



Lucas Emmanoel Cardoso de Oliveira

**Sobre o esquecimento inesquecível da voz do Outro:
O objeto voz na psicanálise**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Marcus André Vieira

Rio de Janeiro
Maio de 2017



Lucas Emmanoel Cardoso de Oliveira

**Sobre o esquecimento inesquecível da voz do
Outro: O objeto voz na psicanálise**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Marcus André Vieira

Orientador

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Fernando Ribeiro Tenório

Departamento de Psicologia – PUC-Rio

Dr^a. Inês Catão Henriques Ferreira

Universidade de Brasília – UNB

Profa. Monah Winograd

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

Rio de Janeiro, 8 de Maio de 2017.

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

Lucas Emmanoel Cardoso de Oliveira

Graduou-se em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2010). Psicanalista associado à Escola de Psicanálise Corpo Freudiano do Rio de Janeiro. Fez formação em teclado na Ópera Academia de Música – Imperatriz - MA (1999) e em piano e teoria musical no Centro Cultural Gustav Hitter – Goiânia-GO (2006). Tem apresentado trabalhos em congressos nacionais e internacionais, sobretudo de psicanálise. Trabalha como psicanalista e músico.

Ficha Catalográfica

Oliveira, Lucas Emmanoel Cardoso de

Sobre o esquecimento inesquecível da voz do Outro: o objeto voz na psicanálise/Lucas Emmanoel Cardoso de Oliveira; orientador: Marcus André Vieira – 2017.

180 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2017.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Objeto voz. 3. Supereu. 4. Objeto a. 5. Recalque originário. 6. Ponto surdo. 7. Música. I. Vieira, Marcus André. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Agradecimentos

A voz que se apresenta aqui, em escrito, é efeito da alteridade de vozes do mundo que eu quero reconhecer e imensamente agradecer.

Sou grato às vozes que me acalantaram e que ressoaram descontinuidades no meu corpo. Essas vozes que levo comigo se puseram como encorajamento para as travessias da vida, em tudo que ela concerne, como na música e no silêncio abismal, na companhia amorosa e na solidão, no sol que brilhou mais forte e na escuridão. Encontros e desencontros na vida e na pesquisa. Das travessias e suas iminentes quedas e desafinações que foram se transfigurando com os afetos dos enlaces vividos.

Ao Francesco Nisoli que, na sua vastidão de pai, sempre me encorajou a nadar no mar da vida, e me impulsionou a fazer da música a minha companheira, talvez porque ele, certamente, sabe que nos abissais do mar existe o silencioso e mortífero canto das sereias.

À Maria de Fátima, minha mãe, que com o seu silêncio singular e musical me permitiu musicar a vida, envolvendo-me com amor, mesmo à distância.

Ao Marcus André Vieira, por ter acolhido a minha proposta de pesquisa e por ter me acolhido. E aos colegas do projeto “a voz e os limites: aspectos de uma alteridade sem corpo” da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO), pela fecunda e divertida partilha.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo subsídio para a produção da dissertação.

A todos os professores do Departamento de Psicologia da PUC-RIO, pelos ensinamentos, e aos funcionários, pela solicitude, em especial à Marcelina que sempre se disponibilizou a me ajudar nas burocracias acadêmicas.

Às amigas do mestrado: Alice Stepansky, Barbara Spenciere, Claudina Ozório, Fernanda Brockmann, Isadora Tostes, Jéssica Rosa e Roberta Magacho, pela caminhada, juntos!

À Renata Mattos-Avril que com sua sensibilidade e generosidade partilhou os seus saberes desde o início dessa caminhada.

Aos colegas do Corpo Freudiano de Goiânia, onde e com os quais brotou os estudos sobre a voz. E aos colegas do Corpo Freudiano do Rio de Janeiro, por me acompanharem nessas travessias da permanente formação de analista, pela acolhida e partilha da produção dessa pesquisa. Ao Marco Antonio Coutinho Jorge pela generosidade e transmissão da psicanálise; à Lucia Peres, pelo sorriso cativante e incentivo; à Nadiá Ferreira, pela palavra proferida no tempo certo; à Tânia Rivera, pela inspiração e testemunho de inconformidade na construção do saber.

À escuta acolhedora de Denise Maurano, pelo belo na musicalidade da voz e na transferência que se pôs como transporte para a experiência com os trágicos da vida. Além da transmissão da psicanálise. Gratidão!

Às colegas do cartel “Voz, letra e música: a pulsão invocante na clínica psicanalítica e na arte”: Inês Catão, Lizete Dickstein e Marcia Cirigliano, pelas investigações e saberes partilhados.

À Ana Cleusa Campos (in memoriam), e a toda família Campos pelo carinho da acolhida no Rio de Janeiro.

Aos amigos de Goiânia: Andreia Crispim, Bruna Junqueira, Fabiano Ito, Gelcimary Menegatti, Isabela Rosa, Julliana Carvalhais, Roberta Borges, Rogério de Sá, Thaina Mayara, e tantos e muitos outros. Às amigas que fiz e intensifiquei no Rio de Janeiro: Bruno Wagner, Fabiana Porto, Florence Massé, Jordana Belém, Kiev Medeiros, Luciana Chaves, Luisa Helena, Rose Santos, Tainá Rocha; e com muito carinho, à Selma, amiga querida com a qual eu sei que posso contar. Gratidão pela amizade que testemunham e reafirmam o belo da vida! Vocês foram fundamentais nessa travessia!

Aos amigos de Viena-Austria: Barbara Karner, Barbara Stefan, Johannes Schmidt, Ulla Ebner e Martina Podeprel, que mesmo na distância oceânica se fizeram carinhosamente presentes. Ao Johannes Schmidt, amigo tão querido, pelo suporte na tradução dos textos de Freud em alemão, além de tantas outras ajudas.

Ao pequeno Pedro que nos ensina desde o seu princípio que para viver é preciso coragem!

À querida professora Leila Guimarães, pela delicada transmissão da arte de cantar, que vai muito além da técnica, e por testemunhar que o canto é exultação da vida.

Aos colegas da Clínica LAN, especialmente à Ana Paula Coutinho Jorge, pelo apoio e carinho.

Aos meus alunos de música, aos corais que regi, pelo privilégio de acompanhá-los nos seus movimentos de invocação da vida. E aos colegas de trabalho do Conservatório de Música Jardim Guanabara da Ilha do Governador - RJ, pela acolhida e amizade.

Aos analisandos que me ensinam sobre a psicanálise e a vida.

Aos amores que vivi e aos que viverei, por me inspirarem canções!

Ao rio, à sua poesia e às suas músicas!

Resumo

Oliveira, Lucas Emmanoel Cardoso de; Vieira, Marcus André. **Sobre o esquecimento inesquecível da voz do Outro: o objeto voz na psicanálise**. Rio de Janeiro, 2017. 180p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“Sobre o esquecimento inesquecível da voz do Outro: o objeto voz na psicanálise” é uma investigação sobre o objeto voz na psicanálise. Como a voz foi elevada a estatuto de objeto pulsional por Lacan, partimos das indicações deste para esta investigação. Assim, fizemos um retorno a Freud para reconhecermos neste o que haveria de experiência com a voz até chegarmos às vozes do supereu, que é uma das bases pelas quais Lacan formulou o objeto voz; o qual não está referido à sonoridade da voz, mas à experiência subjetiva de ser acometido pelo indeterminado da pulsão invocante. Das características do objeto voz, postulamos que a mais específica seja o fato do sujeito não ter escapatória para o que comparece como voz do Outro arcaico, o que nos conduziu a conjecturar que, em relação a outros objetos, a experiência com o objeto voz é a que mais aproxima o sujeito do gozo da continuidade primordial entre ele e o Outro, renovando o quão inesquecível foi entrar nessa continuidade. Enquanto o sujeito neurótico, através do ponto surdo, pôde se esquecer da voz do Outro, ensurdecendo-se, o sujeito psicótico se mantém acometido por essa voz inesquecível através das alucinações. Contudo, nas contingências da vida, o ponto surdo pode se tornar inoperante para o neurótico, e este passa a ser vociferado pelo excesso de supereu. Diante disso, e para ambos os casos, pudemos apontar que a música – ouvida, cantada, tocada –, envolvida na trabalho de transferência, pode se colocar como um dispositivo para a extração de gozo e esquecimento da voz do Outro, ao mesmo tempo em que, também com a música, se localiza o gozo e se reafirma o quão inesquecível foi entrar no gozo da continuidade com o Outro.

Palavras-chave

Objeto *a*; objeto voz; supereu; ponto surdo; música.

Abstract

Oliveira, Lucas Emmanoel Cardoso de; Vieira, Marcus André (Advisor). **“On the unforgettable forgetfulness of the Other’s voice: the voice object in psychoanalysis”**. Rio de Janeiro, 2017. 180p. Dissertação de mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“On the unforgettable forgetfulness of the Other’s voice: the voice object in psychoanalysis” is an investigation on the voice object in psychoanalysis. Because the voice was raised to the status of drive object by Lacan, we start our research from his indications about this concept. Therefore, we turn back to Freud, trying to identify his own formulations on the matter of our experience with the voice, until we discover the voices of the superego, which is one of the foundations upon which Lacan creates the concept of the voice object. Such object does not refer to the sound of the voice, but to the subjective experience of being struck by the undetermined of invocatory drive. Amongst the characteristics of the voice object, we postulate that the most specific one is the fact that the subject cannot escape from what is presented as the voice of the archaic Other. This has led us to suggest that, when it comes to other objects, the experience of the voice object is the one which mostly approximates the subject to the jouissance of primal continuity between the subject and the Other, reassuring how unforgettable it was to enter this continuity. Whereas the neurotic subject, through his own deaf point, could forget the voice of the Other, deafening himself, the psychotic subject keeps being struck by this unforgettable voice through hallucinations. However, due to the contingencies of life, the deaf point can become inoperative to the neurotic, and he can start to be vociferated by the excess of the superego. Thus, in both cases, we can suggest that music – listened, sung or played –, which is involved in transfer work, can be presented as a way to provide jouissance and forgetfulness of the Other’s voice, as well as we can locate jouissance and reaffirms how unforgettable it is to enter in the jouissance of the Other.

Keywords

Object *a*; voice object; superego; deaf spot; music.

Sumário

1. Prelúdio	11
2. Algumas notas sobre a voz (a)sonora em Freud	15
2.1 Do “teatro charcotiano” à associação livre: a fala e a assunção do inconsciente	15
2.2 As afonias: um furo na fala	19
2.3 No “leito melódico”: o grito e o Outro	23
2.4 Fantasiar em torno das coisas ouvidas	26
2.5 O silêncio	30
2.6 As vozes na psicose de Daniel Paul Schreber	35
2.7 As vozes do supereu	40
3. Objeto <i>a</i>	67
3.1 Causa de desejo	88
3.2 Fonte de angústia	89
3.3 Mais-de-gozar	92
3.4 Objetos <i>a</i> : seio, fezes, falo, olhar e voz	94
3.4.1 Objeto seio	98
3.4.2 Objeto Fezes	101
3.4.3 Objeto Falo	105
3.4.4 Objeto Olhar	108

3.4.5 Objeto voz	113
4. Sobre o esquecimento inesquecível da voz do Outro	116
4.1 Das vozes à voz elevada a objeto a	117
4.2 O objeto voz	124
4.3 E quando o ponto surdo deixa de ensurdecer?	
Objeto voz, supereu e música	140
5. Para continuar invocando	157
6. Referências bibliográficas	162
7. Anexos	180

Prelúdio

A minha experiência com a música, desde tenra idade, me aproximou dos saberes, ou do limite destes, em torno do subjetivo. Fiz graduação em psicologia na Pontifícia Universidade Católica de Goiás, e nesta conheci, formalmente, a psicanálise e tive notícias do acontecimento do inconsciente; o que não me foi somente estranho. Nesta faculdade, fazendo frente a um “psíquico abstrato” e às dicotomias entre subjetividade e cultura, passei a conceber o subjetivo sempre referido às objetivações sociais, o sujeito à cultura, em um movimento dialético. Desde então, adentrei-me em grupos de pesquisas de psicologia social: inicialmente, na abordagem psicossocial, onde pesquisei sobre o preconceito contra os povos indígenas brasileiros, acompanhado pela professora Ana Raquel Rosas Torres; posteriormente, passei a investigar a formação do psicólogo por dentro da apreensão crítica dos teóricos da Escola de Frankfurt, em que fui orientado pela professora Anita Cristina Azevedo Resende; e finalizei a graduação com um estágio em psicanálise em torno da anorexia, com orientação da professora Elizabeth Cristina Landi de Lima e Souza. A partir de então, além de dar continuidade aos estudos em psicanálise na Escola de Psicanálise Corpo Freudiano, no início em Goiânia e posteriormente, até a atualidade, no Rio de Janeiro, esbocei diversos objetos de pesquisa para prosseguir a formação, e por fim, cheguei e retornei à música de outrora e de sempre: descobri as pesquisas sobre psicanálise e música. E para me aproximar de tal diálogo, tendo também como inspirações: o trabalho na clínica psicanalítica e o fato de que, nesta clínica, mesmo tendo a voz e a escuta como elementos fundamentais para o seu trabalho, os mesmos são pouco abordados pelos psicanalistas (VIVÈS, 2012a), decidimos investigar o objeto voz na psicanálise no mestrado em Psicologia Clínica na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, na linha de pesquisa: Psicanálise: Clínica e Cultura, com a orientação do professor Marcus André Vieira.

E de qual voz se trata na psicanálise? Não é a voz tornada via para a comunicação, expressão de significado e entonação da fala; tampouco é a voz pela qual se tem uma admiração, como um objeto de reverência fetichista (DOLAR,

2007). A voz de que se trata é áfona, ela foi elevada por Lacan a estatuto de objeto pulsional, chamado por este psicanalista de objeto *a*, o qual podemos conceber como um conceito operativo referido à experiência subjetiva de ser acometido pelo indeterminado da pulsão invocante. Nesse sentido, podemos dizer que o objeto voz comparece, à revelia do sujeito, nos mal entendidos da pretensa tentativa de reciprocidade na comunicação, nos atos falhos, nos lapsos da fala, nas repentinas crises de tosse e em súbita rouquidão, na gagueira, no grito, no pranto – como um limite do dito –, na experiência estética com a música – à medida que a música vela o pulsional da voz ela também se coloca como possibilidade de revelá-lo –, na angústia, nas alucinações, dentre outras manifestações.

E para a investigação sobre o objeto voz, a metodologia desse trabalho teve um caráter teórico-conceitual, através da pesquisa bibliográfica como procedimento investigativo. Partimos da conjectura de que, em relação aos outros objetos: oral, anal e olhar, a experiência com o objeto voz, através das vozes do supereu, é a que mais aproxima o sujeito do gozo da continuidade primordial entre ele e o Outro; o que pode ser evidenciado pelo fato do ouvido não poder se fechar (LACAN, 1975-1976/2007) para o que vem do Outro. E frente ao que vem do Outro, indicaremos a música – ouvida, cantada, tocada –, envolvida pela transferência psicanalítica, como possibilidade de barrar a vociferação do Outro.

Ressaltamos que essa voz referida não é a que – com a consistência imaginária do som – passa pelos ouvidos, mas é a que ecoa internamente e compulsoriamente exigindo o gozo ao sujeito, o que é feito pelas vozes do supereu que é estrutural à constituição subjetiva, à linguagem. As alucinações na psicose e o excesso do supereu na neurose – que pouco deixa o ponto surdo (VIVÈS, 2012a) ensurdecer –, nas quais o sujeito é vociferado pelo Outro primordial e entra em continuidade com o mesmo, nos conduziu a perguntar se haveria uma fraternidade entre psicose e neurose, reafirmando o quão inesquecível foi entrar na continuidade com o Outro. E para que o sujeito, tanto o neurótico quanto o psicótico, encontre um lugar mesmo que ínfimo para se posicionar e esquecer a voz do Outro, indicaremos que a música pode se colocar como companhia para o esquecimento, para o ensurdecimento dessa voz, mas também para não deixar o sujeito esquecer que essa mesma voz se mantém como inesquecível (DIDIER-WEILL, 1997).

E para essa investigação, compomos a dissertação do seguinte modo:

- a) Na primeira parte, e inspirados pelo movimento de Lacan, faremos um retorno a Freud com o objetivo de reconhecer o que haveria da experiência com a voz nos textos do fundador da psicanálise até chegar às vozes do supereu. Em Freud o supereu comparece ora como ideal do eu, herdeiro do Complexo de Édipo, indicativo da Lei, e ora como referido à pulsão de morte, ao id, à não-Lei. Foi a partir dessa última apreensão que Freud se aproximou da presença da voz que, em excesso, atravessa o sujeito, como uma exigência cega que alude à presença das vozes na psicose. E foi sobretudo com base nessa escuta clínica e nas reflexões teóricas sobre o supereu que Lacan formulou o objeto voz (LACAN, 1962-1963/2005);
- b) Para que a voz seja subjetivada ela precisa ser barrada e se tornar objeto, separado do corpo, é o que Lacan vai indicar na formulação do objeto *a*, do objeto voz. Destarte, na segunda parte da dissertação, nos deteremos sobre a formulação de Lacan sobre o objeto *a*. Aqui, acompanharemos a construção do objeto *a* na transmissão de Lacan, onde tal objeto é apreendido, inicialmente, como outro imaginário e passa a ser índice de real, objeto não simbolizável. Apresentaremos os modos do objeto *a* se manifestar: causa de desejo, fonte de angústia e mais-de-gozar, e como essas manifestações se darão em cada objeto: oral, anal, falo, olhar e voz, além de evidenciar as conexões entre esses objetos.
- c) Na terceira parte adentraremos nas especificidades do objeto voz, conforme foram apontadas por Lacan. E chegaremos ao instrumento chofar – utilizado nas liturgias judaicas –, o qual serviu a Lacan para “substantivar” a sua apreensão sobre o objeto voz (LACAN, 1962-1963/2005). Dentre as suas reflexões, a sonoridade do chofar se coloca como barra à vociferação do Deus absoluto, o qual alude ao supereu. Ao passo que a sonoridade desse instrumento vela a presença real das vozes do supereu, ele também as revela, mantendo a força da presença de Deus, mas de modo localizado e ritmado. Seguindo essa indicação de Lacan, faremos o apontamento que, para o sujeito psicótico vociferado pelas alucinações e para o sujeito neurótico acometido pelo excesso do supereu, a música – ouvida, cantada, tocada – se coloca como possibilidade de esquecimento, de ensurdecimento

da voz do Outro arcaico, ao mesmo tempo em que repõe o quão inesquecível foi a experiência do gozo com a voz do Outro (DIDIER-WEILL, 1997).

Assim, com esse prelúdio, convidamos o caro leitor para fazer essa travessia conosco por caminhos não tão lineares e harmônicos e que, portanto, assumem as suas imanentes quedas e desafinações, atualizando a falta que pode causar o desejo e invocar produções em torno de nossa própria morte, em torno do vazio do objeto voz. A música pode ser uma dessas produções!

2

Algumas notas sobre a voz (a)sonora em Freud

Mesmo reconhecendo o fato de Lacan ter elevado a voz ao estatuto de conceito, apreendendo-a como objeto pulsional¹, postulamos que o lugar de importância conferido à voz – tanto na sua manifestação sonora quanto não-sonora, na clínica psicanalítica e na constituição do sujeito – foi inaugurado por Freud, ainda que este não tenha se detido especialmente sobre o tema. Assim, movimentados pela aposta de que o “retorno a Freud” (1953/1998, p.268) empreendido por Lacan não se faz de uma vez por todas, nesse primeiro capítulo, o nosso objetivo é produzir algumas notas sobre os comparecimentos da voz, sobretudo, nas contribuições freudianas. Como mostras desses comparecimentos, apontaremos a travessia da hipnose para a associação livre e o privilegiado lugar dado à voz do analisando na clínica psicanalítica; a perda da voz na afonia; a sonoridade do grito primordial; a produção de fantasias em torno do que se ouviu; o silêncio na clínica psicanalítica; as vozes alucinadas do presidente Schreber e as injunções das vozes do supereu, o qual será uma das manifestações do objeto *a*.

2.1

Do “teatro charcotiano” à associação livre: a fala e a assunção do inconsciente

À revelia do moderno reinado do centramento do eu e da razão cartesiana, Freud revela que o homem é estruturalmente descentrado, “não é senhor de sua própria casa” (1917, p.153)², para indicar que o sujeito, sob efeito da alteridade

¹O estatuto da voz como objeto pulsional faz referência à voz como objeto *a*, como foi formulado por Lacan no seminário *A angústia* (1962-1963/2005). A voz, juntamente com o objeto olhar, foram incluídos na série de objetos estabelecidos por Freud: oral e anal. A abordagem do objeto voz será realizada a partir do Capítulo II.

²Conforme indica Foucault (1997), as contribuições de Freud, assim, como as de Marx e Nietzsche, cada um na sua particularidade, representaram uma ruptura no pensamento racional vigente na modernidade. Ver FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx - Theatrum Philosophicum**. Tradução: Jorge Lima Barreto. Princípio Editora: São Paulo, 1997.

que lhe funda, porta um não-saber sobre si, encontrando-se irremediavelmente dividido pelo inconsciente. E foi na medida em que Freud deu lugar para a fala dos sujeitos histéricos que o inconsciente foi sendo descoberto, fundando, conseqüentemente, a psicanálise como uma “cura”³ pela fala.

