lacan vê na letra, antes do que um elemento único como o máximo da singularidade, tal qual o Poorjeli, o ponto mesmo onde se pode produzir uma relação com o Universal, uma relação com que é da polis. Com o escrito ele aponta para a transmissão. Mas a inversão que Lacan produz em relação à letra de Leclair, isto é, a leitura da letra tal qual o seu próprio ensino pode produzir, é que a letra é um gozo autista a partir de um traço que vem do Outro, como

preexistente, do Outro do reconhecimento, portanto, a partir do laço. A letra como litter, em Lacan, nos permite ao revés pensar como a partir de um laço que não há, que não preexiste, produzir um laço pelo escrito. Trata-se de uma letra que pode ser incluída no laço social.

Miller irá sugerir o emparelhamento de duas séries de três em *Monólogo da aparola*: fala (la parole), a linguagem e a letra; a parola [apparole], lalíngua [lalíngua] e a liturterra. Se trata de um emparelhamento e não a produção de pares opostos e nos permite pensar uma certa virada onde o que é da ordem da letra, que precisa ser engavetada para existir a literatura, é pela via da litter, é liturterra. O que se destaca da segunda série é que ela funciona no nível do equívoco e portanto implica a inclusão daquilo que Lacan propõe desde o início que é a ressonância, a interpretação que visa deslocar pela via do equívoco e não pela proposta de um sentido.

A questão é partir da linguagem como estruturada e da dimensão da fala introduzida a partir da dialogia, mesmo com Lacan retirando as referências iniciais à intersubjetividade em *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise* e que já deixam de estar presentes em *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. Mas Miller considera que a letra neste último é

“o significante em sua estrutura localizada, ela introduz no que concerne à função da fala” (MILLER, mimeo, p. 4).

De fato, como apresentamos à cima, a letra vem fazer essa função de corte, de atravessamento na cadeia linear da linguagem. Ela vem cumprir a função da fala. O problema apontado aqui por Miller é que ao colocar a função da fala no centro há uma desvalorização da dimensão do escrito. A dimensão da fala implica nisso que seria a vontade de dizer, onde a interpretação visa o desejo.

Quando passamos para a série seguinte entramos num terreno em que não se pode falar de estrutura. Ela se relaciona com ela mas não mais o é. Na lalíngua os elementos não são tão discerníveis. Ela não é mais um elemento recortado na história, é o que Miller chama de aluvionária.

“Ela comporta uma dimensão irremediavelmente diacrônica, uma vez que é essencialmente aluvionária. ela é constituída por aluviões em que se acumulam os mal-entendidos, as criações languageiras de cada um” (MILLER, *op. cit.*, p. 10)

Essa dimensão do aluvião, como vimos, já estava lá em Lacan. Ele retira de Saussure e faz a marca de sua tradução do Logos para lais, assim como a tradução por ressonância.

No lugar do principio do querer-dizer, há o querer-gozar. Se a pulsão de Freud já se tratava de gozo, e que, se Lacan modelou a pulsão a partir da fala, ainda era tratar um querer-gozar sob o domínio do querer-dizer.

"Mas lalingua, será que ela serve primeiro para o diálogo? Nada é menos certo" (LACAN apud MILLER, *op. cit.*, p. 6)

Ela seria o autismo da linguagem, o blábláblá, uma tagarelice vazia<sup>36</sup>.

"Lalingua, a aparola, ali onde isso fala isso goza, é exatamente o que eu disse ao dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem"(LACAN (1985[1972-1973] apud MILLER, *idem*, p. 10)

A fala vazia é a fala oca, enquanto a fala plena é aquela cheia de sentido.

"quando é a verdade que fala no lapso, no ato falho, a interpretação em seu lugar próprio. Ela tem por finalidade fazer surgir um efeito de verdade que, seja qual for a maneira com que ele seja modalizado, contraria o efeito de sentido, de verdade, anterior, ou seja, aquele que resultava do que a verdade dizia na fala do analisante."(MILLER, *op. cit.* p.18)

Menos do que um novo ex-nihilo, lalingua é um "conceito" que é forjado como um corte. Uma virada que permite tratar a linguagem pelo avesso, por aquilo que a letra como estrutura se desdobra em S1 e S2 e portanto é articulada, aos modos de Leclair, mas que chega até o sonho de uma letra radicalmente singular, dje de Poordjeli.

O paradoxo que o caso Philippe nos trás como um caso declarado "típico" de um obsessivo, que no exercício da mortificação do desejo do Outro se aperfeiçoa na mestria em expressar nas palavras claras e exatas, uma fala universalizável, é onde encontramos o sonho de uma língua singular. De modo semelhante, a ideia de uma língua universal pelo principio da comunicação e da transmissão de um sentido sustentou o sonho de uma língua materna, primordial.

---

<sup>36</sup> Aqui Miller aproxima lalingua com a fala vazia, termo que Lacan usa no inicio de seu ensino para opor à fala plena, não de sentido como comunicação, mas de significância. A fala vazia é aquela é puro enunciado, sem enunciação. É em última instância uma fala com fins de comunicação. O que permite Miller aproximar a fala vazia de lalingua é que, como ele afirma em *Seis paradoxos do gozo*, para Lacan o gozo era imaginário. Essa aproximação tem seu limite onde Miller defende que lalingua não faz apelo ao Outro. Mas como ele mesmo aponta, quanto mais vazio do sentido, mais blábláblá, mais estamos diante da função fálica da fala, como definida por Jakobson.

Ao invés de partirmos da língua como código, trata-se de partir deste ponto irreduzível do gozo, da língua que se apresenta como autista, fora do laço, gozo solipsista, para problematizar um laço possível entre esse singular e o Um do universal. Não negando o aspecto que Miller destaca do monólogo, a possibilidade de pensar que se trata de um conceito incorpora a invenção de cada um como contribuição à comunidade que habita uma língua, aponta para um laço possível que não se sustenta pela suposição de um apelo.

O caminho que Lacan insiste, e que assegura que a interpretação analítica se assegura no Real, seria a da formalização, do que se dá na dimensão da escrita. Assim o caminho que se abre por lá língua se conjuga com a topologia, com a teoria dos nós e com a lógica proposicional do Não-Todo.

## 6 Tradução e nomeação

### 6.1. Transcrição em Benjamin

Haroldo de Campos, em *O afreudisiaco Lacan na galáxia de lalíngua*, se debruça sobre o estilo, modo pelo qual Lacan opera com sua lalíngua, onde afirma que seu procedimento segue o princípio do que Walter Benjamin constitui como tarefa do tradutor.

“faz advir o texto de chegada à ‘língua pura’ dissimulada no texto de partida.” (CAMPOS, 1990, p. 183).

Walter Benjamin inicia *A tarefa do tradutor* negando um dos pontos cruciais do pensamento corrente sobre a obra de arte, original, e a tradução. Para ele, a essência da obra não é a comunicação, e conseqüentemente, não o deve ser a tradução. Ela não deve visar à leitura. Como essência da operação tradutória, Benjamin não pensa ser a imitação do original, mas algo que esta operação produz de próprio e que denomina de pervivência<sup>37</sup>, por onde a “vida do original alcança seu desabrochar cada vez mais novo, tardio e abrangente.” (BENJAMIN, s.d., 13)

“pode-se provar que não seria possível tradução alguma se ela pretendesse, em sua essência última assemelhar-se ao original. Pois em sua pervivência que não mereceria tal nome se não fosse metamorfose e renovação do que vive, o original se modifica.” (*idem*, p. 5)

Operação que necessariamente produz o novo e modifica não por uma tentativa condenada ao fracasso de transmitir um sentido, mas pelo trabalho de apresentação de um modo de significação e por onde faria surgir “a semente da fabricação” do sentido. Ela “rememora as dores do parto da própria palavra” (*idem*, 16). Benjamin elege a palavra e não a sentença como unidade mínima. A palavra seria a arcada pela qual é possível se dar esta passagem, este ponto

---

<sup>37</sup>Pervivência é uma palavra tomada de empréstimo do espanhol para traduzir Fortleben, em português, sobrevivência. Aqui se busca resgatar o sentido de viver através de, sem o sentido negativo do termo em português. Trata-se de uma vivência que se produz pelo ato de tradução.

infinitamente pequeno, em que as línguas se acariciam, promovendo o que chama de libertação da linguagem pura, *die reine Sprache*. Ao fazê-lo, a tradução renova a língua, a alonga. Benjamin remete ao mito da língua pura, original, para a qual todas as línguas convergiriam. Esta convergência não é aquela da etimologia, da história linear, mas de um modo muito próprio de pensar as sucessões que são marca deste autor, e que infelizmente não cabe aqui tratar. Para o autor, em cada língua uma coisa é significada, mas a significação não é alcançada por nenhuma língua isoladamente “mas apenas pelo todo de suas intenções reciprocamente complementares, a língua pura (*die reine Sprache*)” (*idem*, 17)

Para avançarmos nesta concepção de origem, nos dirigimos a um texto anterior deste mesmo autor, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*. Nele Benjamin se debruça sobre a origem da linguagem, entendida também como essência, através do mito da criação do homem e da nomeação. Benjamin afirma através de sua leitura que o essencial da linguagem não é o da significação, mas o nome. Ele seria

“aquilo através de que nada mais se comunica e, no qual, a própria linguagem se comunica em absoluto. No nome, a essência espiritual que se comunica é a linguagem” (BENJAMIN, 1992, p. 181)

Ele aponta no Genesis a relação entre o ato de criação e a língua, onde o ato de fala de Deus cria o mundo, produzindo uma relação absoluta entre o nome e o reconhecimento.