Em 1885 o jovem Freud, com o seu incansável amor pelo saber, convocado pelo cintilar do nome do eminente neurologista Jean Martin Charcot, encaminha-se para Paris. Ele, deslumbrado com os trabalhos de Charcot no hospital psiquiátrico Salpêtrière, viu-se inspirado a distanciar-se das pesquisas anatômicas, especialmente as cerebrais, para orientar-se para as subjetividades.

Charcot, herdeiro do Iluminismo, distanciando-se do misticismo da Idade Média, que relegava a histeria à feitiçaria e à possessão, a diagnosticou como uma enfermidade presente tanto em mulheres –como até então era concebido na tradição histórica - quanto em homens, tornando o seu trabalho um expressivo laboratório da histeria. E, além disso, trouxe a hipnose das “mãos dos curandeiros e charlatães, para aplicá-la de modo conseqüente no tratamento de doenças mentais, (...) induzindo e curando paralisias históricas através de sugestão hipnótica direta” (GAY, 2012, p.66).

Freud, inspirado por Charcot, ao retornar para Viena, passou a utilizar a hipnose com seus pacientes. Esta prática clínica estava imbuída de oferecer vias para o paciente recordar os fatos infantis traumáticos que, insuportáveis, foram afastados da consciência (FREUD, 1891/1996). Neste procedimento, o médico fazia comentários persuasivos para induzir o paciente a entrar no sono hipnótico, sugerindo sensações e processos de motricidade, conduzindo-o ao adormecimento e fazendo com que o paciente relembresse os traumas experimentados.

³ Frente ao tão eminente *furor senandi* - paixão por curar pessoas - na contemporaneidade das psicoterapias, com os seus procedimentos de modificação de comportamentos, fundados nos ideários do “bem estar social”, e da medicina, Freud apontará, especialmente em relação à medicina, mas que se estende às psicoterapias, que “acreditar que as neuroses podem ser vencidas pela administração de remédios inócuos é subestimar grosseiramente esses distúrbios, tanto quanto à sua origem quanto à sua importância prática” (1915[1914]/1996, p.188), para fazer referência à estranha satisfação constitutiva do sintoma. Nesse sentido, a psicanálise, como crítica à cura retificativa, não se propõe à eliminação do sintoma, porque este se produziu como um modo possível e singular do sujeito se posicionar subjetivamente na vida, mas sim à ética do bem-dizer (LACAN, 1959-1960/2008) propulsionado pelo desejo. Daí a questão fundamental do analista ao analisando: “Agiste conforme o desejo que te habita?” (*Ibid*, p.367).

Assim, o sujeito, como um artista, é convocado a inventar um modo singular, mais fluido para as travessias de sua vida; o que nos leva a indicar que a cura psicanalítica não se trata de um “concerto”, mas de um “concerto” em torno do vazio do mal estar no sintoma e na civilização.

Contudo, Freud percebeu que tal procedimento tinha um lado inconveniente, um “elemento místico”: suscitava paixões no hipnotizado. Esse efeito será reconhecido por Freud como “transferência”⁴, no qual o modo de o sujeito conduzir a sua vida erótica de amor e ódio se atualiza e é redirecionado inconscientemente ao analista, revelando-se como um instrumento fundamental no manejo da técnica psicanalítica, mas também como um dos seus mais imperiosos obstáculos. Nos dizeres de Freud: “Quem, como eu, invoca os mais maléficos e maldomados demônios que habitam o peito humano, com eles travando combate, deve estar preparado para não sair ileso dessa luta” (1905 [1901]/1996, p.106)

Esse poder de hipnotizar conferido ao médico foi destituído pela histérica; o que foi evidenciado nos *Estudos sobre a histeria* (BREUER&FREUD, 1893-1895/1996), em que Emmy Von N., no dia 12 de maio de 1889, disse a Freud: “Fique quieto! Não diga nada! Não me toque!” (*Ibid*, p. 83). Em outro momento, quando Freud a indagou sobre de onde provinham as suas dores gástricas, a paciente, em um claro tom de queixa, disse a Freud que ele não deveria lhe perguntar de onde provinha isso ou aquilo, mas que a deixasse contar o que tinha a dizer (*Ibid*, p.83). Freud concordou e ela prosseguiu. Ele se deixou ensinar pelas falas dos pacientes, reconhecendo a importância da fala para o tratamento analítico. Esse fato foi uma via privilegiada para Freud vislumbrar a invenção da psicanálise através da associação livre.

Assim, esse acontecimento, dentre outros, sustentados pela “teoria do recalque e da resistência, o reconhecimento da sexualidade infantil e a interpretação e a exploração dos sonhos como fonte de reconhecimento do inconsciente” (FREUD, 1914a/1996, p.25), levaram Freud a efetivar e teorizar a passagem da hipnose para a associação livre como técnica, tornando-a a “regra fundamental da psicanálise”, na qual o analisando, falando, deixaria seguir as ideias que espontaneamente lhe ocorressem, sem se ater ao significado.

Freud proferirá que “a história da psicanálise propriamente dita só começa com a nova técnica que dispensa a hipnose”(FREUD, 1914a/1996, p.26). É nesse sentido que o acolhimento do sujeito na clínica psicanalítica se dá na medida em

⁴ Transferência, foi indicado primeiramente no caso clínico da Srta. Anna O., por Breuer e Freud (1893) e desenvolvida conceitualmente no texto *A dinâmica da transferência* (FREUD, 1912)

que o analista ocupa, especialmente, um lugar de escuta do que desponta da fala do analisando, de um saber não sabido que ultrapassa o mesmo, como experiência do inconsciente, referido ao conteúdo traumático que - pelo processo do recalque que mantém o insuportável à distância, tornando o consciente em inconsciente - retorna de forma desfigurada pelos processos de deslocamento e condensação⁵ e se aloja no sintoma, como um substituto da satisfação, incidindo na fala na clínica psicanalítica.

Ainda sobre a experiência com o saber inconsciente que desponta na fala do sujeito que se põe a associar, Freud (1916-1917[1915-1917])/1996) vai indicar os “lapsos da fala”⁶, em que o sujeito, em seu estado normal, não apresentando nenhum distúrbio de linguagem, “tenciona dizer algo venha a usar, em vez de uma palavra, outra palavra” (*Ibid*, p.35). Contudo, na psicanálise esses atos não são falhos, muito pelo contrário, são êxitos do desejo inconsciente, fazem referência aos outros constitutivos do eu que comparecem na sua fala à revelia do seu pretense domínio.

Deste modo, com a emergência da associação livre e a consequente fundação da psicanálise, marca-se a passagem da sedução para o amor de transferência, em que se prescindiu do lugar dado ao olhar – emblemático por Charcot – a fim de dar ênfase à fala do sujeito, para além da imagem de equivalência que o código fonético permite presumir; o que propiciou a abertura de vias para o acontecimento do inconsciente, através do que irrompe na fala do analisando. Dito de outro modo, tomando o comparecimento do sujeito do inconsciente como evanescente na fala “em que o sujeito se saca em algum ponto inesperado” (LACAN, 1964/2008, p.34). Podemos dizer, assim, que o sujeito justifica o acontecimento do inconsciente quando se põe a falar, pois é aí que ele se perde e pode, ao mesmo tempo, se reconhecer.

⁵ No texto *O inconsciente* (1915b), Freud indicará que uma das características de tal instância é o processo psíquico primário, que é constituído pelas operações de “deslocamento” (*Ibid*, p.191), nas quais o investimento libidinal antes direcionado a uma idéia é deslocado para outra, ou quando uma representação passa a ter todo o significado de outra, e de “condensação” (*Ibid*, p.191), em que uma única representação faz referência a várias outras.

⁶ Como expressões de ato falho, Freud estabeleceu, além dos lapsos da fala, os “lapsos de escrita”, isto é, o sujeito ao invés de escrever uma palavra, escreve outra; os “lapsos de leitura”, que consistem em ler algo diferente ao que se apresenta aos olhos; e os “lapsos de audição”, referidos ao ouvir algo distinto do que foi dito (1916[1915], p.35).

Por fim, Lacan (1964/2008) estabelecerá que: “é no movimento mesmo de falar que a histérica constitui seu desejo. De modo que não é de espantar que tenha sido por esta porta que Freud encontrou no que eram, na realidade, as relações do desejo com a linguagem, e que ele tenha descoberto os mecanismos do inconsciente” (*Ibid*, p. 19).

Posto isso, a fala constitui o desejo porque essa via se põe como um modo de posicionamento subjetivo, deixando comparecer o inconsciente através do que cai da fala. E quando a fala cai ou deixa de operar? É o que será testemunhado na afonia histérica.

2.2

As afonias: um furo na fala

A psicanálise se fundou na aposta da cura através da fala, em que o analista convida o sujeito a falar livremente sobre o que lhe passa na cabeça, sem pensar no que diz. A Srta. Anna O. – *Bertha Pappenheim* – paciente de Breuer, intitulou essa condução do tratamento como “*talking cure*” – cura pela fala (BREUER & FREUD, 1893, p.65)e, com gracejo, a nomeou também de “*chimney-sweeping*” – limpeza de chaminé (*Ibid*, p.65). É nesse sentido que Gay (2012) irá apontar que Anna O. tem o mérito de ser a paciente fundadora da psicanálise⁷. Nesse ato de fala, que pressupõe sempre um outro, sob todas as sortes de mal-entendidos, a materialidade da voz pode também se tornar áfona, ausentar-se, ficar rouca, pondo-se como despossuída pelo falante, indicando para um modo de dizer sobre o indizível que incide no corpo, como próprio da experiência do inconsciente. Na dimensão da fala, ressaltamos o lugar do corpo, o qual é o substrato orgânico onde se faz o exercício da voz, mas, sobretudo, o lugar onde incide o indeterminado da pulsão, indicando aí um perigo para a voz. Como Arnaud (1992, p.26) aponta: “O perigo para a voz vem sempre do corpo. Seu

⁷ Ainda que a cura pela fala se institua na experiência com as histéricas, esse procedimento de tratamento se apontará em Freud na investigação neurológica e pré-psicanalítica sobre as afasias (1891). Conforme Forrester (1984), este trabalho foi fundante para a constituição da clínica orientada pela fala e para o que será denominado posteriormente de “cura pela fala”.

único lugar real de exercício e também seu único perigo”. O corpo fura a fala, e isso não foi imperceptível a Freud, comparecendo, assim, nos casos clínicos.

Dentro do relato do caso clínico da Srta. Elisabeth Von R., Freud (1893-1895/1996) descreve o caso da Srta. Rosalia H., uma jovem de vinte e três anos de idade que já algum tempo vinha se dedicando aos estudos de música para se tornar cantora. Era reconhecida por sua boa voz e tinha consciência disso; contudo, queixava-se de que na região média – entre notas agudas e graves – do seu registro vocal, perdia o controle sobre a voz: “tinha uma sensação de sufocamento e de constrição na garganta, de modo que sua voz soava velada” (*Ibid*, p.191). Freud, sem esforço, e com o fato de saber que não se tratava de um defeito no órgão fonatório, de uma contração dos músculos das cordas vocais, reconheceu nesse quadro uma “conversão histérica”⁸ (*Ibid*, p.191).

Essa jovem perdeu os pais precocemente e, em decorrência dessa fatalidade, foi levada a morar com uma tia que tinha muitos filhos e um marido que os violentavam. Após a morte da tia, Rosalia tornou-se a cuidadora das crianças que, além de órfãs, eram maltratadas pelo pai. A jovem “superou todos os conflitos a que sua posição a conduziu, embora isso requeresse grande esforço para reprimir o ódio e o desprezo que sentia pelo tio” (FREUD, 1893-1895/1996, p.192). Freud indicará que foi nesse tempo que a “sensação de constrição na garganta” começou a assolar a jovem. Assim, “todas as vezes que tinha que refrear uma resposta, ou se obrigava a ficar calada em face de alguma acusação ultrajante, sentia a garganta arranhar e apertar e perdia a voz – todas as sensações localizadas na laringe ou na faringe agora interferiam no canto” (*Ibid*, p.192). A afonia se manifesta no lugar de um impossível de se dizer, mas que ainda assim é dito pela perda da voz, indicativo do acontecimento inconsciente que reincide convertido no corpo: o que Rosalia “não pode dizer vem parasitar seu canto e aí inscrever suas desarmonias” (ASSOUN, 1999, p.30).

⁸ Freud, em 1888, em um dos seus primeiros textos: *Histeria*, reconheceu a “constrição na garganta” como um dos ataques convulsivos pertencente às manifestações histéricas. Conversão refere-se à “transposição puramente psíquica para o corporal”(1905 [1901], p.58), como manifestação sintomática da experiência com um afeto insuportável que por isso, foi recalcado, e retornou como um “impulso para a descarga (...) em qualquer via (...) já transitável” (*Ibid*, p.58)

Mesmo saindo da casa desse aviltoso tio, as manifestações sintomáticas não cessaram e, além da afonia, ela sentia pruridos nas pontas dos dedos. Agora Rosalia foi para a casa de outro tio, que a tratava de modo amistoso e, por esse motivo, a sua presença tornou-se um problema para os ciúmes da tia que, além disso, invejava a jovem por não ter a voz e o belo do canto que foram abdicados no seu passado. Rosalia encantava com a sua voz, e exercia esse efeito no seu tio, que lhe pedia que cantasse e tocasse piano. Certo dia, pensando que a tia tivesse saído de casa, a jovem sentara ao piano e se acompanhara de uma canção, mas, subitamente, a tia aparece e a jovem, assustada, fecha a tampa do piano e arremessa ao longe a partitura. Rosalia havia narrado a Freud a memória que, na sua infância, um tio mal que sofria de reumatismo havia lhe solicitado para fazer massagens nas suas costas, pedido este que não foi recusado. E nessa ocasião, ele estava deitado na cama, e de repente, jogou longe os lençóis, e desnudo, tentou agarrar a jovem no seu leito. Ela, aturdida, correu do local e trancou-se no seu quarto. A partir dos deslocamentos das experiências, Freud indica que o que faz comparecer no prurido dos dedos e na afonia é o incesto velado, do qual Rosalia se põe como molestada e, ao mesmo tempo, culpada. Assim, frente ao incesto inconsciente, a afonia, que lhe rouba a voz – a sua propriedade mais preciosa – se põe como uma truculenta punição de si (ASSOUN, 1999, p.31).

O sintoma da afonia remonta à cegueira histérica apresentada no texto *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão* (1910), em que Freud interpreta que a cegueira é manifestação da retaliação da pulsão pelo fato dela ter sido impedida de se expandir no psiquismo. Assim, a perda do domínio do órgão é o preço pago pelo recalque, o que é testemunhado pela perda da função do órgão na afonia de Rosalia. Sobre a cegueira, Freud aponta: é “como se uma voz punitiva estivesse falando de dentro do indivíduo e dizendo: ‘Como você tentou utilizar mal seu órgão para prazeres sensuais perversos, é justo que você nunca mais veja nada’” (FREUD, 1910b, p.226), parafraseando a análise de Freud para a afonia: “é justo que você nunca mais (fale) nada”⁹.

⁹ Conjecturamos que essa voz punitiva referida por Freud já seja um apontamento para a instância do supereu que será indicada em 1923 no texto *O eu e o id*.

Outro caso clínico que apresenta a afonia é o de Dora, no *Fragmento da análise de um caso de histeria* (1905 [1901]). Freud indica a perda da fala como uma das manifestações da conversão histérica, ou como um dos modos do inconsciente se revelar na peculiaridade histérica de produzir um desejo insatisfeito, o qual comparece no seu corpo na perda da função de um órgão.

Freud constata que Dora tivera uma quantidade considerável de acessos de tosse acompanhadas de perda da voz. E essas perdas de voz coincidiam com a ausência do Sr.K, com o qual Dora estava enamorada. Ao contrário da Sra. K, que geralmente se encontrava adoentada quando o seu marido retornava de modo a “escapar aos deveres conjugais que tanto detestava” (FREUD, 1905 [1901]/1996, p.46), Dora manifestava afonias justamente quando o Sr. K viajava; o que leva Freud a questionar se a presença ou ausência do amado exerceria influência no aparecimento ou desaparecimento de sintomas.

Freud destacou também que, quando Dora tinha crises de afonia, a escrita comparecia com uma destreza considerável, remontando ao que ele havia escutado no ensino de Charcot: a escrita funcionava de modo compensatório ao mutismo histérico dos pacientes. Além disso, o Sr. K, enquanto estava viajando, escrevia afluente para Dora, enviava-lhe cartões-postais, de modo que houve momentos em que apenas Dora tinha conhecimento do seu retorno. Assim, enquanto o Sr. K estava ausente, Dora ficava afônica, contudo, e especialmente neste período, ela tinha uma hábil escrita. A partir disso, Freud interpreta: quando o Sr.K estava longe, Dora renunciava a fala, já que não poderia falar com o amado e, por outro lado, a escrita comparecia e se tornava eminente, como um modo de manter a relação com o amado ausente.

Freud (1905[1901]) vai seguir mantendo a relação entre a perda da voz e a ausência do objeto amado, indicando que a afonia revela a “afeição por um amado temporariamente ausente” (*Ibid*, p.48)¹⁰. Nesse sentido, quando o amado se

¹⁰ Sobre o caso Dora e a afonia, Lacan (1955-1956/1988) subverterá a interpretação de Freud ao apontar para o que este não pôde escutar. Ele indicará que o objeto sexual que, verdadeiramente, interessa a Dora é a Sra.K, por isso, ela se identifica com o Sr.K tendo como visada a sua senhora. Assim, as afonias de Dora, que se dão no período em que o Sr.K está ausente, “sobrevém porque Dora é deixada diretamente em presença da Sra. K” (*Idem*, p.205). Deste modo, Dora, identificada com o Sr. K, se põe à Sra.K como afônica, como correlativo à ausência do Sr.K.

ausenta, a conversão histérica se instala, o órgão fonador perde a função, e é justamente, na ausência do amado, que o órgão se sexualiza; o que sugere postular que a perda da voz experimentada na histeria testemunha o coração de sua estrutura de manter o desejo sempre insatisfeito, sustentando o desejo de desejar como a sua maior conclamação.

O sintoma, como efeito do recalque, retorna como substituto de uma satisfação que permaneceu em “estado jacente” (FREUD, 1926[1925], p.95), referido a não realização do desejo, ao não acontecido, ao inconsciente, que alude ao enigma do saber sobre o objeto amálgama que pudesse se acoplar ao sexual. É esse enigma que insiste na produção do sintoma, o qual carrega a verdade do sujeito de modo velado pela singularidade da afonia, cuja voz, colonizada pelo inconsciente, é tornada objeto de conversão histérica. Se por um lado o sintoma inconsciente se põe como possibilidade de deciframento através da interpretação na clínica psicanalítica, por outro, resta algo referido àquele enigma que aponta para o limite do deciframento. Isso que resta como não-sentido se instituirá na experiência primordial de satisfação (1950 [1895]/1996) entre o grito do vivente e o outro que virá em decorrência dessa descarga endógena.

2.3

No “leito melódico”: o grito e o Outro¹¹

No texto *Projeto para uma psicologia científica* (1950 [1895]/1996) Freud põe em evidência a relação entre o primeiro grito e a experiência de satisfação nos

¹¹Este Outro não designa o outro semelhante que reafirma narcisicamente o eu e oferece consistência à sua unidade corporal, como evidenciado no “estádio do espelho” (Lacan, 1966/1998). O Outro foi designado por Lacan no texto *A direção do tratamento e os princípios do seu poder* (1958/1998) como um lugar, referido à outra cena, à cena dos sonhos – via de acesso ao inconsciente (FREUD, 1990) – que alude ao que Freud, no texto *A interpretação dos sonhos* (1990), apreendeu dos estudos sobre os sonhos de Fechner, o qual expressava: “a cena de ação dos sonhos é diferente da cena da vida representacional de vigília” (1889, p.84, citado por FREUD, 1990, p.556). Nesse sentido, o Outro é a outra cena, é o lugar do inconsciente, como um “lugar de falta” (LACAN, 1958/1998, p.633) que desponta na relação imaginária com o outro. Assim, ainda que o outro semelhante reafirme o eu, é nesse outro que o Outro é representando, pois dessa reafirmação sempre fica um resíduo impossível de ser reafirmado em um reflexo.

encontros sonoros primordiais entre o vivente¹² e o cuidador; o que permite apreender o grito como uma abertura para o enlace com o Outro, experiência pela qual o vivente constituirá um psiquismo e se inauguraré como sujeito.

No “leito melódico” primordial, o filhote prematuro frente à impossibilidade de efetuar uma ação capaz de sanar a dor provocada por uma tensão endógena e em uma condição premente ligada às necessidades corporais, produz uma descarga motora e solta um “grito” (FREUD, 1950[1895]/1996, p.370). Esse grito, além de chamar a atenção do próprio filhote, causa a atenção de um outro sensível que o escuta como um apelo. Freud designou esse outro de “próximo assegurador” – *Nebenmensch* – que acolhe esse grito e, através de uma “ação específica” (*Ibid*, p.349), põe fim naquela tensão, possibilitando “a vivência de satisfação”¹³ (*Ibid*, p.370). Assim, esse outro será para o vivente o primeiro objeto de satisfação, também, o primeiro objeto hostil decorrente da sua intrusão inaugural, assim como o único a deter o poder de auxiliador.

Essa experiência de satisfação primordial inscreverá no vivente uma memória que constituirá um aparato psíquico pelo qual, cada vez que uma tensão for novamente vivida, ele fará uma reevocação dos “traços mnêmicos” – que envolve os traços do outro próximo – na tentativa de reencontrar um minoramento para aquela tensão. De outro modo, no texto *A interpretação dos sonhos (1900/1996)*, Freud fará um retorno aos preceitos daquela experiência e estabelecerá que, frente àquela tensão, emergirá uma “moção psíquica” (*Ibid*, p.595) que procurará recatexizar os traços mnêmicos a fim de restabelecer a situação de satisfação original. Essa moção psíquica foi nomeada por Freud de desejo.