“o nome constitui o puro médium do reconhecimento, porque no mais íntimo é idêntico à palavra criadora. Isto é, deus fez as coisas reconhecíveis pelo seu nome. O nome, porém, denomina-as segundo reconhecimento.” (*idem*, p. 181)

O nome que é ato de fala em sua função criadora suporia essa relação entre as palavras e as coisas. Porém

“na criação do homem, o ritmo da criação da natureza deu lugar a uma ordem totalmente diferente. (...) deus não criou o homem a partir da palavra, e não o denominou. Não quis subordiná-lo à linhagem mas sim libertar de si no homem a língua que lhe tinha servido como médium de criação.” (*idem* p. 181)

Se há uma função criadora na língua, ela se dá por esse gesto no qual o homem não possui um nome próprio. O homem é o único a não ter sido nomeado e o que nomeia. A essência da língua está ligada ao ato de nomeação como criação e não comunicação. Porém, o homem teria incorrido em um pecado.

“Mas deus, ao sétimo dia, já tinha reconhecido com as palavras da criação. E deus viu que isso era bom. O conhecimento, para o qual a serpente seduz, o saber, o que é bom e mau, é sem nome. É nulo no seu mais profundo sentido, e este saber é exatamente o único mal que a situação paradisíaca conhece. O saber do bem e do mal abandona o nome, é um conhecimento que forma uma imitação não criadora da palavra criadora (...) o pecado original é a hora do nascimento da palavra humana no qual o nome já não vivia incólume. (...) Este é verdadeiramente o pecado original do espírito da língua. A palavra enquanto algo de comunicante, de exterior, é como que uma parodia da palavra expressamente mediata, relativamente à palavra criadora de deus, e a decadência do bem aventurado espírito linguístico.” (*idem* p. 191)

A consequência do pecado original seria a quebra da língua pura como um pote partido, cujos cacos seriam as línguas humanas que remontariam o vaso através desta convergência, de suas afinidades que o trabalho de tradução produz.

Apesar de fazer uso do discurso místico, Benjamin se opõe a teoria lingüística mística que concebe que a palavra é a essência da coisa, “é criada a partir da palavra de Deus e conhecida no seu nome segundo a palavra humana” (*idem* p. 188) Mas se opõe também à ideia que a relação entre as palavras e as coisas seja uma convenção, uma espécie de negociação, cujo fim é a comunicação, o que chama de teoria linguística burguesa. Aqui, aos seu modo e sem estar em diálogo com a linguística estrutural, Benjamin retoma o problema em torno da afirmação de Saussure da arbitrariedade da relação do som e do sentido no signo, onde a língua é o código e, portanto, uma convenção. Porém, ao se debruçar sobre o estudo da poesia saturnina Benjamin se depara com o enigma dos anagramas. Jakobson foi considerado precursor do estudo da função poética da palavra, posto que os Escritos de Saussure permaneceram inéditos. Jakobson que, como vimos, não supunha que a língua era feita de códigos, mas de um conjunto possível de fonemas, em *Aspectos lingüísticos da tradução* afirma a intraduzibilidade da poesia dado o modo próprio pela qual este tipo de escrita produz significação, que não é indiferente ao jogo de som e sentido.

“a semelhança fonológica é sentida como parentesco semântico” (JAKOBSON, s.d. p. 72).

A arbitrariedade do signo não existiria na poesia, onde reina o jogo das palavras, a paronomasia, a ampla exploração da correlação entre som e sentido. Ao contrário, haveria uma relação de necessidade e consubstancialidade entre os

dois componentes do signo linguístico.<sup>38</sup> No entanto, Jakobson propõe outra operação, a qual prefere designar como transposição criativa, que não seria indiferente às marcas de produção de sentido, e na qual a suposta perda do valor paronomástico pelo deslocamento idiomático deveria ser restituído a partir de um questionamento crítico do tradutor.

A proposta de Benjamin vai menos pela via da restituição pela crítica do que o esforço, se submete à tarefa de inventar na outra língua esse modo de significação, e a significação fica a segundo plano. Mas o que interessa aqui é poder pensar que menos que uma espécie de lógica de negociações entre perdas e danos, esse novo produz um alongamento da língua que pode incluir a dimensão do que é letra pra Saussure e som em Jakobson, o estrangeiro. Ela será portanto sempre estranha.

“No original, conteúdo e língua formam uma unidade determinada, como a do fruto e da casca, enquanto a língua da tradução envolve seu conteúdo, como um manto real, com dobras sucessivas. Pois ela significa uma língua superior a si mesma e permanece, por isso, em relação ao próprio conteúdo, inadequada, poderosa e estranha.” (*idem* p. 20)

Traduzir consistiria em encontrar , para a língua na qual se traduz, determinada intenção a partir da qual nela é despertado o eco do original. Seu exemplo maior teria sido as traduções das tragédias de Sófocles pelo poeta alemão Hölderlin.

“aí a harmonia das línguas é tão profunda que o sentido, à maneira de uma harpa eólia, é tocado pela línguas. As traduções de Hölderlin são arquétipos de sua forma . (...) Mesmo por isso nelas mais do que noutras o risco imenso e originário de toda tradução: que os portais de uma língua tão extensa e tão dominada se fechem, aprisionando o tradutor no silêncio. As traduções de Sófocles foram as últimas obras de Hölderlin. Nelas o sentido se precipita, de abismo em abismo até o risco de se perder em profundidades verbais sem fundo. “ (BENJAMIN, 1994, p. 32)

Hölderlin foi um poeta alemão reconhecido em seu tempo e de grande influência na cultura alemã, notadamente no pensamento de Nietzsche e Heidegger. Teve sua última obra publicada em 1804, a tradução de Édipo e Antígona de Sófocles, e precedida por uma longa e difícil introdução, onde desenvolve seus preceitos sobre a tradução e o sentido da tragédia. Esta foi

---

<sup>38</sup> Esta exigência faz com que autores como Haroldo de Campos e Lacan leiam nos estudos de Saussure sobre os anagramas a negação pelo próprio autor deste princípio, posto nele ter localizado o determinismo do jogo das letras que compõe os poemas, sustentado pelo Nome Próprio.

unanimemente rejeitada, considerada obra da loucura e só no século XX foi reconhecida com uma das maiores traduções, não somente da língua alemã, mas da história ocidental.

Segundo Berman, a tradução em Hölderlin é pensada como um ato de violência, onde o grego invade o alemão, de modo a de um lado reencontrar as significações primeiras das palavras gregas e de outro chegar ao sentido original das palavras alemãs. Operação em abismo, destruidora do texto original no esforço de revelar a verdade grega, opaca aos próprios gregos, onde até os nomes próprios são traduzidos. Cavalcanti, em *Pelos caminhos do coração* afirma que nele o sentido não é gerado pelo modelo metafórico, uma palavra no lugar da outra, mas por um fenômeno da ressonância, tributário de uma concepção temporal não linear, sucessiva, mas percussiva, rítmica. Seu método era de detectar e reproduzir o Grundtom, o tom básico da obra, que representa uma organização rítmica de tons principais e secundários que devem tornar-se presentes na tradução.

Exemplo limite, que como Benjamin aponta, corre o risco de se atingir o mutismo<sup>39</sup>.

O que a tradução em Benjamin nos trás de contribuição é pensar uma outra relação entre a língua como comunicação, suposição de um laço social que se faz pela intenção de comunicar, e a busca de uma língua singular, que se apresenta no outro limite e sustenta a análise e é constituída pela letra decantada, aos modos do singular Poordjeli. O esforço de Benjamin aqui é negar a língua como intenção de dizer algo, mas cujo efeito final não é o solipcismo, o silêncio. A tradução se mantém como esforço de fazer Um, mas não pela via da comunicação nem tão pouco da saída pela via da singularidade.

---

<sup>39</sup> O silêncio do tradutor ao qual Benjamin se refere foi o destino de Hölderlin. O período da tradução de Sófocles foi marcada por grande agitação, quadro que culminou na sua internação em um sanatório. Hölderlin se entrega ao mutismo, produzindo umas poucas escritas esparsas, assinadas por nomes como Killalusimeno e Scardanelli. Nada mais publica, passando o resto de sua vida isolado em uma torre. De sua loucura temos algumas poucas notícias: um comportamento cerimonioso, sua auto nomeação como Bibliotecário de Deus e a dedicação ao piano, que toca incessantemente mesmo após ter cortado suas cordas.

## 6.2. Nome próprio em Lacan

No *Seminário IX, A identificação*, Lacan afirma que o nome é o ponto de amarra onde o sujeito se constitui, a partir do qual se pode falar sobre identificação. Das três identificações descritas por Freud em *Psicologia de grupo e análise do eu*, a que estaria ligada ao nome seria o que Lacan chama de segunda identificação e que Freud denomina de regressiva, ligada ao abandono ou perda do objeto. Na medida em que esta perda se efetiva o sujeito se identifica com um traço do objeto. Essa identificação é sempre parcial, referindo-se somente a um traço, *Einziges Zug*, mas que Lacan traduz como traço unário. Lacan o descreve como não fazendo apelo a lembrança do objeto, nem tendo como função representá-lo. Trata-se apenas de uma marca distintiva, sem significação. O traço unário, no entanto, já permite a articulação. Ele tem a propriedade de ser aquilo que vem no lastro do objeto que esvaneceu. O um a que o unário se refere não é o um da unificação, do único. Ele se refere à primeira marca, ao qual o corpo se empresta, e faz Um, apontando para o sujeito. Embora aqui Lacan não se refira a ele como sinônimo de letra, podemos ver como esses dois conceitos se aproximam e mesmo se sobrepõe. Na conferência de Genebra sobre o sintoma de 4 de outubro de 1975, Lacan afirma que é em torno do traço unário que se dá questão do escrito.

Ao resgatar o traço unário do texto freudiano, dando privilégio teórico, Lacan desloca a questão da identificação do triângulo edipiano onde o Pai entra na cena mãe-filho como função de lei. E como efeito desta função se constitui suporte das identificações que constituirão o Eu que advém.

O nome próprio é o exemplo maior do traço unário, porque se trata de um traço distintivo, de sorte que longe de se traduzir ele se transfere como tal:

"Foi por causa de Cleópatra e Ptolomeu que toda a decifração do hieróglifo egípcio começou porque em todas as línguas Cleópatra é Cleópatra e Ptolomeu é Ptolomeu." (Lacan, aula de 20/12/61).