Em relação aos traços mnêmicos do Outro, Freud indicará que esses são em parte “novos e incomparáveis” (1950[1895]/1996, p.383), e que eles poderão ser encontrados no “nível visual” (*Ibid*, p.383). Sobre isso, Lasnik (2004) associa o traço visual com o “olhar fundador da mãe ou dos pais” (*Ibid*, p.71), em que algo do desejo do cuidador – que na cultura é geralmente encarnado pela mãe – sobre o filhote seria revelado pelo seu modo de olhá-lo. Além desse nível perceptivo, à luz dos trabalhos dos psicolinguistas e do que a clínica testemunha, esta autora

¹² No decorrer do trabalho, as expressões, vivente, filhote, bebê, criança, *infans*, serão utilizadas para fazer referência ao tempo da constituição do sujeito em que a fala não foi consolidada.

¹³ A primeira experiência de satisfação trata-se de uma construção mítica e lógica que Freud produziu para dizer da constituição originária do sujeito.

aponta que esses traços são também “acústicos”, os quais têm o seu eixo nos “modos prosódicos da fala dos pais a seu bebê” (LASNIK, 2004, p.71). Esse dado pode ser substancializado pela constatação de que o vivente inicia por ouvir, e bem antes de nascer, “aproximadamente no seu quinto mês de gestação” (CATÃO & VIVÈS, 2011, p.85), o que conferiria à voz dos cuidadores uma via primordial pela qual o vivente seria invocado para adentrar no universo humano. Sobre essa experiência uterina, Quinard (1999), poeticamente, dirá:

Dizem que quando estamos ainda no fundo do sexo de nossas mães nós não podemos modelar a cera tirada das colméias de abelhas para nos fazer rolhas para os ouvidos. (...) Então não podemos deixar de ouvir. Estamos de mãos e pés amarrados ao mastro de pé sobre a carlinga, minúsculos Ulisses perdidos no oceano do ventre de nossas mães (*Ibid*, p.39).

Além disso, há de se considerar a própria estrutura aberta dos ouvidos: “As orelhas não tem pálpebras” (QUIGNARD, 1999, p.64), o que torna o vivente mais disponível às sonoridades que vem do Outro. Assim, ainda que se possa postular uma anterioridade lógica da voz (CATÃO, 2009), com a qual concordamos e intentamos demonstrar aqui, entendemos que esses traços mnêmicos são restos do que aconteceu na experiência de satisfação, podendo abranger um complexo de associações que envolvem uma ampla variedade de percepções.

Ainda em relação a essa experiência primordial de satisfação, Freud estabeleceu que a ação específica do outro frente ao grito do vivente envolve um complexo, o “complexo do ser humano semelhante” (FREUD, 1950[1895], p.384), que se divide em dois componentes: enquanto uma parte viabiliza um tanto de satisfação, podendo ser reconduzida por meio da “atividade da memória” (*Ibid*, p.384), como as representações do sujeito; outra parte, denominada por Freud de “a Coisa” – *das Ding* (*Ibid*, p.384) – alude para um objeto que resta como inominável, irrepresentável, não-sentido, que opera na intimidade do sujeito, mas que ao mesmo tempo se dá como excluído, pois é inalcançável. É nesse sentido que Lacan (1959-1960/2008) denominará a Coisa como uma “exterioridade íntima” (*Idem*, p.173), como uma “extimidade” (*Idem*, p.173).

Isso que restou como inominável, não sentido, se tornará o objeto para o qual o sujeito vai conduzir o seu movimento desejante, na tentativa malograda de alcançar o que nunca se teve, pois esse objeto é perdido desde sempre. E é justamente o fato de *das Ding* ser perdido que lhe confere “objetividade” (SAFOUAN, 1977, p.125-126), no sentido de dar sustentabilidade para o

incessante movimento do desejo que conduz o vivente a constituir-se como sujeito no seu endereçamento ao Outro.

O grito do vivente se põe como abertura para o Outro. Da satisfação experimentada, restou *das Ding*, como impossibilidade de reencontrar esse objeto completamente satisfatório. É nesse encontro com o Outro, que implica sempre em um desencontro, que o vivente é Outrificado, processo pelo qual o faz experimentar a passagem do “grito puro ao grito para”(POIZAT, 1996, p.191), marcando a inauguração do sujeito na linguagem¹⁴. Enquanto no “grito puro” o vivente grita como resposta ao inominável da necessidade, no “grito para” há o apelo ao Outro com a visada de repor a satisfação decorrente da ação específica. Esse Outro passa, então, a ser investido pelo sujeito como um objeto de inestimável valor e poder, o que compreenderá a “necessidade de ser amado que acompanhará a criança durante o resto de sua vida” (1926 [1925], p.151), um amor que se põe como um modo de velar o não-sentido de *das Ding*, da radical não complementariedade entre o sujeito e o Outro.

Do leito melódico que envolveu os encontros entre o filhote e o Outro, passemos agora para a fantasia, pela qual a experiência com o que se ouviu é constitutiva para a produção fantasística.

2.4

Fantasiar em torno das coisas ouvidas

Freud, juntamente com Breuer, estabeleceu que os sintomas histéricos eram resultantes de traumas infantis, os quais eram figurados por um outro externo, que vinha até à criança e a seduzia, mobilizando a sua sexualidade; entendimento que autorizava a localização de um outro causador do trauma que destituía o lugar do sujeito na experiência traumática e sexual. Foi no verão de 1897, nas cartas 69, 70 e 71 endereçadas a Fliess, que Freud – orientado pela

¹⁴A linguagem, que não se restringe à vocalização, não está referida à comunicação que pressupõe uma reciprocidade de entendimento entre um e outro, pelo contrário, ela abriga na sua produção um não-saber referido ao desejo inconsciente que desponta em cada mensagem endereçada ao Outro, o que se manifesta nos atos falhos, nos equívocos, nos mal-entendidos. Desse modo, “a função da linguagem não é informar, mas evocar” (LACAN, 1953/1998, p.301), indo para além do sentido. Assim, inaugurar-se na linguagem implica em ser envolvido e falado pelo desejo do Outro, o que institui o não saber testemunhado pelo inconsciente.

análise de seus próprios sonhos, os quais inspiraram o complexo de Édipo, além da descoberta do recalque, o que implicou no abandono da hipnose – foi conduzido a colocar em questão a sedução e a reconhecer que as moções sexuais operavam nas crianças desde os seus tempos primordiais, não precisando, assim, de uma necessária intervenção externa.

Mais adiante, no texto *Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses* (1906 [1905]), Freud marcará a passagem da sedução para o que ele denominou de fantasia:

(...) os sintomas histéricos. Estes já não apareciam como derivados diretos das lembranças recalçadas das experiências infantis, havendo antes, entre os sintomas e as impressões infantis, a interposição das fantasias (ficções mnêmicas) do paciente (...) que, de um lado, tinham-se construído a partir das lembranças infantis e com base nelas, e, de outro, eram diretamente transformadas nos sintomas. Somente com a introdução do elemento das fantasias histéricas é que se tornaram inteligíveis a textura da neurose e seu vínculo com a vida do enfermo; evidenciou-se também uma analogia realmente espantosa entre essas fantasias inconscientes dos histéricos e as criações imaginárias que, na paranóia, tornam-se conscientes como delírios (*Ibid*, p.261).

Assim, os “traumas sexuais infantis foram substituídos (...) pelo infantilismo da sexualidade” (1906 [1905], p.261); ou seja, a experiência sexual na infância é sempre da ordem do traumático, o que levou Freud a retirar a ênfase dada às influências “acidentais” (*Ibid*, p.261) como elementos traumáticos nos quais a sedução estava circunscrita às lembranças, a suposta realidade, para dar lugar às fantasias, como um modo singular do sujeito subjetivar a experiência. Freud apontará que a produção da fantasia se dá em torno das “coisas ouvidas” nos tempos mais primordiais da constituição do sujeito. Na *carta 59* enviada a Fliess, do dia 6 de Abril de 1897, Freud proferirá:

O aspecto que me escapou na solução da histeria está na descoberta de uma nova fonte a partir da qual surge um novo elemento da produção inconsciente. O que tenho em mente são as fantasias histéricas, que, habitualmente, segundo me parece, remontam **a coisas ouvidas** pelas crianças em tenra idade e compreendidas somente mais tarde. A idade em que elas captam informações dessa ordem é realmente surpreendente - dois, seis ou sete meses em diante (1950 [1892-1899]/1996, p.203. Grifos nossos).

Freud continuará com essas apreensões e, na *Carta 61*, do dia 2 de Maio de 1897, ele expandirá as investigações sobre a fantasia para outras neuroses:

(...) formei uma idéia coerente a respeito da estrutura da histeria. Tudo remonta à reprodução das cenas, a algumas das quais se pode chegar diretamente, enquanto a outras, só por meio de fantasias erigidas à frente delas. As fantasias derivam de coisas que foram *ouvidas*, mas só compreendidas *posteriormente*, e todo o seu

material, naturalmente, é verídico. São estruturas protetoras, sublimações dos fatos, embelezamentos deles e, ao mesmo tempo, servem como auto-absolvição. Talvez sua origem desencadeante se deva às fantasias de masturbação (...) Percebo, agora, que todas as três neuroses (histeria, neurose obsessiva e paranóia) mostram os mesmos elementos (...) ou seja, fragmentos mnêmicos, *impulsos* (derivados da lembrança) e *ficções protetoras*, e percebo que a irrupção na consciência, a formação de compromissos (isto é, sintomas), ocorre nessas neuroses em pontos diferentes. (1950 [1892-1899]/1996, p.296)

Aqui, Freud estabelece que “as fantasias derivam de coisas que foram ouvidas”, coisas estas que parecem ser da ordem do não-sentido, como ruídos, fragmentos sonoros, vocais, que convocam o sujeito a se posicionar subjetivamente, a se pôr, posteriormente, como um artista, um poeta, um músico que coleta as vozes do mundo e compõe uma música a várias vozes, produzindo um sentido com que se ouviu, produzindo suas fantasias¹⁵. Essas fantasias operam como defesas, “ficções protetoras”, frente ao excesso sempre traumático com o que se ouviu na origem, ao mesmo tempo em que revelam a “formação de compromisso” entre o sujeito e o que incidiu nele como excesso; o que comparece não apenas na histeria, mas também na neurose obsessiva e na paranóia.

Freud, na sua reflexão sobre a arquitetura da histeria presente no *Rascunho L* (1950 [1892-1899]), do dia 2 de Maio de 1987, além de destacar a fantasia como uma função defesa, postulará uma divisão sensorial entre a fantasia e o sonho:

As fantasias são fachadas psíquicas construídas com a finalidade de obstruir o caminho para essas lembranças. As fantasias servem, ao mesmo tempo, à tendência de aprimorar as lembranças, de sublimá-las. São feitas de coisas que são **ouvidas** e posteriormente utilizadas; assim, combinam coisas que foram experimentadas e **coisas que foram ouvidas**, acontecimentos passados (da história dos pais e dos ancestrais) e **coisas que a própria pessoa viu**. Relacionam-se com coisas ouvidas, assim como os sonhos se relacionam com coisas vistas. Nos sonhos, realmente, não ouvimos nada, nós vemos. (FREUD, 1950 [1892-1899]/1996, p.297. Grifos nossos).

Assim, enquanto o que se ouviu constitui o núcleo da fantasia, o sonho se produz a partir do que se viu. Sobre a experiência sonora, Lecourt (1997) indicará que, sendo a fantasia uma reconstrução em torno do que se ouviu, a criança sai de um lugar inicialmente passivo – pois é inevitável se proteger do que se ouve, pela

¹⁵ Esse entendimento será reencontrado nos textos *Os escritores criativos e devaneios* (1908[1907]/1996), em que Freud estabelece: “O que se cria então é um devaneio ou fantasia, que encerra traços de sua origem a partir da ocasião que o provocou e a partir da lembrança” (*Ibid*, p.138), justificando assim, o fato de que no “íntimo, somos poetas, e de que só com o último homem morrerá o último poeta” (*Ibid*, p.135).

própria estrutura aberta dos ouvidos – e passa a habitar um lugar ativo na fantasia. Na fantasia há uma “escuta ativa” (*Ibid*, p.85), em que o traumático das coisas ouvidas passam “por um processo de amálgama e distorção”(Freud, 1950 [1892-1899]/1996, p.301-302) que torna inacessível a lembrança da qual emergiram ou poderão emergir os sintomas.

Verificamos a importância das experiências sensoriais primordiais na produção das fantasias e na constituição do sujeito, em que o ouvir é um valioso elemento, desde os primórdios da psicanálise, nas correspondências entre Freud e Fliees, até nos últimos escritos freudianos, como no *Esboço de psicanálise* (1938/1996):

A experiência analítica convenceu-nos da completa verdade da afirmação, ouvida com tanta frequência, de que a criança psicologicamente é pai do adulto e de que os acontecimentos de seus primeiros anos são de importância suprema em toda a sua vida posterior. Terá, assim, interesse especial para nós algo que possa ser descrito como a experiência central deste período da infância. Nossa atenção é atraída primeiro pelos efeitos de certas influências que não se aplicam a todas as crianças, embora sejam bastante comuns – tais como o abuso sexual de crianças por adultos, sua sedução por outras crianças (irmãos ou irmãs) ligeiramente mais velhas que elas e, o que não esperaríamos, **ficarem elas profundamente excitadas por ver ou ouvir**, em primeira mão, um comportamento sexual entre adultos (seus pais), principalmente numa época em que não se pensaria que pudessem interessar-se por tais impressões ou compreendê-las, ou serem capazes de recordá-las mais tarde. É fácil confirmar até onde essas experiências despertam a suscetibilidade de uma criança e forcem os seus próprios impulsos sexuais para certos canais dos quais depois não se podem safar. Visto essas impressões estarem sujeitas à repressão, seja em seguida, seja logo que buscam retornar como lembranças, constituem elas o determinante para a compulsão neurótica que depois tornará impossível ao ego controlar a função sexual e provavelmente o fará voltar as costas permanentemente a essa função. Se ocorre esta última reação, o resultado será uma neurose; se não ocorre, desenvolver-se-á uma variedade de perversões, ou a função, que é de importância imensa não apenas para a reprodução, mas também para toda a modelação da vida, tornar-se-á impossível de manejar (*Ibid*,p.200)

Como vimos, as “coisas ouvidas” são elementos que incidirão na constituição do sujeito. E o reverso do que é ouvido, a sua sombra, o silêncio? É nele que vamos adentrar agora, destacando, sobretudo, o modo como o silêncio comparece na clínica psicanalítica.

2.5

O silêncio

A voz está sempre referida ao silêncio, afinal, a produção sonora é constituída e só é possível com sons e silêncios. Como é testemunhado na música, que se trata fundamentalmente de um recorte no contínuo sonoro (WISNIK, 1989), um recorte que é realizado por silêncios que são representados na partitura por pausas. São esses silêncios positivos que encadeiam as notas musicais, conferindo ritmicidade à música. Essa coabitação interna entre som e pausa, entre fala e silêncio, se desdobra também na prática psicanalítica.

O analista é convocado a manejar a operação entre fala e silêncio no desenrolar de um tratamento: “Não seria justo (...) atribuir os resultados da psicanálise unicamente ao poder das palavras. Seria mais exato dizer que a psicanálise prova o poder das palavras e o poder do silêncio” (REIK, 1926/2010, p. 19). Assim, do mesmo modo que a regra da associação livre constitui um fator de primeira importância para a análise, o silêncio também o é. Pois, na medida em que o analista encarna esse silêncio, o faz como abertura para o acontecimento imbuído do porvir que implica sempre uma alteridade presente na fala e no silêncio do analisando. É importante notar que o silêncio do analisando não é desprovido de um dito, mesmo que ainda seja para aludir à presença do indizível. Cabe ao analista escutar a música que o analisando carrega e, em uma postura ética, relançar ao analisando à sua própria produção musical, encorajando-o a escutá-la.

A clínica psicanalítica é um convite para que o sujeito se ponha a falar sobre o que lhe divide e lhe faz sofrer. E é o silêncio do analista que oferece esse lugar para o posicionamento subjetivo do analisando como acolhimento do que é falado, sem ater-se ao sentido. Pois, o que mais importa é a escuta da sonoridade da fala frente ao sentido, na aposta que do romance narrado pelo analisando caia algo do inconsciente. Para isso, o analista se silencia, o que não se trata de uma total ausência, em um silêncio abismal, que não dá suporte para a fala, mas sim, em um silêncio positivo que acolhe e acompanha as falas do analisando. Um silêncio que atualiza a falta inaugural e constitutiva do sujeito, convocando este a criar, falando em torno daquela falta.

Mais uma vez, lembramos o ensinamento de Emmy Von N. a Freud e à psicanálise, que aponta para a importância do silêncio do analista, para que este prescindisse da ânsia em saber sobre os porquês do sofrimento narrado, deixando que o sujeito fale livremente. Esse silêncio do analista se faz no que Freud estabeleceu como “atenção uniformemente suspensa” (1912b/1996, p.125), a “atenção flutuante”, na qual o analista se disporia a escutar o analisando sem conferir privilégio a nenhum elemento específico do discurso deste, deixando que o inconsciente opere. É essa posição do analista de escutar “sem crítica ou seleção” (*Ibid*, p.126) que constitui a sua “contrapartida necessária” (*Ibid*, p.126) da recomendação ao analisando para que este associe livremente. Freud, além de reconhecer a importância do lugar fundante do silêncio do analista, também põe em questão o silêncio do analisando.

Em 1912, no texto *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*, Freud vai relacionar o silêncio do analisando à resistência, a qual é referida a uma multiplicidade de reações de um analisando que produz formas inconscientes que obstaculizam o decurso do tratamento psicanalítico. Uma das manifestações dessa resistência é o calar-se. Nesse texto, Freud apresenta um caso de um paciente que, em certo momento, as suas associações se interromperam, indicando que não é por se tratar de reter a fala como expressão de algo desagradável, mas sim de uma radical erupção dos seus encadeamentos. Freud presume que nesses momentos o analisando estaria resistindo de dizer uma associação que teria relação com o analista ou com algo a este vinculado (*Ibid*, p. 112-113). É como se no silêncio o paciente dissesse: “eu não posso mais falar porque penso em você” (ASSOUN, 1999, p.180). Desse modo, o paciente liga, ou transfere, a figura do analista aos seus “clichês estereotípicos” (FREUD, 1912b, p.112), referidos ao seu modo singular de se conduzir na vida erótica que se deu a partir das experiências com os primeiros objetos de amor.

Em outro momento, no texto *Recordar, repetir e elaborar* (1914), Freud notificará o surpreendimento com o frequente fato de que o analisando, mesmo com a vida repleta de acontecimentos e com um longo histórico de problemas psíquicos, ao ser convidado a falar livremente, fique em silêncio e declare que nada lhe ocorre. Freud indica que isso se coloca como “uma resistência contra

recordar alguma coisa” (*Ibid*, p.166), e mais, o sujeito, ao invés de recordar, repete em uma “compulsão à repetição” (*Ibid*, p.166) – um ganho secundário inconsciente, mantendo, assim, o sintoma. Desse modo, se a fala e o que decorre dela é via para a possibilidade de cura, o analisando se silencia. É como se o vislumbre da cura fosse receado pelo sujeito, o que alude para algo da estrutura subjetiva que não quer se sarar, como bem conclamado e entoado pelo coro da tragédia de Édipo: “a vida não quer sarar (...) sarar, aliás, o que é?”.

Posto isso, podemos distinguir dois tipos de silêncio manifestados pelo analisando na clínica psicanalítica. Um se manifesta como resistência e faz referência a algo que foi silenciado em decorrência do recalque, que acontece “silenciosamente” (FREUD, 1911a, p.78), e que é tornado ruidoso somente no processo subsequente de restabelecimento do qual o recalque se desfaz, fazendo retornar a libido para os objetos e pessoas anteriormente abandonadas (*Ibid*, p.78). Assim, o silêncio do analisando, como manifestação de um não-dito proveniente do recalque, é ainda assim possibilidade de se dizer e encontrar sentido através da interpretação psicanalítica. O outro silêncio vai para além do que foi silenciado pelo recalque, é desprovido de sentido, é indicativo do silêncio estrutural da “pulsão de morte”¹⁶ – anunciado pela compulsão à repetição – que opera silenciosamente a sua destrutividade na intimidade do sujeito (FREUD, 1930 [1929]/1996), como o que é testemunhado no silêncio profundo presente no mutismo do sujeito melancólico (PERES, 2010). Este é um “silêncio irremediavelmente inóspito à palavra” (DIDIER-WEILL, 1997, p.53)

Encontramos, também em Freud, o silêncio referido à angústia. No texto *O estranho* (1919) Freud questiona o efeito de estranhamento angustiante que o silêncio causa, assim como o que é experimentado na escuridão e na solidão. Nesse texto Freud parte de uma análise semântica da palavra *Unheimlich* – que foi traduzida para o português como estranho – destacando que o adjetivo *unheimlich* é usado tanto como sinônimo de *heimlich* – referido à familiar – quanto seu oposto; fazendo referência, então, tanto ao significado de familiar, íntimo, doméstico, quanto de estranhamento, inquietação, mistério, horror. Por

¹⁶ A pulsão de morte, por enquanto apenas mencionada, será apresentada no tópico sobre as vozes do supereu.

consequente, Freud o definirá como “aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e (...) familiar” (FREUD, 1919a, p.238). O estranho é também familiar. Para Freud “(...) esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito tempo estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo de recalque” (*Ibid*, p.258).