Se o Nome Próprio é o que possibilita a decifração, ele mesmo é uma cifra, termo que se recusa à decifração, à interpretação ou à tradução. Nele Lacan afirma que sua definição só é possível na medida em que nós nos apercebemos da relação

da emissão nomeadora “como algo que, em sua natureza radical, é da ordem da letra.” (LACAN, 2003, 90). E que o advento da escrita representa

“que alguma coisa que já é escrita – se consideramos que a característica é o isolamento de um traço significante – sendo nomeada, venha poder servir de suporte deste famoso som sobre o qual Gardiner põe todo o acento, no que diz respeito aos nomes próprios.” (*idem* p. 94).

E este som, Lacan avança, é antes de tudo um traço, uma marca. Lacan assinala que na passagem de uma língua para outra, o Nome Próprio irá conservar

“sua estrutura sonora provavelmente, mas essa estrutura sonora se distingue pelo fato, justamente, de que a esta, em meio a tantas outras, nós devemos respeitar, e isso, em razão da afinidade justamente do nome próprio com a marca, com a designação direta do significante com o objeto”. (*idem*)

Miller assinala que Lacan fez em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* a relação entre o significante que falta ao Outro e o nome próprio. Ele seria o significante que se inscreve uma vez que se apague tudo o que pode dar sentido, que se apague todo o sistema do outro e todas as significação, incluindo as descrições definidas. Ele seria o efeito do trabalho de análise, o significante fora do sentido, fora do outro, o que Kripke teria nomeado designador rígido.

Lacan, durante seu Seminário XII, pedirá a Leclaire que volte a apresentar o caso do sonho do unicórnio, mas agora para tratar do problema do Nome Próprio. Como vimos, ele seria um caso paradigmático onde se apresenta que se manejarmos o material onírico e as associações livres poderíamos, pelo isolamento dos significantes, chegar a um significante que nomearia a singularidade do inconsciente do paciente, um nome, fora do sentido, mas carregado de gozo, traduzindo aquilo que era então intraduzível, o sexual.

No seu seminário anterior, o Seminário XI, Lacan faz menção ao caso de Leclaire como exemplo do que seria uma interpretação que busca reduzir o significante a seu não-senso, mas que essa operação seria o começo e não o ponto final e uma análise. Não pelo motivo que aponta Leclaire. Para Leclaire esse ponto não implica em que o trabalho está finalizado, pois ele poderia prosseguir no sentido inverso, percorrendo o caminho pelo qual as significação vem se prender na singularidade desse inconsciente e segue apontando essas diversas vias de derivação explorando por contiguidade ou homofonia: *pouvre, fort, mort, pot;*

lili, lit, etc, mas por onde não se toca o fim da análise. Já para Lacan o Poordjeli não é o ponto final. Ele, antes, representa um ponto de impasse de uma análise, a alienação. Nele o sujeito estaria alienado ao significante que nomeia seu gozo onde ele pode afirmar: eu sou isso.

Laurent em *Le nom et la répétition* afirma que a cadeia de significantes-mestres não é um novo nome para o sujeito, mesmo no caso de Philippe. O nome do sujeito sempre falta. A dificuldade que se apresenta é que se uma análise se dá por essa operação de separar o designador do gozo, o seu efeito poderia ser o do fechamento do inconsciente, término da análise, mas não necessariamente seu fim. Para tratar esse impasse, como vimos anteriormente, Lacan faz uso da topologia. A dificuldade está em cernir essa segunda operação, o fim da análise. Essa identificação do sujeito ao objeto, ao objeto que falta ao Outro, onde a identificação falta “eu sou isso!”, recai no *isso aí*, que é a própria expressão da alienação: lá onde isso estava. Identificado ao objeto, ele é um adorador de seu próprio sintoma. Esse nada mais é que o sonho da língua singular, que se recusa à perda de gozo da separação, o sonho da liberdade. Ela implica numa saída jubilatória que não passa pelo Outro, ou só passa na condição de toma-lo como morto, o que é a morte também do sujeito, fantasia do obsessivo, ou ato pelo qual, no limite, é a escolha pela morte, modo pelo quais se pode inscrever a singularidade de um nome, tal qual Sócrates, como veremos logo a seguir.

Para Laurent ou bem a cadeia Poordjeli envia ao vazio que ali se anima ou bem ele é o recobrimento do lugar do objeto *a*, o que é distinto de separar-se dele.

A via do objeto *a* é um resto que não é identificatório, posto que o objeto *a* não é especular, mas que no entanto, marca um lugar, um não-identificado. Essa via é a que levará Lacan a proposição do passe, um modo de marcar um lugar, fazer do vazio uma função.

### **6.3. O Nome próprio e o Simbólico**

Se o Nome Próprio aponta para um impasse pela via identificatória daquilo que no limite singulariza o sujeito, ela também aponta para outro impasse pela via do Universal. O Nome Próprio é um elemento eminentemente simbólico, submetido à lógica própria do reconhecimento de seus pares. Assim, Levi-Strauss, no *Pensamento selvagem*, critica as concepções de nome próprio que o separam

do nome comum pois o nome próprio faria parte do sistema de classificação do nome da espécie e não do indivíduo.

E de fato consideramos que o Nome Próprio em Lacan remete ao modo pelo qual se produz um laço com o simbólico assim como o foi o Nome-do-Pai. Porém há um deslocamento em seu ensino quando Lacan dá privilégio no Nome-do-Pai ao que é da Nomeação, reconhecendo uma certa inércia nessa função e que faz com o que o Nome Próprio resista á fórmula “meaning is use”. É a partir desse entrecruzamento da singularização e o universal que Lacan dará sua versão do Mito adâmico.

#### 6.4.

#### O mito de Adão e Eva

Lacan abre o Seminário XXIII em torno do problema da nomeação fazendo sua leitura do mito adâmico. Nele temos um Deus bufão que zomba de Adão ao dar-lhe a tarefa de nomear. Assim no mesmo lugar onde Lacan afirma a nomeação como ato de palavra, o aponta como sendo vedado ao homem. O ato de nomeação, o batismo, como criação, ex-nihilo, só pode ser pensada como tarefa de Deus ou, como veremos, por intermédio de um laço mentiroso. Ao homem só cabe a invenção, o fazer-com a língua. O ato de nomeação do mito adâmico tampouco é do singular, aos moldes como Deus faz ao se dirigir ao homem quando, por exemplo, renomeia Abrão de Abraão, nomeando seu ser e dando um lugar singular. O ato de nomeação aqui é ato de classificação, nomeação da espécie e, portanto, ato de dar contorno ao universal. Se Adão nomeia é, no entanto, Eva que faz uso primeiro da linguagem para falar à serpente. Fala, portanto, que se dirige à falha na criação.

“A Criação dita divide se reduplica, portanto, pelo falatório do que já chamei de falasser, pelo qual Evita faz da serpente o que vocês me permitem chamar de tranca-bunda [serre-fesse], posteriormente designado como falha, ou melhor, falo – posto que de fato é necessário que para dar o passo-em-falso , o necessário-passo, o necessário-não”. (idem, 14)

Lacan aqui faz uso do termo *faux-pas* que por homofonia ressoa como falso passo, necessário-passo e necessário-não. Por ele se fundaria o sinthoma e onde se instala a repetição, “a necessidade de não cessar de falhar”. Faux-pass condensa a dimensão da necessidade, o que em Lacan remete ao real, ao que não cessa de se escrever.

Eva aqui é viva, a mãe dos viventes e a única que não vem em adequação do nome à coisa, mas da repetição que se segue, da errância e da repetição no erro. Eva é a única mulher que o mito a faz singular, ex-tima a Adão.

A nomeação nesse seminário se dá pelo gesto mesmo de Lacan nomear Joyce de O Sinthoma, Sinthome, dando-lhe um epíteto, um nome suplementar. O Sinthome é a grafia antiga em francês do termo sintoma, portanto aponta para uma diferença que se dá na escrita. Ele justifica o seu uso

“Essa maneira marca uma data, aquela da injeção do grego no que eu chamo de minha lalíngua, a saber, o francês.”(LACAN, 2005 [1975-1976] p. 12)

O que pretendemos explorar aqui é a possibilidade de se marcar a introdução de um elemento novo que passa a fazer parte de uma lalíngua que é compartilhada, o compromisso que o sinthoma tem com uma relação com o universal, com a língua.

Para Laurent a helenização a que Lacan se refere é a injeção da lógica silogística grega, portanto, um modo de pensar a nomeação pela inclusão no Universal, mas fazendo apelo não a Deus ou a adequação ao referente, mas pela via da formalização.

Temos então o famoso silogismo aristotélico pelo qual o particular é deduzido a partir de um universal

Todos os homens são mortais.

Sócrates é um homem.

Logo Sócrates é mortal.

Segundo a tradição aristotélica, Sócrates é nomeado na condição de caso particular, onde ele é incluído pela função predicativa. Aqui Lacan faz uma interpretação do silogismo pela via do sintoma. Se Aristóteles pretendia chegar ao particular, e não ao singular, que escapa à lógica silogística, ele o faz por meio do nome próprio de Sócrates. Mas Sócrates não é um homem particular. Ele não pode o ser, pois seu nome próprio é a marca de que ele é imortal. Sócrates marcou com o seu nome um lugar de exceção ao aceitar morrer para que a cidade vivesse, e assim se imortalizou. Desse modo, ele não foi absorvido pelo Universal com sua morte. Ao contrário, com seu gesto, ele se imortalizou. Foi ao se fazer exceção que ele fez o Universal, o *Todos os homens*, consistir.

Assim Sócrates é lembrado por ter sido condenado, por ser um ponto à parte. Ele morre para achar sua atopia, seu “sem lugar” onde ele é morto como singular. A relação que Sócrates mantém com *Todos os homens* é de fazendo obstáculo. É ele que falta à sociedade de todos os homens livres. A lógica, do “todo... mas não isso”. Ele indica o lugar do significante que falta ao Outro, que faz furo no saber. Se o singular é não inscritível, o Nome Próprio de Sócrates no silogismo seria o retorno do recalcado que opera na história da lógica, onde é precisamente o Nome Próprio de Sócrates, do que pagou com a vida pela singularidade, que se usa para inscrever o particular, isso é, por um laço mentiroso, por um impasse de formalização.