Em *Inibições, sintomas e angústia* (1926[1925]), Freud indicará que a angústia está relacionada com a experiência de sentir “falta de alguém que é amado e de quem se sente saudade” (*Ibid*, p.135). Assim, a angústia, experimentada como desamparo, comparece como uma “reação à perda do objeto amado” que foi “altamente valioso” (*Ibid*, p.136). Como protótipo dessa experiência, Freud aponta o desligamento entre filhote e mãe no “trauma do nascimento”, proposto por Otto Rank (1924). A mãe, ou aquele que exerceu a função de cuidador, é apreendida por Freud como este objeto amado que se fez presente e satisfaz as necessidades da pequena criança, sem demora. Como indica Freud, o que se torna perigoso para a prematura criança é a possibilidade de não ter as suas necessidades satisfeitas, o que é vivido como uma “crescente tensão” (*Ibid*, p.136) contra a qual a criança quer se proteger. Desse modo, antes mesmo da possível perda se consumir, a angústia já é sinalizada.

Voltando ao texto sobre o *Unheimlich* (1919), Freud indicará que o “silêncio, a solidão e a escuridão” são elementos que sinalizam essa angústia, “elementos dos quais a maioria dos seres humanos jamais se libertou inteiramente” (*Ibid*, p.269). Seguindo o apontamento freudiano de que a angústia se anuncia enquanto a perda do outro amado, uma experiência referida à ruína da fantasiada garantia que o outro proporcionaria, de uma morada fixa na qual se poderia se abrigar e descansar do fardo da vida, o que aqueles três acontecimentos remontam é justamente essa precariedade da presença do Outro. A voz, a companhia do outro e a luz são insígnias que marcam a presença deste, conferindo sentido ao fenômeno como vislumbre de orientação na vida, o que se desfalece na angústia.

Em relação à experiência angustiante, sublinhamos que uma das suas manifestações é o aperto na garganta; o que é comumente descrito como uma sensação de que o coração, nos seus rápidos e descontrolados batimentos, alcança

e se aloja na garganta impedindo a passagem de ar, bem como a produção vocal. A angústia devasta o asseguramento e o sentido que o sujeito tanto resguarda, tirando-lhe o chão, o ar, a voz.

No texto *Inibições, sintomas e angústia* (1926[1925]), Freud faz referência à angústia infantil explicitada no texto *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), no qual um menino de três anos rogou de um quarto escuro: “Titia, fale comigo! Estou com medo porque está muito escuro.” E a tia respondeu: “De que lhe adianta isso? Você não pode mesmo me ver”, “Não faz mal”, respondeu o menino, “quando alguém fala fica mais claro”. Com isso, a criança pôde prometer que se acalmaria tão logo a titia lhe desse uma prova de sua presença (FREUD, 1905/1996, p.212).

Freud (1905/1996) indica que a criança não temia a escuridão, mas, sim, a ausência de uma pessoa amada, que se revelava no silêncio. Nesse sentido, a voz do Outro, como marca da presença do Outro amado, se pôs como uma clareira frente à solidão da angústia, como uma tentativa de manter, à distância, essa experiência angustiante e constitutiva, estranha e familiar, e que, portanto, se faz iminente. Assim, ainda que a sonoridade seja como um véu diante da angústia, o “viajante surpreendido pela noite pode cantar alto no escuro para negar seus próprios temores; mas, apesar de tudo isto, não enxergará mais que um palmo adiante do nariz” (FREUD, 1926[1925], p.99).

A psicanálise fundou-se historicamente e se dá na clínica quando o analista se põe em silêncio, ocupando, fundamentalmente, um lugar de escuta do sujeito. No tempo moderno, que se perdura na contemporaneidade, “(...) evita-se o silêncio. Se alguém nada tem a dizer, o outro fala” (REIK, 1948, p.122). O silêncio tem se tornado cada dia mais distante e escasso com a invasão do turbilhão sonoro e ruidoso das cidades, o que se expande para o privado das casas, munidas de aparelhos sonoros e para as relações, cada vez mais ensurdecidas. Nesse sentido, consideramos o silêncio oferecido pelo analista ao analisando um gesto ético frente ao turbilhão contemporâneo que emudece o singular. Esse silêncio é subjetivante, pois, como proferiu Guimarães Rosa (1986): esse silêncio, “é a gente, demais” (*Ibid*, p.371). Além disso, esse gesto atualiza na clínica

psicanalítica a falta constitutiva do sujeito, e o convida a se posicionar frente a sua divisão, falando e escutando o que se diz e o que, em silêncio, também se diz.

Fizemos referência também ao silêncio do analisando, como aquilo que se fez silencioso, tornando-se inconsciente, e ao silêncio estrutural da pulsão de morte que vive na intimidade do sujeito, além da experiência com um silêncio que, ao aludir à perda do objeto amado e ao desamparo decorrente dessa perda, pode fazer despontar a sensação de despersonalização e da falta de sentido na angústia. O estilhaçamento subjetivo vivido na experiência da angústia é testemunhado na alucinação auditiva, em que o sujeito psicótico, na sua precariedade de esteio simbólico, é tornado objeto das vozes que, em um silêncio acústico, lhe vocifera com suas injúrias.

2.6

As vozes na psicose de Daniel Paul Schreber

No ensino de Freud, as vozes terão um lugar eminente nas alucinações auditivas na psicose. Essas vozes, que são experimentadas pelo sujeito como provenientes de uma terceira pessoa, vociferam injunções no mesmo, determinando-lhe ordens que ressoam e são assumidas como verdades. Ao contrário da neurose, em que a queixa testemunha questões que se abrem para a análise e outras possibilidades frente ao sofrimento, na psicose as vozes na alucinação são vividas como um acontecimento de certeza que conduz o sujeito à obediência (VIEIRA, 2009), não permitindo restar questões. É importante sublinhar que essas vozes não são percebidas sensorialmente, não são sonorizadas, mas se fazem escutar internamente e silenciosamente em um repetitivo eco que invade e inunda esse sujeito psicótico, nadificando-o.

Para a investigação da psicose, Freud recorreu ao escrito autobiográfico de Daniel Paul Schreber, *Memórias de um Doente dos Nervos*, publicado originalmente em 1903, no qual este narra a sua vida e experiências, por mais de treze anos, em sanatórios psiquiátricos. A partir dessas narrações, em 1911, Freud publica o artigo *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso*

de paranóia (Dementia Paranoides), dando um lugar privilegiado ao anseio maior do narrador: “Depois de tudo, nada mais me resta senão oferecer a minha pessoa ao julgamento de especialistas como objeto de observação científica. Esse convite é o principal objetivo que persigo com a publicação do meu trabalho” (SCHREBER,1905/1995, p.270).

Schreber provinha de uma reconhecida família de burgueses que carregava nos seus anseios a vontade de notoriedade através de trabalhos intelectuais. Ele tornou-se um ilustre jurista, funcionário do Ministério da Justiça do Reino da Saxônia e, em uma progressiva evolução profissional, de escrivão-adjunto tornou-se vice-presidente do Tribunal Regional de Chemnitz. Ele, em um provável prosseguimento à ambição que herdara e que nele encontrava morada, candidatou-se às eleições parlamentares pelo Partido Nacional Liberal, resultando em uma rumorosa derrota; o que compareceu como insulto àquele que, agora, reconhecia o seu anonimato – experiência que, violentamente, ia de encontro aos méritos dos seus antepassados que lhe eram referência e tanto lhe orgulhavam.

Em 1884, no mesmo ano dessa derrota, Schreber, com uma “excessiva fadiga intelectual” (SCHREBER,1905/1995, p.53) foi internado pela primeira vez na clínica para doenças nervosas da universidade de Leipzig, sob a direção do renomado psiquiatra e neurologista prof. Paul Emil Flechsig. Em Janeiro de 1886, Schreber, após a sua internação e recuperação, retornou às suas atividades como juiz-presidente do Tribunal Regional de Leipzig. Em 1893, o ministro da Justiça da Saxônia anunciou a Schreber a sua iminência nomeação para o cargo de juiz-presidente da Corte de Apelação em Dresden, posição esta que era irreversível, pois provinha da determinação direta do rei. E caso tal nomeação fosse recusada, cairia em delito de lesa-majestade – uma violação da dignidade da majestade ou contra o estado. Schreber sentiu-se honrado por ter sido escolhido e assume o novo cargo. Contudo, desde o começo ele reconheceu nesse empreendimento muitos desafios e sobrecarga: movimentado pela avidez, além da exigência demasiada de trabalho, acrescentando a isso o esforço para conseguir a consideração dos membros do colégio, os quais ultrapassavam a sua idade e eram muito mais familiarizados com o exercício tribunal no qual ele estreava (SCHREBER,1905/1995), o presidente desencadeou uma segunda crise, que o

levou a recorrer novamente ao prof. Flechsig, o qual lhe dá o diagnóstico de *dementia paranoides*¹⁷.

Frente ao irrompimento da catástrofe do estilhaçamento psíquico, Schreber encontrará no delírio uma “tentativa de restabelecimento, um processo de reconstrução” (FREUD, 1911/1996, p.78), como um auto engendramento de si fora daquele regimento do Complexo Edipiano que permitiria ao sujeito a internalização da Lei, dando-lhe a possibilidade, ainda que parcialmente, de uma compensação frente ao excesso pulsional. Nesse sentido, a produção de delírio não é algo que deve ser cerceado para ser findado, como é feito pela psiquiatria através dos medicamentos que amordaçam o sujeito, porque é justamente o delírio uma via possível de elaboração que o sujeito encontrou para suportar o excesso do insuportável da vida. Assim, na insuficiência do sujeito frente ao insuportável, ele é convocado a produzir as suas suplências: aqui, neurose e psicose se enlaçam. Como indica Freud (1924/1996), “tanto na neurose quanto na psicose interessa a questão não apenas relativa a uma perda da realidade, mas também a um substituto para a realidade” (*Ibid*, p.209).

O despedaçamento psíquico da estrutura psicótica tem os seus pedaços unidos no delírio, como suplência. O presidente Schreber passou a ser o escolhido por Deus para realizar uma missão, convencendo-se, assim, de que era o homem mais notável que até hoje viveu sobre a Terra. A sua missão era redimir a humanidade e restituir-lhe o estado perdido de beatitude. Assim, para conseguir realizar essa predestinação, ele deveria ser desmasculinizado, desvirilizado, transformando-se em mulher; o que se assentava a partir da ideia de que:

(...) deveria ser realmente bom ser uma mulher se submetendo ao coito – essa ideia era tão alheia a todo o meu modo de sentir que, permito-me afirmar, em plena consciência eu a teria rejeitado com tal indignação que de fato, depois de tudo o que vivi nesse ínterim, não posso afastar a possibilidade de que ela me tenha sido inspirada por influência exteriores que estavam em jogo (*Ibid*, p.54).

¹⁷*Dementia Paranoides* foi um termo cunhado por Kraepelin (1839) para designar um dos tipos de transtornos paranoídes. É caracterizado por se manifestar em um momento específico da vida, tem uma evolução vagarosa, há o comparecimento do delírio de referência – em que os acontecimentos são justificados por significados pessoais – e das ilusões de memória, que são fontes das formas delirantes de perseguição, ciúme, grandeza e erotomania (BERCHERIE, 1988).

Essa era a parte essencial da sua missão, que se colocava como um dever a ser cumprido baseado na “Ordem do Mundo”, que é descrita por ele como “a relação legítima que subsiste entre Deus e a criação por Ele chamada à vida, dada como algo em si, através da essência e das qualidades de Deus” (1905/1995, p.81).

Para restituir o estado perdido de beatitude da humanidade, uma nova geração precisaria surgir; o que aconteceria através da copulação com Deus, o qual iria fecundá-lo através dos raios divinos, dando origem a novos homens. Nos seus dizeres: “Naturalmente, a emasculação só poderia ter como consequência uma fecundação por raios divinos, com a finalidade de criar novos homens” (SCHREBER, 1905/1995, p.147). Esse processo de emasculação acontecia como um “milagre” e era acompanhado por alucinações auditivas, as quais compareciam de modo proeminente no conjunto das crises psicóticas do presidente. Segundo ele, na “volúpia” da fecundação da alma, os raios, que também se apresentavam como vozes, questionavam a sua virilidade, ridicularizando-o, dizendo repetidas vezes: “Não se envergonha diante de sua esposa?” (*Ibid*, p.148). Também exclamavam: “Eis um presidente da Corte de Apelação que se deixa f...” (*Ibid*, p.148).

Schreber relata que ele escuta vozes¹⁸ de modo perene desde que deu início a sua ligação com Deus. Vozes que comparecem como um “zumbido”, assemelhando-se com o efeito sonoro produzido pelo “som da areia que cai de uma ampulheta” (SCHREBER, 1905/1995, p.240). Nos seus dizeres:

Elas me acompanham a toda parte e em todas as ocasiões; continuam sem parar mesmo quando eu me dedico atentamente a outras coisas, por exemplo, quando leio um livro ou um jornal, toco piano etc., só que, naturalmente, enquanto converso em voz alta com outras pessoas, ou falo sozinho em voz alta, elas são abafadas pelo som mais forte das palavras faladas, e desse modo não são ouvidas por mim, temporariamente. Mas a retomada imediata de frases que conheço bem, a partir de um som tomado por acaso do meio delas, me faz ver que nesse ínterim o fio da conversação não deixou de se desenvolver, isto é, que os estímulos

¹⁸Eram vozes que vociferavam, por exemplo, as seguintes sentenças: “Se ao menos o senhor não tivesse cometido assassinato de alma”; “Este aí pretende ter sido um presidente de Corte de Apelação”; “Não se envergonha” (...); “Por que não diz?” (...); “O senhor ainda fala línguas estrangeiras?”; “Isto já era” (SCHREBER, 1905/1995, p.239).

sensoriais ou vibrações nervosas, por meio dos quais é provocado o efeito sonoro correspondente às vozes, continuaram mesmo enquanto eu falava em voz alta (*Ibid*, p.239).

Como Schreber indica, a intromissão das vozes da alucinação não tem uma percepção acústica, não provém de uma fonte sonora externa, contudo, são escutadas em excesso e operam internamente uma vociferação que não há como calar. Ainda que o presidente procure formas de não escutar essas vozes – como um “modo de defesa” (SCHREBER,1905/1995, p.242) – fazendo leituras, tocando piano, ou ainda, falando sozinho ou conversando com outras pessoas em alto volume, elas até são provisoriamente distanciadas, mas logo quando se interrompe a “defesa” elas se fazem comparecer, gerando os seus imperativos efeitos.

Assim, na alucinação o sujeito é acometido pelas vozes internas que, em excesso, lhe proferem um mandato inobedecível, sem sentido. Essa operação alude para as vozes do supereu¹⁹, que não se restringem aos contornos simbólicos da lei edípica, mas é testemunho do supereu pulsional que vocifera a sua tirania no sujeito, reduzindo-o a objeto. Assim, o presidente Schreber, desprovido da lei edípica que lhe forneceria resguardo frente às injunções do supereu, se encontra acometido pelos comandos insensatos das vozes alucinadas, as quais comparecem como um retorno do pulsional. Esse supereu de lei cega é figurado pelo pai da horda primitiva (FREUD, 1913[1912-1913]), o todo poderoso, não-castrado. O assassinato simbólico do pai primevo instituiria a Lei no psiquismo, como acontece na neurose, mas na psicose esse pai impiedoso não morre, encontra-se vivo e urra através das vozes alucinadas. Desse modo, enquanto na neurose se erige presunçosas defesas contra as vozes desse pai onipotente, na psicose o sujeito é por elas invadido.

¹⁹ Iremos apresentar o supereu e a sua operação pelas vozes no próximo tópico.

2.7

As vozes do supereu

Em Freud, as vozes ganharão um maior contorno investigativo com o comparecimento do supereu²⁰, o qual se manifesta através das vozes que, silenciosamente, vociferam intimamente e estranhamente no eu²¹. Na complexidade que essa instância psíquica foi se dando na obra freudiana, podemos vislumbrar que, se por um lado o supereu encarna a lei edipiana, a qual resguardaria o eu da trágica indiferenciação entre o eu e o Outro no incesto; por outro, essa instância se põe como transgressão dessa lei, como uma “lei da não lei”, lançando o eu, justamente, naquela indiferenciação.

Lacan concebeu as vozes do supereu como uma das manifestações do objeto *a*, como objeto voz²² (1962-1963/2005). Nesse sentido, devido à importância do supereu para se investigar a voz na psicanálise e para alcançar o que Lacan na sua transmissão depreendeu como objeto voz, que alude às vozes do supereu, ao automatismo mental de Gaëtan Gatian de Clérambault, além da estrutura da linguagem, como foi apresentada por Saussure e desenvolvida por Jakobson (MILLER, 2013), iremos destacar algumas elaborações de Freud em torno desse supereu.

Como grande parte das elaborações freudianas, as quais se abrem para uma contínua reformulação através do que se escuta na clínica, a apreensão do que veio a se nomear de supereu não se deu desde o início, o que será feito apenas em 1923 no texto *O eu e o id*. Contudo, desde outrora os seus traços puderam ser escutados por Freud. Conforme é sugerido por Gerez-Ambertín (2009), as

²⁰ Nesse trabalho será utilizada a expressão supereu, referida ao *über ich* do alemão, e que foi traduzido pelos ingleses de superego. Como estamos utilizando, sobretudo, a Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (1996) da editora Imago, que traduz *es, ich, über ich* (do alemão) por id-ego-superego, iremos manter a tradução desta coleção apenas quando se tratar da citação literal.

²¹ O eu tal como Freud apresenta aqui é o eu da consciência, que mesmo não dissociado do pré-consciente e do inconsciente, se põe na sua pretensão de domínio, o que é radicalmente diferente do sujeito proferido e enfatizado por Lacan – a partir de Freud –, que é clivado entre a satisfação que busca e a insatisfação que encontra e, por isso, ele é do inconsciente (Lacan, 1960/1988). Oeu, imaginariamente, se coloca como consistência em defesa à clivagem pela qual o sujeito é constituído (Lacan, 1966/1998). É nesse sentido que Lacan vai indicar que “(...) o eu está estruturado exatamente como um sintoma. No interior do sujeito não é senão um sintoma privilegiado. É o sintoma humano por excelência, é a doença mental do homem” (1953-1954, 2009, p. 25).

²² Iremos nos deter na investigação do objeto *a* no segundo capítulo.

manifestações do supereu já se anunciavam na psicanálise nos primeiros casos clínicos, que vão de “1886 a 1897” (*Ibid*, p.29), em que comparecia “a estranha punição com a qual condescende todo sujeito, seja como represália sacrificial na histeria, como autopunição culposa na obsessão, como delírio de perseguição e de “ser notado” na paranóia” (*Ibid*, p.29); assim como nas reflexões de Freud em torno do “parricídio”, da “culpa” e da “punição” (*Ibid*, p.29).

O supereu vai emergir dentro do que se considera como segunda tópica da produção freudiana, acompanhado pelo comparecimento do “demoníaco” da pulsão de morte em 1920, a qual subverteu o princípio do prazer até então soberano nas suas investigações na primeira tópica²³. É nesse sentido que Gerez-Ambertín (2009) indicará que o conceito de supereu comparecerá na teoria psicanalítica porque Freud precisava assegurar que o inconsciente não está circunscrito à regência dos mecanismos de condensação e deslocamento – os quais permitem uma interpretação, uma decifração – pois há algo que subverte essa regularidade, um “além do princípio do prazer”²⁴ que aponta para o limite da interpretação.

Neste segundo tempo de investigações, Freud, na tentativa de apreender a dinâmica psíquica, proporá que o aparelho psíquico estaria dividido em: id, eu e supereu.

O eu estaria fundado no id, o qual comparece no eu de modo “desconhecido e inconsciente” (FREUD, 1923/2007, p.37), como insurreição frente ao seu pretense domínio. O id é a parte “obscura” e mais “inacessível”

²³ A expressão tópica vem do grego *topikós*, que faz referência a lugares, que na teoria psicanalítica tem a função lógica de fazer alusão a diferentes “lugares” psíquicos, com os seus correspondentes funcionamentos psíquicos. No primeiro tempo da psicanálise, Freud postulou o psíquico como dividido em consciente – que “é o primeiro a ser atingindo a partir do mundo externo” (1923/2007, p.33), como uma percepção consciente; o pré-consciente – que é formado a partir dos “resíduos verbais derivados das percepções auditivas” (*Ibid*, p.34), se situa como mediação entre o consciente e o inconsciente, possibilitando, assim, o acesso aos conteúdos inconscientes através do trabalho psíquico da análise; e o inconsciente – referido a conteúdos insuportáveis que foram recalçados pelo aparelho psíquico, manifestando-se de modos deformados nas formações do inconsciente: sonhos, atos falhos, chistes, sintomas. Além desses lugares psíquicos, a dinâmica psíquica estava baseada no binômio prazer-desprazer e regida pela primeira dualidade pulsional: pulsões sexuais – referidas ao princípio do prazer –, e pulsões do eu, pulsões de autoconservação – referidas ao domínio do princípio de realidade (Freud, 1910b, 1911).

²⁴ Falaremos sobre o além do princípio do prazer, que está referido à pulsão de morte, em seguida, ainda nesse tópico.

(FREUD, 1933 [1932]/1996, p.78), é a herança que abriga os “restos de incontáveis existências do eu”(FREUD, 1923/2007, p.48). É figurado por Freud como um reservatório de energia que visa somente à satisfação pulsional. Além disso, esse reino do id é atemporal, não conhece moralidade e é uma instância que eterniza, virtualmente, os conteúdos que não foram suportados pela consciência e foram submetidos ao processo de recalque, tornando-se, assim, inconscientes (FREUD, 1933 [1932]/1996).