Mas como isso aparece em Joyce? O formalismo de Joyce não se dá pela via da lógica proposicional, mas pela via de um artesanato da letra que joga com o que Lacan chamou de pronúncia. Adam era Madam, (LACAN, 2007, p. 13), pela via do *joke*. Lacan aqui se refere às intraduzíveis sentenças palíndromas, sentenças que são idênticas se lidas ao avesso, modo pelo qual um dos personagens de Ulisses se nomeia: Madam, I’m Adam. Able was I ere I saw Elba”. Joyce produz uma nomeação pela justaposição de duas frases palíndromas. Joyce aponta é o jogo da letra, gozo, joke, que enlaça madam e adam. É aqui a letra a fiadora dessa estabilidade.

Lacan afirma que a escrita de Joyce funcionaria como fiadora do falo (LACAN, 2007, p. 16). O que devemos supor que ela estabiliza de alguma forma o som e o sentido, sem que ela seja fuga de sentido. O falo, como sustentamos ao longo deste texto, é o fiador da verdade, que legitima o nome, a boa tradução e que sustenta a hipótese do inconsciente. Mas o que temos aqui é uma escrita que abole a multiplicidade das línguas, escrita translingual que funciona como fiadora do falo. Não podemos aqui falar de verdade, ou supor uma intenção do autor, um sentido escondido, mas o que Lacan cunha no Seminário XXIV, a variedade na verdade. Entre a perplexidade e o chiste, que aponta para uma verdade, está o joke de Joyce, que localiza um gozo sem lhe dar um sentido.

Mas e quanto ao ato mesmo de nomeação de Lacan, de dar um epíteto<sup>40</sup> a Joyce? Para Laurent, se Joyce é o Sinthoma, não é porque Lacan supõe que Joyce

---

<sup>40</sup> Queremos marcar aqui o modo pelo qual Lacan nomeia Joyce em sua conferência intitulada Joyce, o sintoma. No epíteto se acrescenta um substantivo ou uma adjetivo, portanto, um nome

se encontrou com seu *sinthoma* e fez as pazes com ele. O *sinthoma* de Joyce seria o esforço nunca alcançado de fazer equivocar todas as línguas, todos os nomes possíveis que marcaram seu encontro com todas as nomeações validadas dos encontros contingentes com o gozo. Uma espécie de modo de desbabelizar Babel, pela via do gozo.

“O relato de uma análise são todas as tentativas sempre vãs de querer colocar em seu lugar essas palavras que não são mais que retalhos, migalhas que dão conta de um encontro sempre falido.” (*idem*, 3)

Bronsky afirma que em uma discussão sobre uma Clínica da Nomeação se considerou duas vias. A do nome do pai, onde esse vinha através do falo responder ao inominável do desejo da mãe e onde a nomeação é faz a função do falo. A clínica do falo seria ter um nome, ter um falo. E haveria outra variante que seria aquela que vem dar um nome ao que eu sou para o Outro, uma nomeação não atributiva, mas predicativa. Essa seria uma via que Laurent nos indica. De percorrer as séries pelas quais eu me ligo ao Outro. Por essa via não se pretende supor que seja possível se identificar com o Outro do Amor. Aqui também o encontro é com a falha. O que essa via garante é o encontro marcado com o mesmo resto.

### **6.5. Joyce e o nome**

No *Seminário XXII, R.S.I.*, cujo título se refere à sua topologia tripartite, real, simbólico, imaginário, O Pai como função nomeadora seria, nesta topologia, o quarto elemento necessário para enodar os registros do simbólico, real e imaginário. E onde o sentido, termo que até agora utilizamos unicamente como sinônimo de significação em oposição à letra, que se daria entre o Simbólico e o Imaginário, passa a ser usado também como algo que se dá entre o Simbólico e o Real. O que estaria então em jogo, o que seria “próprio” do sentido, não seria a articulação significante, que produz como efeito o significado, mas a articulação do significante com o gozo, o que tratamos até aqui como letra. Esta dimensão de gozo da nomeação é algo que no Nome-do-Pai é resto, tal como a carta/letter que vai para a lixeira/litter, dimensão de gozo que por exemplo Joyce recupera pelo

---

comum, que passa a predicar o sujeito, podendo vir a substituir o seu nome próprio. Lacan o faz por meio de uma pontuação, da vírgula, onde algo “cessa, vírgula, de não se escrever”.

artesanato da letra. No Seminário XXIII, Lacan considera que para Joyce o *sinthoma* faria a mesma função de quarto nó, estando ligada estritamente à função de nomeação.

“O pai é esse quarto elemento (...) este quarto elemento sem o qual nada é possível no nó do simbólico, do imaginário e do real. Mas há um outro modo de chamá-lo. É nisso que o que diz respeito ao Nome-do-Pai, no guia em que Joyce testemunha isso, eu o revisto hoje com o que é conveniente chamar de *sinthoma*.” (163).

Segundo Mandil (2003), Lacan, em sua conferência *Joyce, o Sintoma*, contemporânea a este seminário, sustenta a hipótese de que o sintoma pode ganhar estatuto de Nome Próprio e, com isso, ocupar o lugar do Nome-do-Pai como mais um de seus nomes. O Nome Próprio, tal qual o Nome-do-Pai, poderia vir a cumprir a função de ponto de basta, de lastro, evitando que se produza a pura fuga de sentido, por uma via que não é da significação.

Nesta mesma conferência, Lacan afirma que “o pai como nome e como aquele que nomeia, não é o mesmo.” (LACAN, 2007 p. 163). O Pai como nome, toma o nome na sua dimensão eminentemente simbólica e portanto como promessa de significação, como ato, como aquele que nomeia, e que Lacan encontra em Joyce, é aquele que o faz sem que com isso se tenha efeito de significação, própria à lógica do Nome-do-Pai, do significante em cadeia. No lugar do Nome-do-Pai ordenando a cadeia, temos a topologia dos nós, onde há uma variedade de amarrações possíveis, e por onde não há mais a primazia do Simbólico. No lugar da significação, há os usos da letra, seus modos de gozo, que pluralizara os modos de nomeação e onde o nome deixa de ser atributo do Outro, tomado como consistente, prévio, lugar da cadeia significante.

A solução de Joyce pela via do nome, teria sido rechaçar todo nome que vem do outro para render honras ao próprio nome. O que Joyce fez foi um paradoxo, tampar com um furo. Ele teria feito furos na língua inglesa o suficiente para incluir nela todas as outras línguas.

Nele encontramos este jogo com as línguas, onde há um inexcedível nas formas de leitura. “o escrito a não-a-ler é Joyce que o introduz, eu faria melhor em dizer: o intraduz, pois a fazer da palavra treta para além das línguas, ele só se traduz a penas, por ser por toda parte igualmente pouco a ler” (LACAN, 2003 p. 504) O que talvez esteja em questão seja uma escrita que Lacan define como

engavetamento de significante que, antes de produzir significados, produz o lapso, e por meio dele, a multiplicidade de leituras, a má-leitura.

Mas o que sustenta Lacan na escrita como uma psicose não desencadeada é uma espécie singular de laço com o Outro. Escrita pela qual Joyce se faz nome, se liga ao Outro, lhe impingindo um trabalho infinito de decifração, pela exigência da constituição de “leitor ideal, com uma insônia ideal”, atento às letras e suas pronúncias. Esta exigência produz como efeito a proliferação de leituras em torno de seu nome. Da obra de Joyce, a de maior interesse é sua última, *Finnegans Wake*. Nela, Joyce promove a desconstrução da língua inglesa, multiplicando e pulverizando o sentido das palavras até o seu esvaecimento. Segundo Lacan, seu método é de destruição do sentido corrente das palavras pela saturação de significados, multiplicando seus efeitos de sentido, até levar seu desaparecimento, por um método que ao invés de produzir o encadeamento significante, se dá pelo que denomina engavetamento de significantes no significado. A respeito desta destruição da língua inglesa, Lacan nos diz que ela "acaba por impor à própria linguagem um tipo de quebra, de decomposição, que faz com que não haja mais identidade fonatória" (LACAN, 1975-76 p. 93).

É por levar este método ao limite que Joyce não respeita as barreiras da língua, e injeta outras línguas nas palavras inglesas, às vezes várias línguas na mesma palavra, produzindo uma escrita translingual. Onde apoiado na homofonia, uma escrita que preserva a ortografia em inglês, só ganha sentido quando falada em alemão ou francês, onde em um único corpo faz surgir várias línguas. Dentro dos vários exemplos, destaca-se o que representa uma reescrita do mito babilônico. No momento em que Yahweh interrompe a construção da Torre de Babel e condena a humanidade à multiplicidade das línguas, Joyce escreve *And he war*. Nele segundo o comentário de Derrida, se conjuga a evocação do Nome de Deus, onde se lê *war*, como o verbo Ser em alemão, referência ao encontro de Deus e Moisés, onde o primeiro teria se nomeado como *ehié asher ehié*, eu sou o que sou, e uma declaração de guerra, *war*, guerra em inglês. Operações como esta, sobre a letra e a língua, fizeram com que Lacan, seguindo Sollers, afirmasse que depois de Joyce a língua inglesa não existe mais.