Na superfície do id, sob os efeitos do mundo externo, e por intermédio do *percepto consciente*, das experiências perceptivas, se forma o eu, de modo que este não se encontra nitidamente separado do id, mas fundido neste. Assim, o eu, através do princípio de realidade, tenta submeter as influências externas ao id, que exige a desmedida de uma satisfação absoluta. Desse modo, o eu estaria para as percepções, como o id para o imperativo de satisfação da pulsão; por conseguinte, o eu se articularia à razão e ao senso comum, enquanto no id imperariam as “paixões” (FREUD, 1923/2007, p. 38-39). De modo metafórico, Freud relacionará o eu ao cavaleiro que, muitas vezes, para se manter com o cavalo, se vê forçado a conduzir o animal para onde este quer ir, fazendo alusão ao tanto do eu que se encontra fundido com o id – ao cavalo, ao ponto de o eu pôr em movimento a vontade do id, como se fosse sua.

Freud vai destacar que aquele *percepto consciente* que diferencia o eu do id se dá pelas percepções auditivas – o que foi constatado nos estudos sobre as afasias²⁵ (1981) – através de um receptor acústico denominado de “lóbulo auditivo”²⁶ (1923/2007, p.38), onde estariam as inscrições dos “resíduos mnêmicos” (*Ibid*, p.34), vinculados, sobretudo, aos “resíduos verbais” derivados primariamente das “percepções auditivas” (*Ibid*,p.34). Freud parece indicar, assim, o registro sonoro como uma mediação privilegiada entre o eu e o outro, portanto, para a constituição subjetiva do eu. Além disso, é importante sublinhar que a voz se apresenta como resíduos, aos restos do que foi ouvido na experiência

²⁵ Sobre a afasia, ver a análise de Garcia-Rosa em *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

²⁶ No texto *Eu e o id* (1923) o supereu não está representando graficamente no lóbulo auditivo, está apenas indicado por Freud. O supereu será grafado dez anos depois no texto *A dissecção da personalidade psíquica* (1933[1932], p.81).

com o outro; logo, não se trata do conteúdo que foi falado, mas dos resíduos da palavra ouvida e o seu efeito no vivente.

Além das percepções auditivas, que são constitutivas para a diferenciação entre o eu e o id, Freud indica, também, as percepções internas e externas do corpo, estabelecendo que o eu é, primeiro e acima de tudo, um “eu corporal” (1923/2007, p.39), pondo-se como uma “projeção de uma superfície” (*Ibid*, p.39), decorrente das sensações corporais – principalmente aquelas que se originam da superfície do corpo – que serão vias pelas quais o corpo será conhecido e reconhecido. Reiteramos, ainda, que além de o eu carregar o id na sua constituição, ele é também vivido pela dimensão inconsciente e pré-consciente.

E a terceira instância do aparelho psíquico será denominada por Freud de supereu, que, assim como o eu, proveio também do id. Seguindo esse texto, Freud fará referência ao supereu como um “estranho” fenômeno (1923/2007, p.40), em que um excesso de sentimento de culpa se apresenta de modo inconsciente e que inconscientemente opera consideráveis efeitos no psiquismo, colocando-se como poderosos obstáculos ao restabelecimento do sujeito em análise (*Ibid*, p.40).

Em *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), Freud fará menção à produção de uma “consciência especial” no psiquismo em decorrência do recalque dos componentes sexuais da pulsão, execráveis pela consciência. A severidade presente nos atos obsessivos e as cerimônias praticadas nos ritos religiosos são expressões da operação dessa consciência especial, as quais atuam como um “ato de defesa ou de segurança, uma medida protetora” (*Ibid*, p.114) contra a iminência do mal da tentação do recalcado. Malgrado o eu, Freud denunciará a precariedade dessas medidas de defesa frente à emergência sempre à espreita do inconsciente, o qual comparece através das representações pulsionais. Nesse sentido, o processo sintomático e repetitivo de refúgio pelos ritos obsessivos e religiosos comparece como interminável, dando lugar para um contínuo sentimento de culpa. Essa consciência especial pode ser apreendida como um dos primeiros esboços do supereu e com o que Freud nomeará de “Consciência Moral” em 1914, no texto *À guisa de introdução ao narcisismo*.

No texto sobre o narcisismo, as vozes comparecerão articuladas com a “consciência moral” (FREUD, 1914/2004, p.113) – o que a filosofia e a religião já

havia antecipado com a expressão “voz da consciência” para designar a instância moral (PORGE, 2014, p.44-45). Essa consciência atua a partir do ideal do eu, referido aos modelos de perfeição para os quais o eu vai se encaminhar na vida, na tentativa de assegurar a satisfação narcísica experimentada no tempo infantil em que, o *infans*, reafirmado pelo amor dos pais, se erigia como seu próprio ideal, pondo-se assim como eu ideal. Sobre esta instância, Freud indicará:

Como sempre no campo da libido, o ser humano mostra-se aqui incapaz de renunciar à satisfação já uma vez desfrutada. Ele não quer privar-se da perfeição e completude narcísicas de sua infância. Entretanto, não poderá manter-se sempre nesse estado, pois as admoestações próprias da educação, bem como o despertar de sua capacidade interna de ajuizar, irão perturbar tal intenção. Ele procurará recuperá-lo então na nova forma de um ideal-de-Eu (1914/2004, p.112).

E, a partir desse processo, a consciência moral teria a função de observar continuamente o eu que se manifesta na realidade, tendo como medida o ideal do eu, elevando o nível de exigências do eu, além de se por como um poderoso fator para o recalque (FREUD, 1914/2004).

Como Freud aponta, a consciência moral atuaria a partir do ideal do eu, não se confundindo com este. Com todas as contingências inerentes ao fato de o eu se fundar na alteridade, atestando que entre o eu e o outro há sempre algo não redutível ao domínio do asseguramento narcísico, além das admoestações sociais, a criança, como eu ideal, é destronada do seu lugar de majestade no olhar dos pais, tendo agora que se encaminhar para os modelos ideais no ideal do eu que, além de serem singulares, se relacionam, também, aos ideais produzidos pela comunidade. E visto que o alcance desses ideais se encontra longínquo e podendo se por até como impossível, a consciência moral vai operar no eu de modo imperativo, através de advertências para que o eu se encaminhe para o que lhe foi idealizado.

Nesse sentido, a não realização desse ideal transforma-se em sentimento de culpa, o qual brota, originalmente, do temor da punição dos pais, ou mais precisamente, do medo de perder o seu amor; experiência esta que terá continuidade nas relações com outras pessoas, como multiplicidade de substitutos dos pais (FREUD, 1914/2004). Assim, enquanto o ideal do eu se põe como um horizonte que orienta o eu, a partir de modelos que mantém algo do asseguramento do narcisismo, a consciência moral surge em uma atividade

judicativa e punitiva, operando mais como uma perturbação do alargamento dos horizontes da vida. Ainda que possamos reconhecer o anúncio do supereu nas raízes da consciência moral, ressaltamos que o peso das injunções tirânicas do supereu ultrapassa a consciência moral na sua exigência para que o eu se encaminhe para o ideal do eu.

A operação da consciência moral é reconhecida por Freud, também, na psicose, no “delírio de estar sendo observado” (FREUD, 1914/2004, p.113)²⁷ na paranóia, a qual comparece, às vezes, e também, como fator isolado ou como um elemento da neurose de transferência.

No *Rascunho H*, de 24 de Janeiro de 1895, Freud situará a paranóia como um “modo patológico de defesa” (*Ibid*, p.254), tal como existe na “histeria”, na “neurose obsessiva” e na “confusão alucinatória” (*Ibid*, p.254). De tal modo, o eu, frente ao conteúdo intensamente intolerável do recalcado e com tendências a auto-recriminações, torna-se paranóico, o que se caracteriza pelo “mecanismo da projeção para fins de defesa” (1985, p.256), em que o desprazer experimentado é projetado no outro que se torna culpado, como um modo de “recusa a crer na autocensura” (*Ibid*, p.256). Em outro texto, no *Rascunho k*, de 1º de Janeiro 1896, Freud apontará que o conteúdo recalcado é projetado no outro, retornando como “alucinação visual ou sensorial” (1896, p.274), parecendo retornar “invariavelmente nas alucinações **auditivas**”, como vozes (*Ibid*, p.274. Grifos nossos).

Freud vai destacar a experiência auditiva na sintomatologia da alucinação, sublinhando que “as **vozes** (...) lembram a autocensura, como sintoma de compromisso, e o fazem, em primeiro lugar, distorcidas em seu enunciado, a ponto de se tornarem indefinidas e de se transformarem em ameaças” (Freud, 1896, p.274. Grifos nossos). Expandindo essa singularidade sintomática para características comuns da neurose, Freud indicará que as vozes terão um lugar proeminente na vida, como um “meio pelo qual as outras pessoas nos afetam” (Freud, 1896, p.275), ressaltando a importância do “*tom* dos comentários e das *alusões* das **vozes**” (*Ibid*, p.275, grifos nossos), as quais aludem para o conteúdo

²⁷ A consciência moral – prenúncio do supereu – presente no delírio de estar sendo observado é um testemunho clínico em que o supereu comparece, também, através da onipotência do olhar intrusivo do Outro, além das vozes.

recalcado que comparece de modo deformado, pois seria inadmissível para o consciente uma relação direta entre o recalcado e os comentários das vozes (*Ibid*, p.275. Grifos nossos).

Voltando ao texto *À guisa de introdução ao narcisismo* (1914/2004), Freud indicará que o delírio de estar sendo observado se calca e coincide com “autocrítica da consciência moral” presente nas queixas dos sujeitos com paranóia (*Ibid*, p.114), em que eles fazem notar que:

(...) todos os seus pensamentos são conhecidos, de que todos os seus atos são vigiados e supervisionados, de que **vozes** os informam da atuação dessa instância e, ainda, de que essas vozes lhes falam, caracteristicamente na terceira pessoa (“agora ela está pensando nisso de novo”; “agora ele vai embora”) (Freud, 1914/2004, p.114. Grifos nossos).

Freud vai seguir reconhecendo que uma instância que opera como vozes internas, como um domínio que observa todas as intenções e que tem acesso a elas e as critica, “de fato existe” (FREUD, 1914/2004, p.114) e que está “presente na vida normal de todos nós” (*Ibid*, p.114). E o que leva o eu estar sujeito a ouvir vozes? Para Freud, isso é decorrente de dois fatores: um fator “biológico”, referido à longa e interminável dependência com os pais – que agem como vozes – e outro fator “psicológico”, referido à extensão dos pais na comunidade. Esses fatores se encontram intimamente articulados: a crítica dos pais se perpetua vocalmente no foro íntimo do eu, o que será reverberado nos outros sociais. Contudo, nas indicações de Freud, podemos dizer que as vozes da instância parental não se restringem à produção da consciência moral, mais que isso, elas estabelecem laço, é vocação para o Outro, pondo-se, portanto, como constitutivas do sujeito. Continuando na investigação da consciência moral, Freud indicará que:

(...) foi a influência crítica dos pais que levou o doente a formar seu ideal-de-Eu, que lhe é transmitido pela **voz** e tutelado pela consciência moral; mais tarde somaram-se a esse ideal as influências dos educadores, dos professores, bem como de um miríade incontável e indefinível de todas as outras pessoas do meio (os outros, a opinião pública) (1914/2004, p.114. Grifos nossos).

E mais,

(...) A instauração da consciência moral nada mais foi, em essência, do que a incorporação, primeiro, da crítica parental e, depois, da crítica da sociedade. (...) Essas **vozes**, assim como uma multidão de pessoas cuja identidade permanece indefinida, são agora trazidas à luz pela enfermidade e reproduzem regressivamente a história da evolução da consciência moral (que se apresenta)

como se fosse uma intrusão hostil oriunda do mundo externo (1914/2004, p.114. Grifos nossos).

É importante notar que para o processo da produção da consciência moral – precursor do que será nomeado de supereu –, Freud utiliza o termo incorporação, indicando para o modo intrusivo e sem mediações que a crítica dos pais, através das vozes, alcançam o eu e revelam a sua potência. Além disso, destacamos um fator estrutural que deixa o eu suscetível a essa vociferação imediata do outro: não há como tampar as orelhas e se proteger do que se ouve²⁸.

Nos dizeres de Quinard (1999):

Todo o som é o invisível na forma do perfurador de envelopes. Que se trate de corpos, de quartos, de apartamentos, de castelos, de cidades fortificadas. Imaterial, ele atravessa todas as barreiras. O som ignora a pele, não sabe o que é um limite: ele não é nem interno nem externo. Ilimitante, ele é inlocalizável. Ele não pode ser tocado: ele é impalpável. A audição não é como a visão. O que é visto pode ser abolido pelas pálpebras. (...) Indelimitável, dele ninguém pode se proteger. (...) O som penetra. Ele é o estuprador. O ouvido é a percepção mais arcaica ao longo da história pessoal, antes mesmo do cheiro, bem antes da visão, ele se alia à noite. O som ignora a pele, não sabe o que é um limite: ele não é nem interno nem externo. Ilimitante, ele é inlocalizável. (...) O som penetra. Ele é o estuprador (...). O infinito da passividade (...) se baseia na audição humana. É o que resumo nesta frase: as orelhas não tem pálpebras” (*Ibid*, p.63-64).

Ainda assim, por mais que não haja um arrimo para o que se ouve, vamos de encontro a uma inteira passividade do eu na experiência auditiva. Podemos supor que é, sobretudo, o fato de não existir uma continuidade entre o que o outro fala e o que o eu ouve que uma singularidade se funda, nos mal-entendidos próprios da linguagem. Esses mal-entendidos caem como resíduos, como restos da fala do Outro, o que solicita uma singularidade para coletá-los como tal. Assim, os resíduos, mais que deixados pelo Outro, são, sobretudo, coletados pela singularidade do eu, e ficam como “restos de linguagem que não conduzem à significação da palavra e pressionam o sujeito de modo insuportável” (GEREZ-AMBERTÍN, 2009, p.109), tal como será experimentado, em excesso, nas injunções das vozes do supereu na alucinação, na qual o sujeito é inundado por mandamentos inobedecíveis.

Seguindo no acompanhamento das reflexões de Freud sobre o supereu, este, por mais que ainda não mencionado, pode ser entrevisto no texto *Alguns*

²⁸ Retornaremos sobre essa experiência com as vozes no terceiro capítulo.

tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico (1916), no qual o autor tratará de traços subjetivos que se revelam como poderosas resistências ao tratamento psicanalítico²⁹, revelando uma fixidez irreduzível ao tratamento; o que alude à inexpugnável fortaleza do supereu que não admite dialetização e reconfigurações subjetivas. Os três tipos de caráter são: as exceções, os que fracassam ao triunfar e os criminosos em consequência de um sentimento de culpa.

Em *exceções*, Freud narra um tipo de caráter em que certos sujeitos, ao serem solicitados em análise para renunciar temporariamente alguma satisfação agradável, a fim de obter um melhor resultado, ou ainda de se adequarem a uma norma social que se impõe a todos, dizem que “já renunciaram bastante e já sofreram bastante e têm direito de ser poupados de quaisquer outras exigências; não se submeterão mais a qualquer necessidade desagradável, pois são *exceções* e, além disso, pretendem continuar assim” (1916/1996, p.326-327). Desse modo, esses sujeitos se mantêm na culpabilização do outro pelo mal sofrido e pelo que supostamente seria derivado deste mal “originário”, e por isso, se denominam como exceções, no direito impiedoso de fazer o mal a outrem e de gozar³⁰ irrestritamente. Para Gerez-Ambertín (2009), ainda que o supereu não tenha sido designado nesse texto, a sua operação se revelaria nesse imperativo de gozo, em que o sujeito “se sente credor por ter pago em demasia com as suas máculas, (e por isso) (...) avança com gesto triunfal e feroz, que não tardará em operar contra ele mesmo” (*Ibid*, p.73), visto que, por conta da derrota em experimentar esse gozo sem limites, ele se encontrará continuamente reclamando o débito do mundo para com ele.

²⁹No texto *Eu e o id* (1923/2007), Freud mencionará um “fator moral” (p.57) que faz o sujeito resistir ao tratamento psicanalítico, o que se manifesta através de um sentimento de culpa que se satisfaz no estar doente e no ser punido pelo sofrimento, estado pelo qual o analisando não quer abandonar.

³⁰O termo gozo foi raramente utilizado por Freud e será transformado em conceito com Lacan, o qual distingue as experiências de prazer e gozo. Enquanto o prazer visa manter a quantidade de excitações em um nível estável, fora dos excessos, o gozo, pelo contrário, se mantém sempre na tentativa de transgredir os limites do prazer, visando justamente, os excessos, como comparece nos testemunhos clínicos de “fixação pulsional” (1916), “compulsão à repetição” (1914c, 1920), “reação terapêutica negativa” (1924), “rochedo da castração” (1937), o que será evidenciado com a formulação do conceito de “pulsão de morte” (FREUD, 1920).

No tipo de caráter *Os arruinados pelo êxito*, Freud é sobressaltado pelo que se revela nessa manifestação subjetiva. Partindo da evidência de que a neurose é decorrente do conflito entre os desejos libidinais do sujeito e a impossibilidade de plena satisfação do desejo na vida real ou fantasística, Freud, no contexto analítico, descobre que os sujeitos fortuitamente adoecem no momento em que um desejo, há muito tempo aspirado e sustentado, atinge o seu êxito, como se os sujeitos não fossem capazes de experimentar tal felicidade tão desejada. E assim, visto a irrevogável relação entre o adoecimento e o êxito conquistado, Freud estabelecerá que: “a doença seguiu de perto a realização de um desejo e pôs termo a toda fruição do mesmo” (1916/1996, p.332).

Freud, ao refletir de modo mais detido sobre a “estranha” experiência de ser arruinado pelo êxito, indicará que não é completamente incomum para o eu suportar um desejo tão inofensivo, na medida em que este existe apenas na fantasia e cuja realização se encontra longínqua. Todavia, quando esse desejo se aproxima da realidade e de sua consumação, o eu tende a encontrar múltiplos elementos para se defender intensamente contra tal ato. O que se coloca como injunção proibidora de realização desse desejo? Freud dirá que: “são as forças da consciência que proíbem ao indivíduo obter a tão almejada vantagem proveniente da feliz mudança da realidade”(1916/1996, p.333). E, em seguida, o psicanalista questiona a essência e a origem dessas “tendências julgadoras e punitivas” (1916/1996, p.333) que mantêm uma compulsão ao fracasso. O supereu seria aludido por essa referência que Freud faz às “forças da consciência” que agem para essa compulsão ao fracasso³¹. Contudo, para além de um atributo da consciência, podemos dizer que a experiência de ser arruinado pelo êxito se aproxima de algo que é irredutível ao princípio do prazer, o que aponta para o que Freud nomeará de pulsão de morte (FREUD, 1920/1996).

Na primeira tópica da teoria do aparelho psíquico, o princípio do prazer era preponderante no desenvolvimento dos conceitos psicanalíticos e regiam os processos psíquicos; era mensurado quantitativamente no binômio prazer-desprazer, que estava relacionado à excitação no aparelho psíquico, de modo que

³¹ No texto *Um distúrbio de memória na acrópole* (1936), vinte anos após a investigação sobre o tipo de caráter *arruinados pelo êxito*(1916), Freud, fazendo menção a este caso, citará a presença do supereu como “materialização de nossa consciência, do severo supereu que há dentro de nós, sendo ele próprio um remanescente da instância primitiva de nossa infância” (1936/1996, p.240).

o desprazer correspondia ao aumento de excitação e o prazer à diminuição. Contudo,

é incorreto falar na dominância do princípio de prazer sobre o curso dos processos mentais. Se tal dominância existisse, a imensa maioria de nossos processos mentais teria de ser acompanhada pelo prazer ou conduzir a ele, ao passo que a experiência geral contradiz completamente uma conclusão desse tipo (FREUD, 1919/1996, p.19).

É através da análise dos casos que manifestavam uma compulsão à repetição pura a operar obstinadamente, que Freud vai formular o conceito de pulsão de morte³². Tais casos foram principalmente: a) a repetição nos sonhos nas neuroses traumáticas, em que os sonhos reconduziam o enfermo à situação traumática, fazendo-os despertar aterrorizados; b) a repetição na transferência, que se refere ao retorno de vivências desagradáveis do passado que “não continham nenhuma possibilidade de prazer” (FREUD, 1920/1996, p. 31); c) a repetição no brincar das crianças, cujas vivências desprazerosas eram continuamente repetidas, como no caso *Fort Da*³³. Esses fenômenos se reúnem sob a égide de uma compulsão à repetição “mais originária, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer que ela domina” (FREUD, 1920/1996, p. 33).

Esses casos permitiram a Freud ir mais longe e indicar que se os atributos da vida originaram-se da tensão provocada pela pressão de forças perturbadoras externas na vida inanimada que tende a conservar-se; é nesse estado que “nasceu a primeira pulsão: a pulsão de retornar ao estado inanimado” (1920/1996, p.162) e o

³²Jorge (2010) indica que os trabalhos que antecederam e abriram caminho para a elaboração do conceito de pulsão de morte e para o desenvolvimento do segundo dualismo pulsional foram: *À guisa de Introdução ao narcisismo* (2014), *O Estranho* (1919) e *Luto e melancolia* (1917 [1915]), postulamos que, junto a esses, podemos acrescentar o texto *Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico* (1916).