## 6.6. L'une-bevúe

Pretendemos a seguir pelo Seminário XXIV que sucede o seminário dedicado a Joyce e a um texto contemporâneo, intitulado *A terceira*. Esse último foi produzido para ser pronunciado no 7º Congresso da École Freudienne de Paris, em 1974, e que faz referência à primeira vez que Lacan discursara em Roma em 1953, publicado sob o título de *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, mas que ficou conhecido como Discurso de Roma. Na primeira ocasião, Lacan pronuncia de forma forte o seu retorno a Freud, e desenvolve demoradamente sobre o seu axioma “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”. Lacan inicia destacando a relação entre o leitura, a escrita e a fala. No primeiro Lacan introduz a fala como dialogia na linguagem tal qual a supõe o estruturalismo, através da qual busca apontar aquilo que visa o psicanalista, não é o resgate de um significado oculto, mas “a passagem para a fala (LACAN, 2003 [1953], p. 146) e o faz introduzindo na sua apresentação a sua falância em um texto que supunha ter sido lido por todos. Aqui Lacan lê um texto não lido, ou melhor, dá a ouvir um escrito.

“Essa terceira, estou lendo, ao passo que talvez vocês possam lembrar que a primeira que aqui retorna tinha pensado dever pôr nela minha falância, já que a imprimiram depois, sob o pretexto de que vocês todos tinham o texto em mãos. Se hoje só faço ourdrome, espero que isso não crie obstáculo demais para entenderem o que leio. Se ela é demais, me desculpo. A primeira, então, a que retorna para que não cesse de se escrever, necessária, a primeira, "Função e campo...", disse nela o que precisava dizer. A interpretação, emiti, não é interpretação de sentido, mas jogo com o equívoco. Eis por que dei destaque ao significante na língua. (...) a língua é o que permite que o voeu [voto] (anseio), considera-se que não é por acaso que esse seja também o veut [quer] de querer, 3ª pessoa do indicativo, que o non [não] da negação e o nom [nome] nomeante também não seja por acaso; que d'eux [deles] "d" antes de "eux", que designa aqueles dos quais se fala, seja feito do mesmo modo que o número deux [dois] não é puro acaso, nem muito menos arbitrário, como diz Saussure. O que é preciso conceber aí é o depósito, o aluvião, a petrificação que se marca a partir do manejo por um grupo de sua experiência inconsciente.” (LACAN, 31/10/1974)

E o que deve ser escutado neste retorno, neste disco que (diz-que) retorna? O que Lacan produz de uma certa entonação, uma certa torção da voz, da sua língua, fazendo ouvir no que era Discurso de Roma, Discours de Rome, disque-ourdrome. Este deslocamento no sentido, Lacan o faz pelo que denomina de injeção na língua de uma onomatopéia. Seguindo o sentido dicionarizado pelo nosso Houaiss, onomatopéia é “formação de uma palavra a partir da reprodução

aproximada, com os recursos de que a língua dispõe, de um som natural a ela associado; são considerados signos motivados no sentido de não arbitrários”. Etimologicamente significa o ato de fazer palavras, *onoma*, nome, palavra e *Poiein*, fazer. No que ela nos apresenta como relação necessária entre som e sentido, que não passa pela significação e traz a idéia de ser de entendimento universal.

Assim através da injeção na língua, na sua *lalangue* do que se apresenta como um fragmento de som capaz de trazer a coisa. Mas mesmo a onomatopéia está limitada pela língua, ela não é fora da língua. Ela é o registro em uma língua do que supõe ser um som.

O que Lacan chama de calibragem é a fonética de Jakobson, que a diferença de Saussure não supõe como unidade mínima o signo, mas o fonema. Com isso o que define uma língua não é o conjunto do código, mas o conjunto dos fonemas, de sons articulados e que se constituem por pares de oposição, restringindo o que pode ser ouvido/pronunciado de uma língua a outra.

Mas o que Lacan apresenta com esse ourdroma, segundo Lacan, é de pôr a voz sob a rubrica dos quatro objetos ditos por mim "a", isto é, de (re)esvaziá-la” da substância que poderia haver no ruído que ela faz, ou seja, recolocá-la por conta da operação significativa, aquela que especifiquei dos efeitos ditos de metonímia. De modo que a partir daí a voz - se assim posso dizer - a voz está livre, livre para ser outra coisa que substância."

Assim, o cogito de Descartes, o “penso logo sou” pode ser ouvido como “penso lo gossou”, “penso logo eu gozo”.

E que a própria formula dialógica que no início do seu ensino, onde a fórmula pela qual o que se recebe do Outro é a mensagem sob sua forma invertida, a fórmula da intersubjetividade, ela vem de uma brincadeira do que se pode ouvir: *me-és-tu-me*; *mas-tu-me*; isso dá para se embrulhar: *me amas-tu hum?*

E o que se faz ouvir nesta onomatopéia é o ronrom, o gozo do gato “ronrom que admitiriam outras *lalínguas*”, pois o que se faz ouvir também é na *lalangue* alemã, a de Freud, *Urträum*, algo como sonho originário. Sob clara influencia joyceana, que fora objeto de seu ensino no ano anterior, Lacan produz uma manobra translingual muito semelhante àquelas que podemos encontrar em *Finnegans Wake*, onde algo escrito em inglês só ganha sentido em outra língua. Assim podemos dizer de Lacan, que no ano anterior a partir de um comentário de

Sollers a Joyce, afirma que nele l'e-l-a-n-g-u-e-s, l'élangues, a língua tem elã, goza. E mais, acrescenta Lacan, ela s'élongent, elas se alongam. Por esta manobra Lacan nos permite mais do que ouvir outros sentidos, ter a experiência de como se dá na língua o depósito de uma marca, que não é o código, nem o fonema, mas remete ao sinete, insígnia, a marca indelével de um gozo.

Ela tem portanto parentesco com o sintoma do caso apresentado por Freud em *O Fetichismo*. Nele, Freud relata o caso de um paciente que nos primeiros anos de vida morara na Inglaterra, e cuja satisfação sexual exigia um certo brilho no nariz {Glanz auf des Nase}, traço sintomático que Freud interpreta como sendo efeito de um deslocamento da expressão inglesa, a glance at the nose, e não o shine on the nose, como seria a tradução correta na língua “esquecida”. A marca de um certo gozo, que remetia à sua governanta inglesa, fica marcada, resiste ao sentido.

Mas e nesse ponto onde se chega nesse intraduzível, se dá a interpretação?

Se o sintoma aparece em Freud de início como se oferecendo à interpretação até chegar a um ponto de opacidade que trará a marca da pulsão de morte, a pulsão silenciosa, aqui o sintoma é pensado naquilo que não é a ser interpretável. Outra forma de falarmos é se em Freud no início o sonho era o campo da oferta à interpretação a qual se opunha o despertar. É entre o dormir e o despertar que Lacan joga para falar do inconsciente como ele o traduz de Freud em seu Seminário XXIV *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre*, do Unbewusste de Freud para o seu une-bévue. De um lado o que se oferece à interpretação, sentido que adormece, e de outro o que é da ordem do despertar (Wake), do que não adormece, é insônia, o que em Freud é encontro com o traumático, com o Real e que faz despertar. Portanto um despertar que é equivoco à noção do despertar da consciência, do esclarecimento.

Em sua tradução do Unbewusste, Lacan preserva a matéria fônica, produzindo não um sentido novo, do que poderia ser traduzido em português como, um-tropeço, um-deslize, um-engano, mas produzindo pelo ato, um engano.

“Nada é mais de difícil de ser apreendido que este traço do um-equivoco, com o qual traduzo o Unbewusste, que quer dizer em alemão, inconsciente. Porém traduzido por um-equivoco, quer dizer outra coisa - um obstáculo, um tropeço, um deslizamento de palavra à palavra. É bem disso que se trata. Quando nos enganamos de chave para abrir uma porta que precisamente esta chave não abre, Freud se precipita em dizer que pensamos que ela abria essa porta, mas nos

enganamos. Equívoco é bem o único sentido que nos resta para esta consciência. A consciência não tem outro suporte a não ser o de permitir um equívoco.” (LACAN, 10/05/1977)

Neste mesmo Seminário, Lacan alerta que quanto à verdade ela pode despertar ou adormecer, o que depende é o tom. A poesia lida, como sentido, faz dormir. E o que desperta? “o real em seu aspecto de impossível” (LACAN, 15/03/1977). E o que faz adormecer? A proliferação de sentidos em oposição ao que é em Joyce proliferação de equívocos. A proliferação de sentidos é a das leituras infinitas que a máquina do inconsciente freudiano que se sustenta na suposição de um saber pode produzir análise infinita. Onde a única ancora possível talvez fosse esta concentração de gozo que é o equívoco.

“Mas, na verdade, a doença mental que é o inconsciente não se desperta. O que Freud enunciou, o que quero dizer, é - não há, em caso algum, despertar. (...) Só é certo que haja despertar quando o que se apresenta e representa não tem nenhuma espécie de sentido.”(LACAN, 17/05/1977).

Será que podemos pensar como aquilo que serve de ancora se apoia naquilo que é a amarração entre som e sentido que encontramos na poesia, na suposição da não arbitrariedade do signo, na não convenção do nome, no que poderíamos chamar de determinismo material.

“O que se diz a partir do inconsciente participa do equívoco, que é o princípio do chiste - equivalência do som e do sentido. Eis aí em nome do que acreditei poder avançar, que o inconsciente estava estruturado como uma linguagem.”(LACAN, 11/01/1977)

Assim Lacan aponta que algo se dá entre o som e o sentido, entre o ouvido e a escrita, entre a escrita e o que se lê. Algo que se ouve de um sentido, o gozo possível, algo que se dá no tom, aquele que desperta, ourdrome, o equívoco. Quanto ao analista, este Lacan afirma que este deve buscar fazer ressoar outra coisa que o sentido, algo que se dá pela introdução da dimensão da voz como objeto *a*. Algo que Lacan encontra também na escrita poética chinesa, que inclui um cantarolar, por onde, através de um contraponto tônico “uma modulação que faz que se cantarole isso - porque da tonalidade à modulação, há um deslizamento.” (LACAN, 15/03/1977) Deslizamento que produz a queda no sujeito, na medida em que se dá pela entrada em cena do objeto *a*.