³³O jogo do *Fort-Da* - traduzido do alemão: Saiu-Voltou - se refere à brincadeira relatada por Freud do seu neto que, depois da saída da mãe, começou a atirar um carretel de madeira, preso por um cordão, por cima da borda do berço, de modo que ao fazer o carretel desaparecer ele exclamava *Fort* e ao puxar o cordão para que ele aparecesse, ele dizia *Da*. Para Lacan (1964/2008) esse jogo ilustra a inserção da criança na linguagem, que no seu conjunto permite simbolizar uma presença-ausência, fazendo com que a relação com a mãe seja mediada pela palavra. Sobre o jogo, Freud faz uma astuciosa observação na qual verifica que o ato do abandono acontecia “com muito mais frequência do que o episódio na íntegra, com seu final agradável” (FREUD, 1920/1996, p.26); o que é reafirmado por Lacan (1964/2008): é a partir do fosso deixado pela mãe, do ponto que ela o abandonou, que “ele vigia” (p.63), com o jogo, que visa o que não está representado, porque ele é fundamentalmente *repräsentanz* da *Vorstellung* - traduzido do alemão: idéia da representação.

contrário disso “estaria em frontal contradição com a natureza conservadora das pulsões” (*Ibid*,p.162). E, assim, Freud conclui: “o objetivo de toda a vida é a morte” (*Ibid*, p.162). Isso será reiterado quando na sétima parte desse texto, ele afirma: “se realmente o esforço por restabelecer um estado anterior for um caráter universal das pulsões, não devemos nos surpreender de que haja na vida psíquica tantos processos ocorrendo à revelia do princípio de prazer” (*Ibid*, p. 180).

Nesse sentido, podemos dizer que o tipo de caráter *Os arruinados pelo êxito*, em que comparece a compulsão ao fracasso como “compulsão à repetição”, faz alusão ao supereu que, distante de uma lei proveniente da crítica parental que permitira uma proteção frente ao excesso pulsional que conduz ao ilimitável, revela a pulsão de morte que opera silenciosamente o seu destroçamento na intimidade do vivo; o que será indicado posteriormente no texto *Eu e o id* (1923/2007),no qual Freud estabelecerá que no supereu existe “uma cultura pura da pulsão de morte” (*Ibid*, p.66).

O outro tipo de caráter apresentado por Freud é o *Criminosos em conseqüência de um sentimento de culpa*. Nesta expressão, Freud é surpreendido com a descoberta do fato de que certos sujeitos, ao fazerem ações proibidas, sentiam um “alívio mental” (1916/1996, p.347), e destaca que esses sujeitos eram acometidos por um “opressivo sentimento de culpa” (*Ibid*, p.347) de desconhecida origem e que estes, ao cometerem um ato infracional, curiosamente, tinham essa opressão atenuada. Freud conclui, assim, que o sentimento de culpa antecede o ato, incitando o sujeito a buscar punição.

Conforme Freud, o sentimento de culpa referido nesse tipo de caráter, assim como o que comparece na humanidade, é decorrente do complexo de Édipo, em que a culpa se constitui como efeito das duas grandes intenções do sujeito: sacrifício do pai, por interditar o incesto com a mãe, e a consumação do incesto com a mãe³⁴. Antes de prosseguir, vamos fazer um adentramento no Complexo de Édipo³⁵ em Freud.

³⁴No texto *O mal estar na civilização* (1930 [1929]), Freud indicará que o sentimento de culpa não se restringe ao Édipo, e lhe é anterior: “Matar o próprio pai ou abster-se de matá-lo não é, realmente, a coisa decisiva. Em ambos os casos, todos estão fadados a sentir culpa, porque o

No livro sobre *A interpretação dos sonhos* (1990/2016) Freud, a partir da escuta das narrações de sonhos, indicará a importância do papel dos pais na vida psíquica infantil, em que a criança se apaixonará por um dos pais e odiará o outro; trama pela qual fundará um “material de moções psíquicas” (*Ibid*, p.283) constitutivo da neurose posterior do sujeito. Freud encontrará apoio para essa escuta em rei Édipo do drama homônimo de Sófocles³⁶, revelando que o efeito “profundo e universal” (*Ibid*, p.283) dessa peça encontra abrigo na universalidade do romance infantil com os pais, vivido por todos nós. O Édipo foi o modelo trágico usado por Freud para se construir o inconsciente.

Da peça de Sófocles, Freud sublinha que os dois maiores crimes da humanidade, e que são atualizados por Édipo são: o assassinato do pai e o incesto com a mãe. O destino do rei de Tebas é apreendido como expressão da determinação inconsciente, indicando para o fato de que o humano, assim como Édipo, porta uma cegueira na vida; o que se revela nos inopinados tropeços experimentados pelo sujeito ao longo das suas travessias.

sentimento de culpa é expressão tanto do conflito devido à ambivalência, quanto da eterna luta entre Eros e a pulsão de destruição e ou de morte” (*Ibid*, p.135).

³⁵Presume-se que a expressão “Complexo de Édipo” (p.177) surgiu pela primeira vez no texto *Um tipo especial da escolha de objeto feita pelos homens* (1910/1996). Contudo, anteriormente, na *Quinta lição, das Cinco lições de psicanálise* (1910[1909]/1996), Freud fará a indicação de um “complexo nuclear” (*Ibid*,p.58) presente na neurose, fazendo referência ao mito do rei Édipo, o qual, “tendo matado o pai, tomou a mãe por mulher, é uma manifestação pouco modificada do desejo infantil, contra o qual se levantam mais tarde, como repulsa, as barreiras do incesto” (*Ibid*, p.58). Mas foi nos contextos dos sonhos, no livro *A interpretação dos sonhos* (1990/2016), que Freud, apresentará, primeiramente, a trama edípica inconsciente.

³⁶Narra a mitologia grega que Édipo, filho de Laio – rei de Tebas – e de Jocasta, quando recém-nascido, tem os seus pés perfurados e transpassados por um prego e é entregue por Laio a um criado para que este abandonasse Édipo no Monte Citerón, pois um oráculo havia profetizado a Laio que o seu filho lhe levaria à morte. Contudo, o criado transgride a determinação que lhe foi feita e deixa a criança sob os cuidados de um pastor de ovelhas, que, por conseguinte, o repassa ao Rei de Corinto, Pólipo e à sua mulher, os quais não tinham descendentes. O casal acolhe a criança como filho e dá a ele o nome de Édipo (*Oedipos* - pés inchados). Édipo cresce, e incerto quanto a sua origem, interroga ao oráculo, o qual lhe anunciará que ele iria matar o pai e desposar a mãe caso retornasse à sua pátria. A fim de fugir desse nefasto destino, Édipo se dirige para Tebas, e no caminho, briga com Laio e o mata. Nesse tempo, Tebas estava sendo alvo do terror de Esfinge, a qual mataria aquele que não decifrasse o seu enigma. Édipo resolve o enigma e Esfinge se mata e, como gratidão pelo ato, o rei de Tebas dá a Édipo a mão de sua irmã, Jocasta, com a qual tem dois filhos, Eteoclés e Polinices, e duas filhas, Antígona e Ismene. Depois de alguns anos, irrompem a peste e a fome em Tebas, fato que leva seus moradores a questionarem ao oráculo, o qual acaba declarando que a paz retornaria caso o assassino de Laio fosse expulso da cidade. O mensageiro de Corinto veio até Édipo dar a notícia da morte de Pólipo, e, além disso, disse a ele sobre o seu passado. A profecia do Oráculo havia se realizado. Frente ao horror cometido à revelia, Édipo fura os próprios olhos e se exila em Colono com Antígona, e Jocasta se enforca.

O complexo de Édipo se institui no conflito entre a criança e o pai, o qual se põe como interdição na relação incestuosa entre o menino e a mãe. Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), Freud indicará o quão é notável que a relação entre a criança e o seu cuidador é fonte de “excitação e satisfação sexuais vindas da zona erógena” (*Ibid*, p.210). Ainda mais porque esse cuidador, que geralmente é a mãe, “contempla a criança com os sentimentos derivados de sua própria vida sexual: ela a acaricia, beija e embala, e é perfeitamente claro que a trata como o substituto de um objeto sexual plenamente legítimo” (*Ibid*, p.211). O pai comparece nessa cena como obstacularização para o incesto e, portanto, torna-se uma figura que será rivalizada pela criança. Esse “objeto sexual plenamente legítimo” tal como a mãe apreende o seu filho como seu substituto, faz alusão ao falo³⁷, indicado por Lacan como o quarto elemento do complexo de Édipo: mãe-filho-pai-falo (1959-1960/1998). Desse modo, inicialmente, a mãe investe libidinalmente no seu filho, tornando-o seu falo, como aquilo que fantasisticamente completaria a sua perda corporal e humana. Com a entrada do pai – aquele que teria o falo – como presença do desejo da mãe como algo que excede a díade mãe e filho, a cena edípica passa a mudar de configuração. O pai introduz a lei que interdita o incesto, a reintegração da criança pela mãe. Nessa operação, a mãe se encaminha para o pai, para esse objeto de desejo, e a criança, recalçando o ódio sentido pelo pai e o desejo incestuoso com a mãe, passaria a se identificar com esse pai, por amor³⁸; o que se põe a ela como um vislumbre para

³⁷Para Freud (1905) o falo é o representante que designa a diferença sexual. Isso tem, inicialmente, uma expressão imaginária na cena primordial do encontro dos corpos masculino e feminino, quando cada um se defronta com a possibilidade de ter ou não o pênis, essa “parte a mais do corpo” que, culturalmente, lhe foi atribuído poder. Contudo, para Freud (1923/1996) “o que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo” (p.158), para indicar a parte que foi destacada do corpo (FREUD, 1917, p. 112), a perda vivida, como inexistência de um objeto absoluto para o desejo. É na apreensão do falo como representante da divisão do sujeito que Lacan (1959-1960/1998) vai partir: “(...) porque falar de falo, e não de pênis? É que não se trata de uma forma ou de uma imagem ou de uma fantasia, mas de um significante, o significante do desejo” (*Ibid*, p.690). Se o falo indica para a impossibilidade do sujeito de ser e ter o falo, como alusão a não complementariedade como falta imanente ao sujeito, é precisamente essa falta – para qual inexiste um objeto capaz de supri-la – que se põe como causa de desejo no sujeito. É nesse sentido que Lacan (1957-1958) designará o falo como “significante do desejo”, como também, e, portanto, como “significante da falta” (*Ibid*, p.102).

³⁸ Contudo, em 1923, no texto “Eu e o Id”, Freud ressaltará que este modo edípico “não é, de forma nenhuma, o mais frequente” (*Ibid*, p.43), indicando para a bissexualidade da criança, em

se encaminhar na vida fazendo parcerias sexuais com outros objetos, reeditando aqueles objetos edipianos.

O complexo de Édipo, na sua função de interdição do incesto, institui a lei no psiquismo de cada sujeito. Contudo, podemos depreender que, mesmo com a lei estabelecida, esta nunca é inteiramente suficiente para barrar o pulso primordial para a indiferenciação no incesto, o qual, inconscientemente, está sempre à espreita, como retorno do recalçado. Nesse sentido, podemos dizer que o sentimento de culpa como apresentado no tipo de caráter *Criminosos em consequência de um sentimento de culpa*, se aponta em decorrência da indestrutividade da aspiração ao gozo mortífero da indiferenciação, ainda que com a lei.

Retornando ao caso, este ato criminoso teria o desígnio de localizar o sentimento de culpa em alguma coisa, funcionando como alívio para o culpado. No texto *Eu e o id* (1923), Freud fará alusão a esse tipo de caráter e apontará que em muitos criminosos, principalmente nos adolescentes, já havia um “poderoso sentimento de culpa antes de ser executado o ato criminoso” (*Ibid*, p.59), entendimento que possibilita a inteligibilidade de casos em que “um sujeito antes honesto se torne criminoso” (*Ibid*, p.59).

Assim, esse sentimento de culpa, para além daquele que se produz sob o efeito do complexo de Édipo que protege a criança do despedaçamento caso ela acedesse ao trágico da indiferenciação – o que é feito pelo ideal do eu –, parece se ligar mais a uma injunção tirânica, referida a uma busca irrefreada de satisfação que aponta para o supereu no seu vínculo pulsional e que, portanto, indica um limite aos contornos do complexo de Édipo, o que vamos verificar mais adiante.

Em *Psicologia e a análise do ego* (1921), Freud evoca para a experiência com o supereu, ainda que este ainda compareça transvertido pelo ideal do eu. No caso da melancolia, decorrente da “perda real ou emocional do objeto amado” (1921b/1996, p.119), o eu passa a experimentar uma “cruel autodepreciação do ego, combinada com uma inexorável autocrítica e acerbas autocensuras” (*Ibid*, p.119). Freud indica que na melancolia, o eu incorpora o objeto amado perdido –

que esta pode ter uma “posição ambivalente em relação ao pai e uma escolha carinhosa de objeto dirigida à mãe; (...) e pode assumir, também, em relação ao pai “uma atitude carinhosa e feminina e a correspondente atitude de ciúme e hostilidade em relação à mãe” (*Ibid*, p.43).

“a sombra do objeto caiu sobre o ego” (1917 [1915], p.254). Parece que, mais que as insígnias incorporadas desse objeto perdido, inigualável e insubstituível, o eu incorpora, sobretudo, a perda. É o ponto da perda do objeto amado que ele não abandona, ficando, assim, libidinalmente empobrecido, beirando à nadificação decorrente do peso da perda do objeto amado.

Freud, por conseguinte, indica que na melancolia o eu se encontra dividido e se separa em duas partes: “uma das quais **vocifera** contra a segunda” (1921b, p.119. Grifos nossos). Esta segunda parte é referida àquela parte do eu que se modificou em virtude da incorporação e que contém o objeto perdido, como no caso da melancolia. Enquanto a outra parte que vocifera “se comporta tão cruelmente tampouco a desconhecemos” (*Ibid*, p.119). Freud sublinha que esta parte abarca a consciência como uma “instância crítica dentro do ego” (*Ibid*, p.119), que até mesmo em ocasiões normais, assume de modo implacável e injustificado uma atitude crítica para com o eu. Em seguida, indica que essa instância refere-se ao ideal do eu, que tem as funções de auto-observação, consciência moral, censura dos sonhos e de potencializar o recalque.

Ainda aqui percebemos que o entendimento do ideal do eu se encontra indistinto do que será nomeado de supereu, contudo, podemos ler em Freud que esse ideal do eu referido abriga duas manifestações: ao mesmo tempo em que se encaminha para a restituição do asseguramento narcísico perdido, mediado pelo julgamento da consciência moral, paradoxalmente assume a expressão das funções de críticas injustificáveis e punitivas que esbravejam o eu, o que remonta à operação do supereu, conforme Freud irá demonstrar no texto *Eu e o id* (1923).

Em *O eu e o id* (1923), Freud sublinha que, em decorrência da dissolução do complexo de Édipo, a proibição do incesto, que antes era feita pela instância parental, é internalizada e se encontra como um precipitado proveniente das identificações parentais que modificará o eu, produzindo o “ideal do eu ou o supereu” (*Idem*, p.44) – aqui Freud ainda não faz a separação entre ambos. Dito isso, o supereu, apreendido aqui como legislador, é herdeiro do complexo de Édipo. Contudo, em seguida, Freud indicará que subjacente a este “supereu edípico”, ainda referido ao ideal do eu pelo qual o eu se encaminha para o alcance do júbilo narcísico, “esconde-se a primeira e mais significativa identificação do

indivíduo, aquela com o pai da sua própria pré-história pessoal” (*Ibid*, p.42), que, em um primeiro momento, não parece ser decorrente de um “investimento objetual” (*Ibid*, p.42), mas de uma “identificação direta e imediata, anterior a qualquer investimento de objeto” (*Ibid*,p.42).

Podemos conjecturar que Freud esteja indicando para um supereu não regido pelos contornos edipianos, para um supereu arcaico, proveniente da primeira identificação realizada por incorporação do pai da pré-história pessoal, referido a um tempo de indiferenciação entre o *infans* e o Outro, em que ainda não havia o reconhecimento da diferença entre os sexos, o que alude à identificação por incorporação com o pai da horda primitiva, tal como Freud apresenta em *Totem e Tabu* (1913 [1912-1913]). Nesse texto, Freud faz referência ao pai tirânico que detém a desmedida do gozo e determina a lei sem estar subjugado a ela. Diante disso, os filhos, descontentes com o pai, porque este se apoderava e gozava de todas as mulheres, não permitindo que eles acessem ao gozo, se reuniram e mataram o pai. Cada um dos irmãos tinha o anseio de se tornar como o pai, apropriando-se de sua força, e, para isso, o devoraram, incorporando suas partes. Esta é a identificação primordial, referida à incorporação do gozo sem rédeas do pai, que é incorporado de modo traumático, inassimilável e adesivo, ao contrário da identificação edípica, a qual possibilitaria a operação das substituições. Assim, o gozo do pai da horda é incorporado e se faz comparecer como “um resíduo, puro resto que se faz ouvir em um eco crítico” (GEREZ-AMBERTIN, 2009, p.64).

Esse supereu arcaico foi referido por Melanie Klein (1974) ao perceber que os seus pacientes neuróticos, que tinham em torno de quatro anos, eram acometidos por um supereu tirânico e incontente que se produzia durante a fase oral canibalesca. Lacan (1957-1958), fazendo alusão às investigações de Melanie Klein, fará referência ao “supereu materno” (*Ibid*, p.512) como mais arcaico que o supereu do final do complexo de Édipo, estabelecendo um elo entre o supereu e o gozo. E Didier-Weill (1997), por sua vez, também retomará o supereu materno, indicando que o sujeito, sob o domínio do imperativo de gozo do supereu, torna-se incapaz de dizer não à sua injunção mortífera e alienadora.

Voltando ao texto *Eu e o id* (1923), o eu em seus primórdios, na sua precariedade psíquica e subjugação ao id, se identifica, por incorporação, com o pai da pré-história pessoal, com o pai gozador da horda primitiva. O imperativo incorporado é: “Você *deve* ser assim (como seu pai)” (1923/2007,p.44).Este mandamento pulsional é insensato, pois ser como o pai conduziria à nefasta indiferenciação do eu com a mãe, no incesto. Sobre isso, Freud estabelecerá que o supereu “não é apenas um resíduo das primeiras escolhas objetais do Id; ele representa também uma enérgica formação reativa contra essas escolhas”(Ibid,p.44). Posto isso, o imperativo da identificação primordial será reforçado pelo seu oposto no complexo de Édipo com a proibição: “Você não *pode* ser assim (como seu pai); isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz, algumas coisas são prerrogativas dele” (1923/2007,p.44). Em seguida, Freud indicará que, quanto mais intenso e acelerado for o processo de recalque – o que encontra apoio nas autoridades sociais, na religião, na educação, na leitura – através do imperativo de que a criança não pode ser como o pai, mais o supereu subjugará severamente o eu, assumindo as formas de “consciência moral, ou talvez de sentimento de culpa” (1923/2007, p.45).

Desse modo, à luz dessa dupla identificação referida por Freud, mesmo que o eu obedeça à lei edípica e as conseguintes proibições sociais, haverá à espreita um resíduo do id que ordena satisfação, referido ao supereu arcaico que nunca será legislado pelo Édipo e que irromperá e subverterá a trama edípica, bem como as tentativas da civilização de regular o pulsional. Em *Totem e Tabu* (1913 [1912-1913]), a lei advém do arrependimento dos filhos por terem assassinado o pai, o qual encarnava o gozo. Ou ainda, a lei equivale ao recalque da memória do assassinato do pai, e, portanto, à perda de gozo. Contudo, este gozo se faz comparecer no retorno do recalcado, pondo-se na iminência de irromper a promessa de amparo feita na constituição edípica. Eis o impasse que o sujeito experimenta no *mal estar na civilização* (1930 [1929]): a civilização se sustenta na tentativa de reprimir o pulsional, a agressividade que lhe é inerente. Contudo, o impulso agressivo não desaparece por completo, dirigindo-se, tiranicamente, ao eu, formando o supereu. Logo, ao mesmo tempo em que a repressão civilizatória torna-se condição para os laços sociais, esses laços tornam-se inconsistentes, em uma precariedade tal que pode fazer os homens “condescenderem do acordo em

torno da lei para o *desacordo em torno da violência*”(GEREZ-AMBERTÍN, 2009, p.181).

A despeito da coerência do eu, ou ainda de uma apreensão iluminista da civilização em termos de progresso e distante das trevas, Freud denuncia o fato de que não há uma antítese entre civilização e barbárie, muito pelo contrário, elas são constitutivas uma da outra³⁹. Essa é a resposta não conciliadora de Freud à pergunta de Einstein: “Por que a guerra?”(1933[1932]).

Indicando para esse supereu, que abriga em o pulsional que se distancia do ideal do eu, Freud fará menção à experiência melancólica, em que o supereu fica excessivamente intenso, encontrando um apoio na consciência, e se dirige com uma violência impiedosa contra o eu como se tivesse se apossado de todo o “sadismo” que lhe era disponível (FREUD, 1923/2007, p.60). Assim, a destrutividade sádica se engendra no supereu, o qual, por conseguinte, se dirige contra o eu. É nesse sentido que Freud apontará que no supereu existe “uma cultura pura da pulsão de morte” (*Ibid*, p.66), destacando que, caso a melancolia não se transforme em mania, a destrutividade da pulsão de morte obtém êxito, com uma considerável incidência, impulsionando, de fato, o sujeito ao retorno ao inanimado, à morte. Desse modo, enquanto o eu, assentado pela lei edípica, tenta em vão “se defender contra as exigências de um id sanguinário e contra as acusações de uma consciência moral punitiva” (*Ibid*,p.61), o supereu pode ser supermoral e tornar-se tão cruel como o id (*Ibid*,p.61).

Destarte, o eu, sucumbido à expressão agressiva até mesmo mortífera do supereu, se poria de modo semelhante aos “protistas” (FREUD, 1923/2007, p.64), que “são destruídos pelos produtos dos seus próprios processos internos de decomposição orgânica” (*Ibid*, p.64). Ou ainda, o “material tóxico da

³⁹Sobre isso, Benjamin (1987) revela que “todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos de bens culturais [...] todos os bens culturais que ele [o materialista histórico] vê tem uma origem que ele não pode contemplar sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima de seus contemporâneos. Nunca houve um monumento de cultura que também não fosse um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura” (*Ibid*, p. 225).

decomposição orgânica” seria equivalente à “moral do supereu” (*Ibid*, p.64). Essa apreensão freudiana revela, mais uma vez, o distanciamento entre o ideal do eu, na tentativa de restabelecer o império narcísico do eu, tal como foi descrito inicialmente por Freud, e o supereu que, muito pelo contrário, se põe como crítica tirânica que esgarça e aniquila o narcisismo, conduzindo o eu ao excesso, até mesmo, à morte, ao desprovê-lo do asseguramento narcísico que pudesse operar como freio frente à violência do supereu. Esse nefasto destino para o qual o sujeito, subjugado ao supereu, pode se conduzir é testemunhado, também, no masoquismo.

Em *O problema econômico do masoquismo* (1924), Freud indicará a relação entre o masoquismo e o supereu. Como um excedente ao princípio do prazer, o masoquismo faz referência à experiência com o prazer e a dor. Nesse texto, encontramos a distinção de três formas de masoquismo, porém, não desarticulados um do outro: erógeno, feminino e moral. A) o masoquismo erógeno ou original faz referência ao prazer que se deriva da dor, pondo-se como uma condição para a excitação sexual, e é derivado da agressividade da pulsão de morte que não foi externalizada e se manteve interna ao organismo. Esta forma será a base na qual se assentará as outras duas formas (*Idem*, p.108). B) o masoquismo feminino – que não está referido à mulher, mas ao sujeito – se revela nas fantasias de espancamento, em que o sujeito age de modo passivo frente ao sadismo do outro. Essa configuração masoquista se articula com o masoquismo erógeno (*Idem*, p.108), referido ao prazer envolvido no ato de colocar-se como objeto da tirania do outro e com o masoquismo moral (*Idem*, p.108), referido à culpa subjacente na experiência do masoquismo feminino. C) o masoquismo moral, o qual se revela no intenso sentimento inconsciente de culpa, estado este que tende a ser mantido na medida em que o eu encontra formas de ser punido, reafirmando, assim, a sua culpa⁴⁰.

Freud destacará que no supereu há um sadismo exacerbado ao qual o eu se subjugava de modo masoquista, como testemunho do seu anseio por punição. Desse

⁴⁰ Conforme Freud (1924/2007), o caso de masoquismo moral é como uma “reação terapêutica negativa” (p. 111) do eu, que, pela sua culpa inconsciente, resiste e se coloca como ameaça ao sucesso do tratamento analítico, assim como das intervenções educativas. Nesse sentido, o eu, vivido pelo masoquismo moral, faz perdurar o seu estado de doença para manter o sentimento de culpa.

modo, o sadismo do supereu e o masoquismo do eu são duas formas, que, concomitantemente, satisfazem a necessidade de punição, mantendo o sentimento inconsciente de culpa (FREUD, 1924/1996). Dito isso, a pulsão de morte opera o seu destroçamento tanto no supereu, que pune o eu, quanto neste, que goza na sua própria destruição, nesse “sonho da vida de escapar de si mesma” (MILLOT, 1989, p.24). Isso é expressivo no masoquismo moral.

Freud indicará que a moral está referida à “superação e dessexualização do complexo de Édipo (...)” (1924/2007, p.114), que foi possível em virtude da formação substitutiva dos pais pelo ideal do eu que exercerá sua censura através da consciência moral; contudo, aquela moral será (...) “novamente ressexualizada e o complexo de Édipo de novo reavivado pela atuação do masoquismo moral, o qual promoverá uma regressão da moral em direção ao complexo de Édipo”(Ibid, p.114). Assim, o sujeito subjugado pela incidência excessiva do masoquismo moral, por um lado pode reproduzir a moralidade, por outro o resto da sustentação dessa reprodução se dirige ao masoquismo como destino, em que o sujeito é tentado a “agir de forma “pecaminosa”” (Ibid,p.114), para posteriormente ser acometido pelas “críticas da consciência moral sádica” (Ibid,p.114).

Desse modo, “o masoquista deve fazer coisas inadequadas e trabalhar contra o seu próprio benefício, destruir as perspectivas que se lhe abrem no mundo real e eventualmente aniquilar a sua própria existência real”(1924/2007, p.114). Isso se enlaça com o reconhecimento que Freud faz da incidente presença do desejo na fantasia de “ser surrado pelo pai, (que) está muito próximo de outro: ter com o pai uma relação sexual passiva (feminina)”(1924/2007, p.114). Ser surrado pelo pai implica em colocar-se como objeto do gozo do outro, o que se equaciona na assertiva: “sou amado pelo meu pai”, como revelado por Freud no texto *Uma criança é espacancada* (1919). Logo, o sujeito impõe gozo ao outro, na malgrada tentativa de absolutizá-lo e de lhe dar um lugar de consistência, revelando a sua presunção de tamponar a falta que lhe é constitutiva e de abster-se da responsabilização pelo seu gozo, como uma criança: “na verdade, o masoquista quer ser tratado como uma criança pequena, indefesa e dependente, acima de tudo, como uma criança desobediente e má” (FREUD, 1924/2007, p.108).

A partir do que apresentamos e discutimos, o elo entre o masoquismo e o supereu se dá na subjugação do eu masoquista ao outro que encarna o gozo do pai primevo e vocifera o seu sadismo supereuóico. Desse modo, o eu, sob o imperativo do supereu, reaviva o gozo do incesto. A operação do supereu na sua íntima relação com o id (FREUD, 1921/2007) faz ressuscitar o pai morto, o que se distancia dos contornos edípicos do ideal do eu, como será indicado nos últimos textos de Freud.

Em *O mal estar da civilização* (1930[1929]), Freud destacará uma curiosa dissensão na constituição do supereu: a severidade do supereu parece ser independente da severidade pela qual o eu foi tratado. Contudo, em seguida, ele indica o quão errôneo seria intensificar essa independência, e que os modelos parentais também são uma forte influência na constituição do supereu da criança. Concluindo, assim, que fatores constitucionais referidos ao id – reservatório das pulsões – e fatores ambientais atuam de modo combinado na constituição do supereu.

Ainda assim, em outros dois textos posteriores, Freud aludirá ao supereu, referido ao pulsional, para além da sua herança edípica da qual o ideal do eu é sua expressão. Em *A dissecação da personalidade psíquica* (1933 [1932]/1996), Freud indicará: “O superego parece ter feito uma escolha unilateral e ter ficado apenas com a rigidez e severidade dos pais, com sua função proibidora e punitiva, ao passo que o cuidado carinhoso deles parece não ter sido assimilado e mantido” (*Ibid*, p.68). Nessa mesma direção, no texto *Esboço de psicanálise* (1940 [1938]/1996), ele revela que: “É impressionante que o superego frequentemente demonstre uma severidade para a qual nenhum modelo foi fornecido pelos pais reais” (...) (*Ibid*, p.219).

É o pulsional que conduz o eu à indiferenciação do gozo no incesto, que comparece à revelia dos modelos disponibilizados para a identificação do eu. O supereu reaviva o gozo. Assim, o supereu não é apenas um herdeiro do complexo de Édipo e das identificações realizadas aí, mas, também, é herdeiro do id (1933 [1932]/1996), o qual exige do eu a satisfação a qualquer custo: “Suas exigências são insaciáveis, porém, se não as satisfaz incessantemente, o supereu tortura o seu infortunado possuidor”(BULLITT & FREUD,1930[1938]/1973, p.69). Nesta via,

o supereu, na sua tirania, será o operador da pulsão de morte que exige o impossível do gozo encarnado pelo pai primevo, como um excedente não legisável pela lei edípica do ideal do eu, pondo-se, assim, como uma lei da não lei.

Ainda que o supereu esteja fundido ao id e se ponha, portanto, como testemunho deste reservatório das pulsões, que visam somente à satisfação, essa instância esteve, até as últimas teorizações de Freud, referida também à lei paterna instituída no complexo de Édipo. Em um dos seus últimos textos, *A dissecção da personalidade psíquica* (1933 [1932]/1996), o supereu é apresentado como o substituto do investimento objetal do pai ou da mãe, como um produto da coerção externa, sendo, assim, o “legítimo herdeiro” (*Idem*, p.68) do complexo de Édipo. Ademais, Freud atribui ao supereu as funções de “auto-observação, de consciência e de [manter] o ideal” (*Idem*, p.72), encaminhando-se, desse modo, como “veículo do ideal do ego” (*Idem*, p.70), como o “advogado de um esforço tendente à perfeição” (*Idem*, p.72). Em seguida, Freud indicará que o supereu da criança se constitui não a partir do modelo dos seus pais, mas do supereu dos pais, os quais carregam a tradição e os valores transmitidos entre gerações. O supereu, desse modo, fica circunscrito à lei.

Todavia, e a despeito do supereu edipiano tender a se conciliar com o ideal do eu, Freud, nessa mesma conferência, vai questionar tal entendimento, assumindo uma suspicácia quanto à “metamorfose do relacionamento parental em superego” (1933 [1932]/1996, p.68): “não nos sentimos seguros de que estejamos compreendendo-a por inteiro” (*Idem*, p.68). Ainda assim, segue mantendo o supereu como uma produção edípica que institui a lei frente ao gozo do incesto, sendo, portanto, um fator civilizatório⁴¹.

Os paradoxos freudianos em torno do supereu são concebidos por nós como abertura que nos permite reafirmar, a partir de Freud, a presença de um supereu arcaico à revelia das leis edipianas, como o que foi testemunhado por alguns elementos do supereu – que se distanciavam do ideal do eu –, os quais

⁴¹ Miller (1994) ratificará que o supereu freudiano não corresponde a uma função moralizante e legal. Este psicanalista, fazendo referência ao texto *Uma descrição metapsicológica do processo de cura* (1925), de Franz Alexander, apontará que o supereu, como um automatismo da repetição, não tem função de adaptação, mas de inadaptação do sujeito, ao exigir-lo o impossível da satisfação.

apresentamos na nossa investigação: “herdeiro do id”, “cultura pura da pulsão de morte”, “masoquismo”, “cruel autodepreciação” do eu na melancolia, identificação intrusiva por incorporação com o gozo do pai da “pré-história pessoal”. Esses elementos do supereu, limites ao Édipo, podem ser apreendidos como vias pelas quais Lacan fará a distinção e o distanciamento entre o supereu e o ideal do eu.

Enquanto em Freud verificamos a eminência do supereu como “herdeiro do Complexo de Édipo”, como interditor do gozo, Lacan, o conceberá, sobretudo, como um “imperativo do gozo”⁴²: “Nada força ninguém a gozar, senão o superego. O superego é o imperativo do gozo – *Goza!*” (1985, p.11), o que se opõe ao ideal do eu e às interdições fundadas pela lei edipiana.

Em *Além do princípio do prazer* (1920), Freud revela a existência de um excesso, um a mais para além do princípio do prazer – o qual manteria a menor tensão possível para a subsistência da vida. Para essa ultrapassagem dos limites do prazer, Freud deu o nome de “pulsão de morte”, cuja operação se dá via “compulsão à repetição”, que visa o impossível reencontro com o objeto que supostamente proporcionou a satisfação primordial. Lacan, por sua vez, em *A ética da psicanálise* (1959-1960/2008), e acompanhando Freud, apreenderá a pulsão de morte como gozo, como aquilo que parasita o sujeito e singulariza a sua repetição e, mais a frente, em o *Avesso da psicanálise* (1969-1970), ele estabelecerá que “O caminho para a morte nada mais é do que aquilo que se chama de gozo” (p.16)⁴³.

Nesse sentido, o imperativo conclamado pelo supereu não interdita o gozo, mas é a vociferação do próprio gozo tirânico que constrange o sujeito e o conduz a exceder os limites da lei rumo ao impossível do gozo pulsional, o que obstaculariza o desejo e a lei que o causa. Desse modo, o supereu nadifica o sujeito na sua possibilidade de enlace com o outro. Lacan (1953-1954/2009) estabelecerá que

⁴² Lacan (1971/2009), mesmo confessando que: “A única coisa de que nunca tratei é do supereu” (p.84), permitiu avançar na investigação deste, para além da orientação paterna.

⁴³ Lacan (1954-1955), no seminário *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, indicará que Freud, ao falar da pulsão de morte, não faz referência à morte, mas à vida, porque é do vivido que a psicanálise trata, mesmo que nesse vivido exista algo que conduz o homem a transpor os limites da vida.

O supereu é, a um só tempo, a lei e a sua destruição. Nisso, ele é a palavra mesma, o comando da lei, na medida em que dela não resta mais do que a raiz. A lei se reduz inteiramente a alguma coisa que não se pode nem mesmo exprimir, como o *Tu deves*, que é uma palavra privada de todos os seus sentidos. É nesse sentido que o supereu acaba por se identificar àquilo que há somente de mais devastador, de mais fascinante, nas experiências primitivas do sujeito. Acaba por se identificar ao que chamo *figura feroz*, às figuras que podemos ligar aos traumatismos primitivos, sejam eles quais forem, que a criança sofreu. (p. 140).

Se a lei funda a falta, condição para o desejo e abertura para o Outro, o supereu a destrói vociferando um gozo que não admite dialética, pondo-se como um “*Tu deves*”, mudo, sem sentido, que se aloja no eu como um “corpo estranho (...) o *eu* se crê no estado de duplo, isto é, expulso da casa enquanto o *tu* fica sendo o possuidor das coisas” (LACAN, 1957-1958, pp.212-313). O eu é um servo voluntário do supereu, o qual lhe devasta e causa fascínio, encontrando aí o sentido para esta instância ser imperativo do gozo, em que o eu nada mais faz que ouvir, obedecer e servir ao supereu o seu corpo para neste deixar escorrer o gozo, experimentado como estranho, externo, mas, também, familiar, íntimo.

Depois de acompanhar alguns contornos que Freud foi desenvolvendo em torno do supereu que vocifera a sua insensatez no eu, conclamando o desmedido gozo, voltemos à relação entre o supereu e a voz.

Freud, reconhecendo a importância atribuída aos “restos-de-palavras pré-conscientes” na formação do eu (1923/2007, p.60), questionará se o supereu, na medida em que é inconsciente, seria produzido por essas “imagens-de-palavras” (*Ibid*, p.60). Mesmo sem demarcar uma resposta definitiva e sem estabelecer uma relação direta entre o supereu e a experiência auditiva, ele estabelecerá que é impossível negar o fato de que o supereu se origina, também, “**naquilo que já foi um dia escutado**” (*Ibid*, p.60. Grifos nossos). E quanto à energia de investimento do supereu, Freud indicará que esta não provém de “eventuais percepções auditivas, lições ou leituras” (*Ibid*, p.60), mas de “fontes situadas no id” (*Ibid*,p.60).

Freud, assim, revela que o supereu se constitui através do “lóbulo auditivo” (1923/2007, p.38), receptáculo dos restos das palavras ouvidas, dos fragmentos vocais, desprovidos de significação. E é justamente pela via de um

sem sentido que o supereu se defronta com o eu e o vocifera, impossibilitando uma elaboração que permita ao eu fazer frente aos imperativos destrutivos dessa instância que exige a ele um gozo insustentável. Além disso, Freud indica que a fonte de investimento, ou o que talvez pudéssemos nomear de “adesão pulsional” a esses restos de palavras que constituem o supereu, não são conduzidas pelas percepções, mas pelas moções pulsionais do id. Em outras palavras, o receptáculo psíquico para os restos ouvidos se abriga no id, o que aponta para a relação não direta entre o que se ouviu e o que passou a ecoar no supereu, reafirmando a singularidade do efeito no sujeito do que se ouviu, mas do que propriamente foi ouvido. São esses restos de vozes, sem sentido, que, embora sustentados na linguagem que silenciosamente e ao mesmo tempo em um estrondoso barulho, vão ecoar repetidamente no supereu, fazendo com que o eu, de imediato, apenas ouça e obedeça, porque “ouvir é obedecer” (QUINARD, 1999, p.64). Ouvir provém do latim *abaudire*, que se expressa no francês sob a forma *obéir*, o qual significa obedecer. Assim, “a audição, a *audientia*, é uma *obaudientia*, é uma obediência” (*Ibid*, p.64).

A partir da clínica psicanalítica, Freud vinculou as vozes ao supereu, o que encontra inteligibilidade no fato de que “Obedecer não é outra coisa senão ir ao encontro numa audição” (LACAN, 1955-1956a/1988, p.159), e é precisamente isso que o supereu, como um operador pulsional, exige, como nas suas incidências que apresentamos aqui. São vozes que não tem uma fonte sonora externa, pois elas operam internamente no sujeito. Assim, por mais que as vozes sejam experimentadas como se viessem de uma terceira pessoa, como é potencializado nas alucinações, elas não são externas ao sujeito, mas lhe dizem respeito, e encontram nele uma “morada” de gozo. É nesse sentido que não há como tampar as orelhas e se proteger do que se ouve.

Dos restos de palavras ouvidas do Outro através do lóbulo auditivo, e sob o investimento do id, referido ao modo singular do sujeito gozar, se produz o supereu que executará as suas injunções através de vozes áfonas que são, contudo, escutadas internamente, em excesso. Essas vozes vociferam insensatos imperativos que marcam a divisão do sujeito, o qual, por mais que esteja referido à lei, há nele um excedente não legislável pela lei. Esse excedente é indicativo do supereu, que se porá como um limite da linguagem na sua possibilidade de

significação. Isto que resta da significação alude para o que Lacan denominará de objeto *a*, em que o supereu é uma de suas manifestações: “não pode haver concepção analítica válida do supereu que esqueça que em sua fase mais profunda a voz é uma das formas do objeto *a*” (1962-1963/2005, p. 321).

Vimos nesse capítulo que Freud deu lugar à voz na clínica psicanalítica e na constituição do sujeito, contudo, não a tornou objeto pulsional. Ainda assim, podemos reconhecer na operação do supereu a incidência do indeterminado da pulsão no sujeito. Como verificamos, em Freud o supereu apresenta-se ora como ideal do eu, reafirmação da lei, e ora como não lei, referido à pulsão de morte. É Lacan que vai estabelecer a diferença radical entre ideal do eu, indicativo da dimensão simbólica, e supereu, como imperativo do gozo, e foi a partir desta apreensão do supereu que Lacan cunhou o objeto voz. Assim, a partir de agora, na nossa investigação, o supereu estará sempre referido ao gozo.

Para a voz ser subjetivada ela precisa se tornar objeto, um objeto voz, separado do corpo, o que se manifestará na forma de objeto causa de desejo; todavia, este objeto está sempre à espreita de invadir o sujeito, podendo se manifestar também como fonte de angústia e mais-de-gozar. É o que veremos no próximo capítulo, onde adentraremos nas formulações que Lacan produziu para o conceito de objeto *a*.

3

Objeto a

No coração da subjetividade há uma falta de objeto pela qual o sujeito do inconsciente se inaugura como tal, passando a se endereçar eternamente na vida em busca desse objeto que foi supostamente encarnado por uma “pessoa pré-histórica e inesquecível, e que jamais é igualada por ninguém posteriormente” (FREUD, 1896/1996, p. 287). Contudo, e ainda assim, o sujeito, desprovido do saber sobre o que lhe falta, segue na tentativa de reencontrar aquele objeto. E nessas tentativas o sujeito experimenta fantasisticamente⁴⁴ ter encontrado certos objetos que, como um agalma⁴⁵, carregam o brilho do precioso objeto perdido: ecoam aquela voz de mar, a voz amada e antiga. Malgrado o sujeito, esse encontro, tido como um reencontro com aquilo que se perdeu, é experimentado no máximo como uma “nostalgia (que) liga o sujeito ao objeto perdido, através da qual se exerce todo o esforço da busca” (LACAN, 1956-1957/1995, p.13). Desse modo, trata-se sempre de um desencontro, como um acontecimento irremediável da vida. A fantasia solicita a realização do desejo com o objeto e a vida dá o objeto *a*, que comparece como falta no interior do agalma e atualiza a inexistência de um objeto que venha suprir essa falta incurável e estrutural do sujeito.

Neste capítulo, objetivamos apresentar como o objeto *a* foi comparecendo na transmissão lacaniana, além das suas manifestações através dos objetos: seio, fezes, falo, olhar e voz; para, então, no terceiro capítulo, trabalharmos especificamente o objeto voz.

⁴⁴ Em Freud (1908[1907]/1996), a fantasia está referida à realização do desejo, que tem como vislumbre a fantasia originária de complementaridade entre os sexos. Visto que não há objeto satisfatório, a fantasia se põe como uma produção psíquica, uma suplência que vela a impossibilidade de completude que aponta para o desamparo constitutivo do humano repostado pela experiência com o Outro. É nesse sentido que, em outro momento, Freud (1916-1917/1996) vai estabelecer que “as fantasias possuem realidade psíquica, em contraste com a realidade material, e gradualmente aprendemos a entender que, no mundo das neuroses, a realidade psíquica é a realidade decisiva” (p.370). O encontro com o Outro só se dá velado pela fantasia.