A tradução de Lacan aqui é uma manobra de escrita. Iniciando seus seminário, que dá o título de *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*,

perguntando se os presentes saberiam lê-lo, introduzindo desta forma no que o inconsciente constitui-se como dimensão do fracasso, daquilo que no sujeito é perda, que em ato, é falho. Escrita de um equívoco, que resiste ao sentido, ela pode ser lida como

1) L'insucès de l'unbewusst/l'une-bévue c'est l'amour, o insucesso do inconsciente/um tropeço é o amor.

2) L'insu-que-sait de l'une-bévue, c'est l'amour: "o não-sabido-que-sabe de um-equívoco, é o amor"

3) s'aile à mourre, pode ser ouvido como c'est l'amour, ao mesmo tempo que evoca mourre, uma espécie de jogo em que entram os dedos da mão e lances vocálicos.

E é em torno de uma carta de amor e o jogo de par ou ímpar que se escreve o conto de Poe, *The purloined letter*, Lacan retoma aqui. Lacan já havia anteriormente feito longo uso deste conto, notadamente em O seminário sobre "A carta roubada" e Lituraterra. O que interessa para Lacan nesta lettre, carta/letra, é os efeitos que esta carta tem ao circular, ao passar de mão em mão, efeitos como já apontara de feminilização. Efeitos que não se sustentam em um saber o que está escrito. Assim Lacan propõe outra tradução para o francês do seu título para *La lettre en souffrance*, no lugar da tradução de Baudelaire, para *La lettre volée*, destacando a carta como desviada, como tendo seu percurso alongado. Alongamento que Lacan produz com o ourdrome. E que localiza em Joyce, quando no seu Seminário Sinthoma, afirma que nele lalangue s'élangues, mas também que se s'élongent, se alongam. Alongamento, que no seminário L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre, será atribuído à tradução, à metalíngua.

E quanto ao une-bévue como tradução de Unbewusste, Lacan afirma,

"Um-equívoco (l'une-bévue) é a tradução tão boa do inconsciente como qualquer outra, que o inconsciente em particular, que em francês, e em alemão também, equivoca com a inconsciência. O inconsciente não tem nada a ver com a consciência, desde então porque não traduzir tranquilamente por um-equívoco?" (LACAN, 16/11/1976)

O que podemos pensar é que pelo Une-bévue, isto que as vezes aparece como podendo fazer advir um saber é não é mais possível na tradução de Lacan. Trata-se de colocar em questão o que aqui Lacan chamou de anti-saber, um saber que não pode ser sabido pelo sujeito.

“O um-equívoco é alguma coisa que substitui o que se funda como saber que se sabe, o princípio do saber que se sabe sem sabê-lo, o “lo” é um pronome que, no caso, incide sobre o próprio saber, não enquanto saber mas enquanto fato de saber. É bem nisso que o inconsciente se presta ao que acreditei dever suspender sob o título de “um-equívoco”. “ (LACAN, 21/12/1976)

Ao manter a materialidade fônica do termo freudiano, Lacan nos dá a experiência daquilo que pode dar consistência, amarrar, que não o sentido.

“Tudo o que sustenta a diferença entre o mesmo e o outro, é que o mesmo seja o mesmo materialmente. A noção de matéria é fundamental naquilo que ela funda o mesmo. Tudo o que não está fundado na matéria é uma escroqueria. Material-não-mmente. O material se nos apresenta como corpo-sistente, quero dizer sob a subsistência do corpo, isto é, do que é consistente, o que sustenta o conjunto de um modo tal que se pode chamar de idiota, dito de outra maneira, uma unidade.” (LACAN, 14/12/1976).

Esta tradução, esta metalíngua seria da cepa de um ready-made, algo que se cria pelo ato, estatuto que Lacan gostaria de encontrar nas interpretações.

“a interpretação deve sempre ser - como se diz, graças a Deus, aqui e ontem ainda, a saber Tostain - o ready-made, Marcel Duchamp, que ao menos vocês ouçam disso alguma coisa, o essencial que há no jogo de palavras, é isso que nossa interpretação deve visar para não ser aquela que alimenta o sintoma de sentido.”(LACAN, 31/10/1974)

Interpretação como ato, capaz de deter a proliferação dos sentidos.

“é a função que só se verifica numa tal decifração que, necessariamente, é à cifra que retornamos, é que é esse o único exorcismo do qual é capaz a psicanálise, é que a decifração se resume ao que faz a cifra, ao que faz com que o sintoma seja algo que antes de tudo não cessa de se escrever do real, e que ir domá-lo até o ponto em que a linguagem possa fazer dele equívoco, eis aí o meio pelo qual é ganho o terreno que separa o sintoma do que vou lhes mostrar nos meus desenhinhos, sem que o sintoma se reduza ao gozo fálico.” (LACAN, 31/10/1974)

O esforço de Lacan neste seminário parece se dirigir para um fim possível de análise. É esta novidade que Lacan introduz no inconsciente com seu une-bévue?

“Este ano, digamos que com este que o não-sabido-que-sabe do um-equívoco, tentei introduzi algo que vai além do inconsciente. Que relação há entre isto, que é preciso admitir, que temos um interior, que se chama como se pode, psiquismo, por exemplo - a gente vê o próprio Freud escrever endopsiquismo, e isso não é óbvio, que a psique seja endo e que seja preciso endossar ente endo! - que relação há entre este interior e o que correntemente chamamos de identificação? Aí está o que coloco como meu título deste ano.”(LACAN, 16/11/1976)

Mas o que seria este além? O que podemos afirmar que é tudo que não sentido a mais. Trata-se de um significante novo? Tão pouco. Para Lacan um significante novo seria aquele destituído, como Real, de sentido.

### **6.7. Nomear-se**

Lacan no Seminário XXII, teria dito que é necessário distinguir os nomes que vem do Outro e os nomes que o sujeito mesmo se dá. No passe está incluída a questão do nomear-se. Nele é suposto que o nome vem do Outro, mas é o sujeito que se faz pai do nome, ou que faz de seu uso uma invenção.

O problema da nomeação impossível toca o problema da transmissão da psicanálise e da formação do analista. Como se nomeia um analista? Como seria possível se nomear uma analista que não seja como ato de reconhecimento?

O modo pelo qual o freudismo e a IPA instituiu a formação e a nomeação do analista foi por meio da análise didática, onde cabia ao analista nomear o ponto pelo qual o analisante podia ascender à condição de analista. Lacan em *Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956* definiu esse modo de nomeação como marcado pelo silêncio, entendido como aquilo que se opõe a fala, que não a promove.

Num texto marcado por uma ironia mordaz Lacan descreve a hierarquia da IPA, onde nos dois graus mais baixos teríamos os sapatinho apertados e as suficiências. As Suficiências seriam aqueles que obtiveram o grau de analista, mas não são didatas, nada tem a transmitir. Num jogo de ironia com o discurso winnicottiano do analista suficientemente bom, Lacan destaca que o que faz o analista alçar esta categoria não é uma espécie de logica do acúmulo. Não se é mais ou menos suficiente. Se é suficiente.

Trata-se portanto de uma categoria do ser. Os sapatinhos apertados constituem uma figura ridícula de vaudeville, que está fora do grau de suficiência. Por não se tratar de falta de acúmulo de saber, entre eles existe um hiato que nenhuma transição é capaz de preencher. Entre eles impera assim um silêncio, um silêncio onde nada se transmite. Quanto à palavra, ela só transita nas categorias superiores: a dos Bem-Necessários e às Beatitudes, os analistas didatas, que atingiram o Nirvana da hierarquia. Mas esta palavra, serve ao discurso imotivado e ao discurso inconsistentes, das superficialidades. Por traz das identificações

imaginárias com o analista, do saber expresso neste discursos, o que há é um vazio não operacional, que não promove a fala.

A este vazio das Beatitudes, Lacan denomina de néant. Ele é o nada como qualidade Ser, ou melhor, do Não-Ser. Esse vazio do analista didata Lacan denominou de néant, o oco. Um vazio que é inflado imaginariamente pela suposição do ser analista, do ser suficiente. Ao vazio como oco, Lacan na *Proposição de 9 de outubro de 1967* ira opor zero como marca do vazio. Ele é uma cifra, um símbolo numeral, cujo fim é ocupar, na numeração escrita, as ordens de unidades ausentes. Ele é assim um vazio operacional. Apesar do saber ser vedado ao sujeito, o não saber é ordenável, ele é localizável a partir das coordenadas do saber. O zero, por exemplo, é um vazio localizável pelo cálculo posicional, como vazio nos números naturais, propiciando o cálculo aritmético. É uma marca de um vazio que já estava lá, mas que só produz uma novidade, possibilita o cálculo, ao ser escrita.

Neste ponto Lacan evoca a figura de Cantor, cujo desejo deu consistência aos números transfinitos. A este desejo, que é vazio, mas não é oco, nem hiância, e onde Lacan vê as indicações do desejo do analista. Tornando cifra como  $x$ , propõe um cálculo do fim de uma análise. Podemos entender por esta passagem que o que possibilita que o desejo do analista, opere em uma análise, possibilitando seu desfecho, é que ele funcione como uma cifra,  $x$ .

No início de uma análise temos o analisante dirigindo ao Sujeito Suposto Saber seu enigma sobre o desejo do Outro, enigma que demanda uma resposta, que supõe uma resposta. Esta demanda é feita ao analista por via da transferência, que inclui o analista neste enigma sobre o desejo do Outro. É esta inclusão do analista, que Freud denominou de inclusão do analista nas séries psíquicas, que dá as condições para que se opere uma análise. Porém, isto é necessário, mas não suficiente. O desejo do analista precisa funcionar como um operador que torne este enigma em  $x$ . Como se dá esta passagem? O que Lacan adianta é que o que está em questão neste  $x$  é a fórmula da castração, que possibilita localizar aonde não tem como Ser. Neste ponto não se supõe mais que o Pai sabe o desejo da mãe. Não se Supõe mais Saber ao Pai. E se Lacan não nos dá a chave do enigma, na *Proposição*, ela parece ter parentesco com a solução de Cantor, que ao tornar numeral os infinitos, pode pensar um infinito não como potencial, promessa de solução no futuro, mas como infinito atual, possibilitando, de um lado, “isso me

satisfaz”, de outro, que eu possa operar, me tornando analista, a minha castração.

## 6.8. O dispositivo do Passe

Em *Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola* Lacan vai propor o dispositivo do passe. Assim se romperia o silêncio onde se ratifica a prática analítica sem se dizer nada sobre a passagem para essa posição. Ele seria da ordem da escrita pois esse testemunho teria que ter a função do zero, ser da ordem da formalização, tendo compromisso com a transmissão. Mas seria de um escrito que testemunha a impossibilidade de escrever a relação sexual. Como testemunho do dispositivo analítico, ela daria provas que nesse lugar ela rateia, e só dá testemunhos pela emergência do inconsciente, no tropeço.

Essa nomeação implicada no passe, esse nomear-se que faz concessão ao Outro, submetendo-se ao dispositivo, ele é Universal, mas também singular. Ele implica numa nomeação do gozo. Mas essa nomeação tem que ser pensada incluindo o impasse do impossível de nomear. Miller sugeriu o termo de insígnia no lugar de nome. A insígnia não seria propriamente um nome, e antes marca a impossibilidade de que haja um nome que possa ser essa referência radical e que possa efetivamente nomear. Ela implica no engodo que se produz como efeito do “não há relação sexual”. Esse engodo seria tal qual a resposta que retorno à pergunta sobre o ser, que não é nos moldes do tu és isso, e por onde eu posso me nomear: eu sou isso. Ele seria nos moldes do tu és minha mulher, que faz um laço, na mentira. É mentiroso pois produz a ilusão que uma mulher se relaciona com um marido.<sup>41</sup> Esse laço na mentira denominou de *hystoire*, *histeria*, termo que condensa *historia* e *histeria*.

A experiência do passe é então concebida como verificação da historisterização pela qual se constituem os laços com o Outro. Em seu curso *O lugar e o laço*, J.-A. Miller, ao abordar este momento do passe, indica que a historisterização tem uma pitada tanto de cinismo, separando-se do Outro, como de histeria, endereçando-se a ele.

Para Miller não há uma oposição entre o nomear-se e o historisterizar-se. O passe se dá ao risco de testemunhar ao melhor modo a verdade mentirosa. Como a histórica, trata-se de dirigir-se ao Outro.

A historisterização representa obter a satisfação dos colegas. O impasse é que há uma satisfação que se obtém pela identificação, pela via de uma língua comum, o jargão, que produz um sentido partilhado, e que podemos opor à lalíngua. Ele propõe que a satisfação venha do ressoar um buraco, uma vez que o que se transmite são sempre "modalidades da perda", onde a satisfação se produz ali onde a mensagem, insuficiente, chega no fracasso do dizer.

## 7

### Por uma possível conclusão

De tantos impossíveis demarcados no caminho dessa tese, ficamos com a indicação de Lacan em *A terceira*: é preciso que a psicanálise fracasse!

O que constitui a psicanálise e o que trás de novidade o inconsciente freudiano é a afirmação radical desse impossível de nomear, de identificar, de se eliminar o mal-estar. De início ao fim, o Real é o que insiste e volta no mesmo lugar.

Mas o que a psicanálise afirmaria também, dentro do escopo da tradução que este fracasso é inscritível. É dando provas desse fracasso e fazendo ele consistir que se daria a transmissão, faria ela perviver.

E o que testemunha a análise é esse depósito, “o aluvião, a petrificação que se marca a partir do manejo por um grupo de sua experiência inconsciente.” (LACAN, 1988, p. 89) Fazer depositar esse aluvião é portanto não alimentar o sintoma. Se ele não pode ser erradicado, ele não deve ser alimentado, deve ser cernido.

“Essencial que há no jogo de palavras, é isso que nossa interpretação deve visar para não ser aquela que alimenta o sintoma de sentido. (...) Ao nutrir o sintoma não se faz outra coisa senão lhe dar continuidade de subsistência. É, ao contrário, enquanto algo no simbólico se cerra do que chamei o jogo de palavras, o equívoco, o qual comporta a abolição do sentido, que tudo o que concerne ao gozo, e notadamente ao gozo fálico, pode igualmente se cerrar, pois isso não anda sem que vocês se apercebam do lugar do sintoma nesses diferentes campos.” (*idem*)

Esse depósito é efeito de uma operação cujo fim é fazer barreira ao real como impossível, mas não na aposta de avançar sobre ele.

“O único exorcismo do qual é capaz a psicanálise, é que a decifração se resume ao que faz a cifra, ao que faz com que o sintoma seja algo que antes de tudo não cessa de se escrever do real, e domá-lo até o ponto em que a linguagem possa fazer dele equívoco” (*idem*)

Como apontamos na nossa introdução, a tradução foi rejeitada como modelo de interpretação dado o que nela se toma como remetendo ao Um sentido, por ser imaginária. Mas com sua tradução, Lacan aponta o Um, que retêm no Une de Un-

bévue. O Um aqui vem ocupar o lugar do Un, de não em alemão, por onde Lacan pretendeu antes inscrever o impossível se apoiando na gramática e na lógica.

Assim Lacan escreve o paradoxo do significante Um, o S1, no que ele é na sua opacidade de gozo, resiste a fazer laço mas por onde mesmo é possível se fazer o laço. Por outro lado, subsiste o risco que ao invés da escrita de um tropeço o que se produz é o jargão. Entre o S1 isolado e o jargão é preciso constituir uma língua da tribo, capaz de acolher o Une-bévue como um lapso e não como erro.

“É somente a partir do momento em que alguma coisa se decape dela que se pode achar um princípio de identidade de si para si, e não é alguma coisa que se produza no nível do Outro, mas no nível da lógica. É na medida em que se chega a reduzir toda espécie de sentido, que se chega a essa sublime fórmula matemática da identidade de si para si, que se escreve:  $x=x$ .” (*idem*)

Lacan, na *Conclusão à Jornada EFP de 2 de novembro de 1976*, afirma que ele traduziu Unbewusste pela homofonia e que seu método teria consistido em ouvir 66 vezes Unbewusste através de uma orelha francesa. De um lado ela remete à repetição necessária que o processo de análise, nessa separação do S1, implica em gastar o sentido pela repetição. Mas mais do que isso, Lacan está apontando para esse Um que a tradução produz pela formalização. Sem isso nada garantiria que o disco não cessasse de rodar, pois o Nome do Pai é a promessa que haja sentido, mais além, e portanto resiste ao silêncio que o desgaste do sentido produz.

Lacan aqui se refere à uma outra citação feita em seu texto conhecido *por Meu ensino*, onde define de forma irônica o pensamento

“Em que se pensa? Nas coisas de que não se é absolutamente senhor, que é preciso girar, rodopiar, sessenta e seis vezes no mesmo sentido antes de conseguir compreender. É isso que se pode chamar de pensamento. Ao cogitar, eu agito, eu vasculho.” (LACAN, 2005, p. 77)

O pensamento é apenas um discurso que gira, e ao girar pode vir a decantar algo. Mas nada garante, nesse cogito, que algo se estanque. A aposta para que algo se estanque é a formalização.

“Isso só começa a ficar interessante quando é responsável, isto é, traz uma solução o máximo possível formalizada. Enquanto não resultar em uma fórmula, em uma formalização, e na medida do possível matemática, não se vê o interesse nem a nobreza disso.” (*idem*)

E o Um da tradução pode ser da ordem de uma formalização? A questão aqui é o um como cifra como numeral, de cujo modelo maior de Lacan é Cantor que com o Aleph fez do infinito uma cifra. Para isso é preciso pensar no inverso da proposição que o real é impossível de escrever, ao qual somos condenados ao silêncio. O que Lacan propõe já no final de seu ensino, mas que já se apresenta na repetição incessante do jogo do par ou ímpar, é que o real se inscreve, mas ele não cessa de se inscrever, como repetição do mesmo. O que se trata aqui de se inscrever com a cifra do Um, é uma espécie de cessa de escrever, não em definitivo, não na aposta do ato bem sucedido, mas na aposta que se pode segurar algo.

Assim, dizer pela negação é próprio do princípio da verdade. Mas é preciso além disso dar provas do encontro com esse não pela via de uma formalização.

## Referências Bibliográficas

ALLOUCH, J. **A clínica do escrito**. Rio de Janeiro: Co. de Freud, 2007.

ARRIVÉ, M. Lacan gramático. In: **Ágora** v. 3, n. 2, Rio de Janeiro, jul./dec. 2000.

ATTIÉ, J. A Fala, a linguagem, a alíngua (lalangue). In: **Opção Lacaniana - Revista Brasileira Internacional de Psicanálise**. São Paulo, n. 33, pp. 37-44, Jun. 2002.

\_\_\_\_\_. Ressonâncias. In: **Papers do Comitê de Ação da Escol@ Um@**. n. 9, p 2-4. 2004

BASTOS, A. Sintoma: uma questão de escrita. In: **Ágora** (Rio de Janeiro) v. XI n. 2 jul./dez. 2008, pp 355-356

BERMAN, A. **A prova do estrangeiro**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

\_\_\_\_\_. **A tradução e a letra, ou, O albergue do longínquo**. Rio de Janeiro: 7Letras/PGET, 2007.

BENJAMIN, W. **A Tarefa do tradutor**. Rio de Janeiro: Ed. Instituto de Letras/UERJ, s.d.

BENJAMIN, W. Sobre a Linguagem em Geral e sobre a Linguagem Humana. In: **Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política**. Antropos, Lisboa, 1992. Trad. de Maria Luz Moita.

BLANCHOT, M. A palavra “sagrada” de Hölderlin. In: **A parte do fogo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

\_\_\_\_\_. O itinerário de Hölderlin In: **O espaço literário**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

CAMPOS, A. & CAMPOS, H. **Panorama do Finnegans Wake**. São Paulo: Perspectiva, 1986.

\_\_\_\_\_ Da tradução como criação e como crítica. In: **Metalinguagem & outras metas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CAMPOS, H. **O afreudisiaco Lacan na galáxia de lalíngua (Freud, Lacan e a escritura)**. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1990.

COSTA-MOURA, F. T. VEIGA NETO, E. R. **Função da causa na psicanálise**. Rio de Janeiro, 2000. Tese de Doutorado (Psicologia Clínica). Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

COUTO, M. E. W. F. C. **Em torno do objeto da psicanálise**. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, PUC-Rio, 2005.

ECO, U. **A busca da língua perfeita**. Bauru, SP: EDUSC, 2002

\_\_\_\_\_ **Os limites da interpretação**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000.

\_\_\_\_\_ **Quase a mesma coisa**. Experiências de tradução. Rio de Janeiro: Record, 2007.

DERRIDA, J. **Freud e a cena da escritura In: A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

\_\_\_\_\_ O carteiro da Verdade. In: **O cartão-postal. De Sócrates a Freud e além**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_ **Torres de Babel**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006

GAGNEBIN, J. M. Origem, original, tradução. In: **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva: FAPESP; Campinas, SP, 1994

FREUD, S. [1900] A interpretação dos sonhos. In: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**, v. IV-V. Rio de Janeiro, Imago, 1989.

\_\_\_\_\_ [1910] A significação antitética das palavras primitivas In: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**. v. XI Rio de Janeiro, Imago, 1989.

\_\_\_\_\_ [1907] Atos obsessivos e práticas religiosas. In: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**, v. IX. Rio de Janeiro, Imago, 1989.

\_\_\_\_\_ Carta 52. In: **Obras Completas**, v. 17. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1986

\_\_\_\_\_ [1916] Conferência VII: O conteúdo manifesto dos sonhos e os pensamentos oníricos latentes. In: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**, v. XV. Rio de Janeiro, Imago, 1989a.

\_\_\_\_\_ [1916] Conferência XI: A elaboração onírica. In: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**, v. XV. Rio de Janeiro, Imago, 1989b.

\_\_\_\_\_ [1917] Conferência XXIII: Os caminhos da formação dos sintomas. In: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**, v. XVI. Rio de Janeiro, Imago, 1989.

\_\_\_\_\_ [1905] Fragmentos da análise de um caso de histeria In: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**, v. VII. Rio de Janeiro, Imago, 1989a.

\_\_\_\_\_ [1909] Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**, v. X. Rio de Janeiro, Imago, 1989.

\_\_\_\_\_ [1915] O inconsciente. In: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**, v. XIV. Rio de Janeiro, Imago, 1989.

\_\_\_\_\_ [1927] O humor. In: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**, v. XXI Rio de Janeiro, Imago, 1989.

\_\_\_\_\_ [1905] Os chistes e sua relação com o inconsciente. In: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**, v. VIII. Rio de Janeiro, Imago, 1989b.

\_\_\_\_\_ [1901] Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**, v. VI. Rio de Janeiro, Imago, 1989a.

\_\_\_\_\_ [1901] Sobre o sonho. In: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**, v. V. Rio de Janeiro, Imago, 1989b.

\_\_\_\_\_ [1917] Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos. In: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**, v. XIV. Rio de Janeiro, Imago, 1989.

JAKOBSON, R. Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasias. In: **Linguística e Comunicação**. São Paulo, Editora Cultrix, s.d.

LACAN, J. [1955] A coisa freudiana ou o sentido do retorno a Freud em psicanálise In: **Escritos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

\_\_\_\_\_ (1961-1962) **A identificação**. Recife: Cento de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

\_\_\_\_\_ [1957] A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: **Escritos**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998.

\_\_\_\_\_ (31/10/1974) A terceira. Inédito.

\_\_\_\_\_ [1972] Aviso ao leitor japonês. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003

\_\_\_\_\_ (1975). **Conferência em Genebra sobre o sintoma**. Conferência pronunciada em 4 de outubro de 1975, no Centro Raymond de Saussure. Tradução de Mário Almeida e revisão de Ana Lydia Santiago. Inédito.

\_\_\_\_\_ [1953] Discurso de Roma In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

\_\_\_\_\_ [1953] Discurso de Roma In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

\_\_\_\_\_ [1956] Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

\_\_\_\_\_ [1975] Joyce, o sintoma. In: **O Seminário livro 23: O Sintoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2007.

\_\_\_\_\_ [1971] Lituraterra In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003

\_\_\_\_\_ [1963] **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000

\_\_\_\_\_ (1967-1968) **O Ato Psicanalítico**. Seminário 1967-1968 livro XV. Notas de curso.

\_\_\_\_\_ (1953-1954) **O seminário I: Os escritos técnicos de Freud**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1983

\_\_\_\_\_ (1954-1955) **O seminário II: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995

\_\_\_\_\_ (1955-1956) **O seminário III: As psicoses**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997

\_\_\_\_\_ (1956-1957) **O seminário IV: A relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995

\_\_\_\_\_ (1957-1958) **O seminário V: As formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1999.

\_\_\_\_\_ (1959-1960) **O seminário VII: A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1991.

\_\_\_\_\_ (1960-1961) **O seminário VIII: A transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1995

\_\_\_\_\_ (1962-1963) **O seminário X. A angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2005

\_\_\_\_\_ (1964) **O seminário XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

\_\_\_\_\_ (1969-1970) **O seminário XVII: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998

\_\_\_\_\_ (1971) **O seminário XVIII: De um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.

\_\_\_\_\_ (1972-1973) **O seminário XX: Mais, ainda**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1996.

\_\_\_\_\_ [1975-1976] **O seminário XXIII: O Sinthoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2007.

\_\_\_\_\_ (1964-1965) **Séminaire XII: Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse**. Inédito.

\_\_\_\_\_ (1965-1966) **Séminaire XIII: L'objet de la psychanalyse**. Inédito

\_\_\_\_\_ (1966-1967) **Séminaire XIV: La logique du fantasme**. Inédito

\_\_\_\_\_ [1974-1975] **Séminaire XXII: R.S.I.** inédito

\_\_\_\_\_ [1976-1977]: **Séminaire XXIV: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre.** inédito.

\_\_\_\_\_ [1976-1977) **L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre.** inédito.

\_\_\_\_\_ [1968] O engano do sujeito suposto saber In: **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003

\_\_\_\_\_ (1977-1978) **O momento de concluir.** Inédito

\_\_\_\_\_ O seminário sobre “A carta roubada”. In: **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998

\_\_\_\_\_ [1964] Posição do inconsciente . In: **Escritos.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998

\_\_\_\_\_ (1960) Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano In: **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998

LAURENT, E. Sintoma e nome próprio. In: **Opção lacaniana** n. 38, São Paulo: Eólia, dezembro 2003.

LÉGER, C. O estrangeiro na língua: James Joyce. In: **Opção Lacaniana** n.19. São Paulo:, pp 63-65. Ago 1997

LEITE, M. P. S. **L'une-bévue: um nome para o inconsciente lacaniano?**  
[http://ebp.org.br/wpcontent/uploads/2012/08/Marcio\\_Peter\\_Lune\\_bevue\\_um\\_nome\\_para\\_o\\_inconsciente\\_lacaniano1.pdf](http://ebp.org.br/wpcontent/uploads/2012/08/Marcio_Peter_Lune_bevue_um_nome_para_o_inconsciente_lacaniano1.pdf)

MANDIL, R. **Os efeitos da letra: Lacan leitor de Joyce.** Rio de Janeiro: Contra Capa. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MARRET, S. Universal, Particular. In: MILLER, J-A (org). **Lacaniana** 5/6: los nombres del padre. Buenos Aires, Grama Ediciones, 2007

MILLER, J.-A. A interpretação pelo avesso. In: **Opção Lacaniana** n. 16. São Paulo: Eolia, 1996, pp. 96-99

\_\_\_\_\_ Clínica irônica. In: **Matemas I.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1996.

\_\_\_\_\_ Peças avulsas. In: **Opção Lacaniana** n.45. São Paulo: Eolia, 2006, pp. 9-13

\_\_\_\_\_ **Monólogo da aparola**, mimeo.

MILNER, J-C. **A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1996.

REGNAULT, F. **Dios es inconsciente**. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1993

\_\_\_\_\_ **Em torno do vazio: a arte à luz da psicanálise**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

\_\_\_\_\_ **Notre objet a**. Paris: éditoins Verdier, 1979.

RUBIÃO, L.L. **Lacan leitor de Comédias: contribuições a uma ética do bem-dizer**. Belo Horizonte, 2007. Tese de Doutorado (Estudos Literários). Programa de Pós-Graduação em Letras da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas

SAUSSURE, F. **Curso de Lingüística Geral**. São Paulo: Cultrix, 1970.

TAROBINSKI, J. **As palavras sobre as palavras os anagramas de Ferdinand de Saussure**. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1974.

VIEIRA, M. A. A clínica da significação ou a atualidade do Seminário V. In: MAIA, M. A. e ALMEIDA, V. A. (org.) **O Seminário: as formações do inconsciente de Jacques Lacan – autores, obras e conceitos**. Rio de Janeiro: Papel Virtual, 2000 pp. 227-244.

\_\_\_\_\_ Com quantos livros se lê Lacan. In COUTINHO, F. (org. ), **Arquivos da Biblioteca** n. 4, Rio de Janeiro, EBP-Rio, 2006

\_\_\_\_\_ O corvo, o analista e a interpretação In: **Opção lacaniana**, v. 15. São Paulo: Eólia abr 1996, pp. 69-73.

\_\_\_\_\_ O Japão de Lacan. In: **Latusa** v.8. Rio de Janeiro, pp. 35-39, 2003.

\_\_\_\_\_ Os dois corpos da escrita In: **Latusa digital**, n 17, set 2005.

\_\_\_\_\_. Sobre O Seminário V de Jacques Lacan e sua teoria clínica da significação: ou o chiste e sua relação com as formações do inconsciente. In: MOTTA, M. JIMENEZ, S. (org.) **O desejo é o diabo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999 pp. 87-100

ŽIŽEK, S. **O mais sublime dos histéricos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1991.