⁴⁵ Agalma é um termo grego que faz alusão aos objetos ou pessoas considerados preciosos, e pode ser traduzido por “ornamento, tesouro, objeto de oferenda aos deuses, ou de modo mais abstrato, valor” (LACÔTE, 1996, p.16). Em *A transferência* (1960-1961), Lacan utilizará o termo agalma para fazer referência ao *a* como objeto de desejo no contexto do amor de transferência, conforme é descrito no discurso de Platão em *O banquete* (1979), em que Alcebiades conceberá Sócrates como agalma, como um objeto investido de brilho fálico.

Antes de continuarmos, entretanto, reconhecemos: ainda que o objeto *a*, o qual comparece como “elidido, oculto, subjacente a qualquer relação do sujeito com tal ou qual objeto (...)” (LACAN, 1962-1963/2005, p.260), seja considerado pelo próprio Lacan como uma de suas invenções teóricas para a psicanálise, as suas reflexões sobre o objeto já tinham sido indicadas por Freud⁴⁶.

Desde as primeiras produções freudianas em torno da constituição do aparelho psíquico, como em *Projeto para uma psicologia científica* (1950 [1895]) e *A interpretação dos sonhos* (1900), vislumbramos a falta como descontinuidade inobliterável entre sujeito e objeto. O sujeito, na tentativa de reviver a experiência primordial com o objeto que supostamente promoveu a satisfação frente à tensão endógena, alucina a realização do desejo – o qual será uma tentativa de reedição da primeira experiência de satisfação – dado a impossibilidade de reencontro com aquele objeto satisfatório.

E é justamente nessa impossibilidade que o “desejo” (1900/1996, p.595) se funda e se mantém na incansável busca do objeto perdido que assim é, desde sempre. Na verdade, é o desejo na sua busca pelo reencontro com aquele objeto que confere a este o estatuto de perdido. O encontro com um objeto satisfatório é mítico, nunca existiu, e por mais que tenha sido indicado por Freud, podemos depreender que aquela possibilidade se pôs, apenas, como um pressuposto necessário e lógico para a reflexão sobre o contínuo movimento do desejo.

Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), em um esboço inicial do que será nomeado de pulsão, Freud faz alusão ao mito de Platão narrado no Banquete por Aristófanes, em que Zeus, o mais importante deus que governava os deuses de Olimpo, decide dividir o ser humano em duas metades – homem e mulher –, deixando cada parte com uma saudade que impele e pulsa a união com a parte perdida, o objeto sexual. Contudo, Freud indicará que, mesmo que a pulsão vise a satisfazer-se com um objeto, tal empreendimento nunca é completo, é sempre parcial; o que será reafirmado em *Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor* (1912a), em que Freud reconhece que há na

⁴⁶ Em 1972, na Conferência em Louvain, Lacan profere: “Se um dia inventei o que era o objeto *a*, é porque está escrito em *Trauer um Melancholie* (LACAN, 1972, citado por Porge, 2006, p.182). É importante ressaltar que no texto *Luto e melancolia* (1917 [1915]), Freud, ao fazer referência à pessoa amada que foi perdida e pela qual se faz o processo do luto, não escreve pessoa, mas objeto.

própria natureza da pulsão sexual algo desfavorável à sua completa satisfação⁴⁷(1917 [1915]).

Essa não completa satisfação da pulsão é compreendida pelo fato de ela ser “independente do seu objeto” (1905/1996, p.140), como um modo de dizer que uma infinidade de objetos pode ocupar o lugar de objeto da pulsão, conforme Freud indica em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) e estabelece em *As pulsões e seus destinos* (1915/2014):

O objeto de uma pulsão é aquele junto ao qual, ou através do qual, a pulsão pode alcançar sua meta. É o que há demais variável na pulsão, não estando originariamente a ela vinculado, sendo apenas a ela atribuído por sua capacidade de tornar possível a satisfação. Não é necessariamente um objeto material estranho ao sujeito, podendo ser até mesmo uma parte do próprio corpo. Pode ser substituído incontáveis vezes no decurso dos destinos vividos pela pulsão, sendo ao tal deslocamento da pulsão atribuídos os mais significativos papéis (p.27).

Se um objeto é o que “há de mais variável na pulsão” (*Ibid*, p.27), é porque não há um objeto específico que se harmonize com a mesma, o que confere a inexistência de um objeto satisfatório, bem como a demarcação da distinção entre a pulsão - em que o objeto é variável, e por conseguinte, substituível – e instinto – no qual o objeto é biológico, portanto, fixo e hereditariamente determinado. Lacan vai radicalizar a constatação da inexistência deste objeto determinado e satisfatório e, a este, que sempre falta no encontro marcado, ele chamará de objeto *a*, que “é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo (LACAN, 1964/2008, p.176).

Nos primeiros seminários de Lacan, a formulação conceitual de *a* como objeto ainda não estava presente, mas a sua álgebra a ⁴⁸ compareceu no “esquema L”, em o *Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*(1954-1955/2010) – conforme vemos no esquema abaixo –, onde estava referida ao pequeno outro semelhante, àquele que confere unidade e asseguramento narcísico ao eu,

⁴⁷ Queremos indicar que existe uma diferença entre o objeto do desejo e o da pulsão. Conforme Rabinovich (2004), enquanto no primeiro Freud deu preeminência para o termo *Wunscherfüllung* – realização –, no segundo, o termo utilizado foi *Befriedigung* – satisfação (p.11). A relação entre o desejo e o objeto é mediada pelo simbólico, que confere uma plasticidade a essa relação, enquanto na pulsão a visada é o gozo que é experimentado no corpo, persistindo aí uma fixação com o objeto.

⁴⁸ Brousse (2007/2008) propõe que a notação algébrica *a* objetivou eliminar a metáfora sempre presente nas palavras (*Ibid*, p.67).

conforme teorizado por Lacan em o *estádio do espelho* (1949/1998). Devido à importância dessa experiência com o espelho – referido ao olhar do outro que geralmente é o da mãe –, base pela qual se dará a inauguração do sujeito na linguagem, adentraremos na sua teorização.

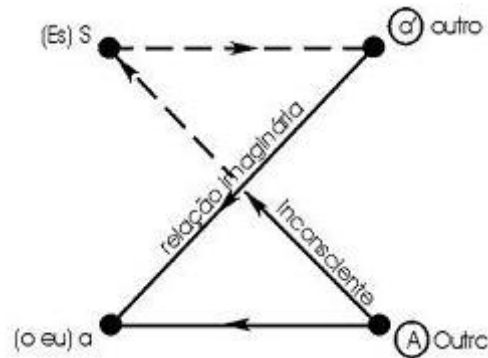


Figura 1: Esquema L

O “estádio do espelho”(1949/1998)⁴⁹ é uma construção lógica para dizer sobre a transformação do vivente quando ele assume uma imagem assegurada pela imagem do outro. É um acontecimento que supostamente pode produzir-se do sexto ao décimo oitavo mês (*Ibid*, p.97), e não se restringe a um momento do desenvolvimento: ele tem a função de revelar a relação do sujeito com a sua imagem, como *Urbild* (protótipo, modelo, origem) – do eu” (LACAN, 1953-1954/2009, p.103).

Lacan partirá da indicação freudiana de que o eu, inicialmente, não existe senão como um corpo despedaçado, ou seja, nesse estado o vivente não se encontra como uma unidade, o que o torna indiferenciado do outro. E, para que o eu se dê, é necessária “uma nova ação psíquica” (FREUD, 1914/2004, p. 99) através da qual se realizará a passagem do autoerotismo para o narcisismo. Neste estado, descrito por Freud como narcisismo primário, se dará a primeira

⁴⁹ Para a formulação do estágio do espelho, Lacan utilizou-se da tese do psicólogo Henri Wallon, o qual descreveu o júbilo da criança, em torno de seis meses, quando reconhecia a sua imagem integrada no espelho. Essa experiência de ser capturado pela imagem foi descrita com precisão por Konrad Lorenz. Dentre muitos exemplos, o próprio Lorenz coloca seu par de botas próximo de um ninho, no instante em que os filhotes de pato saem dos ovos. Assim que o pesquisador começa a andar, os patinhos também começam a andar e a seguir suas botas, como o fariam se tivessem visto a imagem de sua mãe, assim que chegassem ao mundo. Lacan parte dessas experiências geneticistas e desenvolvimentistas para indicar que o eu se orienta na vida através do outro.

identificação com o outro, instituindo, assim, o eu ideal, em que o vivente, através do olhar do outro, torna-se unificado e diferenciado. Ele é o seu próprio ideal, encontra-se no lugar de toda “perfeição e completude” (*Ibid*, p.112), por isso, *his Majesty the Baby* (*Ibid*, p.110). O eu ideal se coloca como um abrigo fantasístico onde a criança pode abrigar o seu narcisismo que é quase sempre impugnado pela vida.

Na experiência com o espelho, a criança, ainda indiferenciada do outro, percebe a imagem do seu corpo como um outro real. Posteriormente, ela é conduzida pelo outro a descobrir que o outro no espelho não é real, e sim uma imagem virtual. Contudo, ela ainda não percebe que aquela imagem é sua; por enquanto, ela somente capta a distinção entre a imagem do outro e a realidade do outro. Finalmente, a criança em estado de júbilo passa a reconhecer aquela imagem como sua, e quem a garante e a reafirma dessa totalidade é o olhar do outro, o qual vê no organismo da criança o que ainda não está constituído no plano motor: o que possibilitará uma imagem primordial e *gestáltica* pela qual a criança vai se identificar, estruturando o eu, como eu ideal. Isso nos leva a entender a afirmativa de Freud de que o eu é primeiro e, acima de tudo, um “eu corporal” (1923/2007, p.39).

Essa imagem unificada do corpo, alienada ao olhar do outro, se coloca como antecipação psíquica da prematuridade fisiológica do *infans*. Nos dizeres de Lacan: “o processo de maturação fisiológica permite ao sujeito (...) integrar efetivamente suas funções motoras, e aceder a um domínio real do seu corpo. Só que, é antes desse momento, embora de maneira correlativa, que o sujeito toma consciência do seu corpo como totalidade”(1953-1954/2009, p.109). E é com essa totalidade imaginária que o eu “veste” o angustiante “real do organismo, caótico, prematuro, feixe de estímulos e reações desordenadas (...) sem a qual “a vida seria impossível”(VIEIRA, 2008, p.76).

No entanto, essa imagem do corpo que dá consistência ao eu se põe como um “complemento ortopédico dessa insuficiência nativa, desse desconcerto, ou desacordo constitutivo, ligado à sua prematuração no nascimento”(LACAN, 1955-1956/1988, p.116). Esse complemento indica a insuficiência fisiológica do *infans*, mas, também uma falha estrutural do psiquismo; o que alude à angústia de

despersonalização experimentada pelo eu frente ao indeterminado que desponta quando a vida não reflete a sua imagem. Isso testemunha o fato de que o eu é constitutivamente sem consistência, ele tem uma identidade emprestada do outro, pois a criança se identifica e se forma com algo que não é ela mesma, mas com o seu reflexo ratificado pelo outro, o que confere ao eu o lugar de desconhecimento sobre si: o eu está no outro, fora de mim. É nesse sentido que Lacan estabelecerá que o eu “é desde já por si mesmo um outro” (*Ibid*, p.114), ele “toma consciência do seu desejo no outro, por intermédio da imagem do outro que lhe dá a fantasia do seu próprio domínio” (LACAN,1953-1954/2009, p.207).

Desse modo, o eu segue sempre acompanhado e assombrado pelo seu duplo especular, revelando a alienação e o desconhecimento do eu sobre si. Isso dá à subjetividade a característica paranóica⁵⁰, que tem como especificidade o mecanismo de defesa da projeção, em que o eu, inconscientemente, projeta-se no outro. Tal projeção pode ser testemunhada na paixão, em que o eu vê o outro como reflexo de si mesmo, apaixona-se por si mesmo através do outro especular, tão bem expresso pelo mito de Narciso; na agressão ao outro, quando este encarna o que o eu odeia em si; na inveja e na admiração ao outro, em que este ocupa a imagem ideal pela qual o eu admira e sente inveja; e em tantas outras manifestações tão correntes nas singularidades e na coletividade da “sociedade do espetáculo” (DEBORD, 1997) regidas pela primazia do imaginário, que aludem ao remoto tempo da constituição do eu, que não deixa de se atualizar, em que o eu não se distinguia nitidamente do mundo externo e das pessoas (FREUD, 1919a), por isso a dependência do reconhecimento do outro para que o eu assegure-se como uma identidade.

Como vimos, a grafia *a* comparece em Lacan primeiramente para fazer referência ao outro imaginário. Nesse registro se mantém uma dualidade entre o eu e o outro em que, para que o eu se institua no seu domínio imaginário, é preciso o reconhecimento do outro: trata-se aqui do eu ou do outro. Lacan apreende essa relação narcísica do estágio do espelho na dialética senhor e escravo – que se coloca como alegoria para dizer da realidade humana – tratada por Hegel na sua obra *Fenomenologia do espírito* (1807/1985), na qual cada um

⁵⁰ Sobre isso, verificar a investigação de Lacan sobre a paranoia na sua tese de doutorado: *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade* (1932).

se mantém como “autoconsciência” (*Ibid*, p.112), somente através do reconhecimento do outro, conduzindo a uma dependência tal como se o senhor se tornasse servo do seu servo e o servo se tornasse senhor do seu senhor. É nessa luta imaginária pelo reconhecimento absoluto do outro, que pode ter a morte como resultante, que o eu se define (LACAN, 1955b/1988).

A restrição da constituição do sujeito à relação dual – nunca completamente suprimida nas relações –, o conduziria a um estado mortífero, a uma não coexistência humana. Frente a esta constatação, Lacan indica que “além do outro com *a* minúsculo do imaginário, devemos admitir a existência de um outro Outro” (1955-1956/1988, p.174):

A condição primordial para tanto é que ele (o sujeito) esteja imbuído da diferença radical entre o Outro a quem sua fala deve endereçar-se e esse segundo outro, que é o que ele vê e do qual e através do qual o primeiro lhe fala no discurso que profere diante dele. Pois é desse modo que ele poderá ser aquele a quem esse discurso se dirige. (LACAN, 1955/1988, p.431)

É através desse Outro – representado na álgebra lacaniana por um A maiúsculo, abreviatura de *Autre* (Outro) – que o sujeito será inaugurado na linguagem; o que se coloca como mediação simbólica entre o eu e o outro, que transcende e abre a relação imaginária e integra o sujeito na dimensão do desejo inconsciente, ao mesmo tempo em que, também, produz equívocos. Se no registro imaginário o “a é igual a b” ou o “a é diferente de b” – como na pretensa reciprocidade da comunicação; com a entrada do Outro simbólico na continuidade imaginária, o “a torna-se igual e diferente de b” – como próprio do campo da linguagem.

O Outro não faz referência a uma pessoa, mas a um lugar referido à outra cena (LACAN, 1958/1998), a qual alude ao que Freud, no texto, *A interpretação dos sonhos* (1900), apreendeu dos estudos sobre os sonhos de Fechner: “a cena de ação dos sonhos é diferente da cena da vida representacional de vigília” (1889, p.84, citado por FREUD, 1990, p.556). A cena dos sonhos, a outra cena, é o lugar do inconsciente; é aí que encontramos o Outro como um “lugar de falta” (1958/1998, p.633) que desponta como um ponto desconhecido do eu que não se reflete no espelho do outro imaginário. Esse ponto desconhecido é o inconsciente que se revelará na vida do sujeito através das formações do inconsciente – como

os sonhos, atos falhos, chistes, lapsos, sintomas –, as quais, em decorrência da censura psíquica, não comparecem de modo imediato, mas mediado pelos mecanismos de linguagem: condensação e deslocamento, que foram aproximados por Lacan às figuras de linguagem: metáfora e metonímia⁵¹. É nesse sentido que Lacan, a partir de Freud, e retomando as contribuições Lévi-Strauss na Antropologia, e de F. de Saussure e R. Jakobson na Linguística, estabelecerá que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (1964/2008, p.27). Desse modo, o inconsciente não se apresenta meramente como o inverso do consciente da vida de vigília, mas como um acontecimento que é regido por leis de linguagem.

Ainda que este Outro não esteja referido a uma pessoa, mas a um lugar, é preciso que essa dimensão simbólica, que institui a produção de representações para aquilo que falta, seja ocupada por alguém que possa transmiti-la àquele que nasce, permitindo que este partilhe da universalidade humana:

Os símbolos envelopam com efeito a vida do homem em uma rede tão total que reúnem, antes que ele venha ao mundo, aqueles que vão engendrará-lo ‘pelo osso e pela carne’; que trazem em seu nascimento, com os dons dos astros, se não com os dons das fadas, o desenho de seu destino; que dão as palavras que o farão fiel ou renegado, a lei dos atos que o seguirão inclusive até onde ele não é ainda e além de sua própria morte; e que, através deles, seu fim encontra seu sentido no juízo final no qual o verbo absolve seu ser ou o condena (LACAN, 1966 [1998], p. 279).

A transmissão do simbólico constitutivo da linguagem pode ser entendida a partir da experiência de satisfação. O prematuro vivente, na sua impossibilidade de satisfazer as suas necessidades, produz uma descarga motora e solta um “grito” (FREUD, 1950[1895]/1996, p.370), o qual é escutado e acolhido por um outro chamado por Freud de *Nebenmensch*—que geralmente é a mãe –,o qual realizará uma ação específica capaz de sanar o estímulo perturbador e promover a satisfação. Este auxílio da mãe implica na atribuição de nomes àquelas

⁵¹Na linguística, a contiguidade está referida à substituição e a similaridade à combinação. Lacan trouxe essa formulação para a psicanálise e a associou, respectivamente, à metáfora, que foi aproximada da condensação, a qual produz um novo sentido; e à metonímia que alude ao deslocamento, cria um novo nome, uma nova forma de apresentar a experiência. Jakobson indicará que essas figuras de linguagem, que compõem a estrutura da linguagem, comparecem em todas as línguas (ARRIVÉ, 1999).

necessidades a partir do seu desejo. Assim, aquilo que anteriormente era necessidade e sem significação, passa a ser nomeado por aquilo que a mãe supõe que esteja acontecendo com o vivente, podendo ser: frio, fome, dor, ou qualquer outra nomeação que faça parte da singularidade do desejo materno. O vivente, então, passa a apreender essas nomeações maternas como aquilo que a mãe deseja dele. Desse modo, a necessidade é distanciada do biológico e passa a ser envolvida por uma rede simbólica que exerce o “assassinato da coisa” (LACAN, 1953/1998, p.320), do gozo experimentado na satisfação. A perda de gozo decorrente desse processo opera a passagem da necessidade para a demanda, na qual inexistia um objeto que venha supri-la como foi miticamente experimentado na satisfação; o que institui na demanda um contínuo movimento metonímico de “demandar sempre outra coisa” (LACAN, 1959-1960/1988, p.353) para experimentar aquela satisfação. E é na distância que separa a necessidade da demanda, manifestada como perda, ou na própria frustração da demanda, que emergirá e se eternizará o desejo (LACAN, 1960/1998, p.828), como propulsor da repetição a fim de reencontrar com o que supostamente se perdeu.

Desse modo, na medida em que a mãe interpreta e nomeia o organismo do vivente, ela introduz neste o seu desejo, o qual se inscreve como falta de um significante⁵² que venha significar inteiramente aquela perda de gozo

⁵²O termo significante proveio de Saussure, do seu *Curso de Linguística Geral* (1969), no qual ele estabelece que a língua, como um sistema de valores da comunidade, possui uma unidade mínima de significação, designada de signo linguístico, o qual é composto por significado e significante; estes estão “intimamente unidos e um reclama o outro” (p. 80). O significado corresponde ao conceito, enquanto o significante faz referência à imagem acústica – som e letra – que não é indicativo do “som material, coisa puramente física, mas à impressão psíquica desse som” (SAUSSURE, 1969, p.80). Assim, na perspectiva linguística, quando o sujeito recebe a impressão psíquica que lhe é transmitida através do significante “árvore”, dependendo do encadeamento de signos na frase, ele será levado a pensar no conceito dicionarizado da palavra árvore, “referida a uma planta cujo caule é fixado no solo e que na sua parte superior é carregado por galhos e folhas”. Desse modo, significante e significado encontram-se unidos um ao outro e mantêm uma autonomia. Lacan inverterá o algoritmo saussuriano: significado/significante para significante/significado – S/s – para sinalizar a primazia e independência do significante em relação ao significado. Nessa reformulação lacaniana, a barra faz referência à dissociação entre significante e significado, que pode ser apreendida como recalque, o qual impedirá uma significação última para o sujeito. Logo, Lacan (1998) conceituará o significante como “o que representa um sujeito para outro significante” (p.854), ou seja, o sujeito do inconsciente emerge no intervalo inobliterável entre um significante e outro, e a significação possível se dará apenas no só depois, após a última sentença da associação livre do analisando, que se dá no deslizamento dos significantes que marcaram a sua vida: significante-sujeito-significante...: significação.

experimentada como condição para o sujeito inaugurar-se como tal. É nesse sentido que o significante é “o que representa um sujeito para outro significante”(LACAN,1960-1964/1998, p.854), ou seja, a possibilidade de representação do sujeito só virá no necessário encadeamento de um significante a outro, encadeamento sustentado pelo contínuo movimento desejante do sujeito.

No início desse processo, a mãe se coloca como Outro absoluto e onipotente, pois só ela é capaz de satisfazer às necessidades do vivente, o qual se torna objeto de gozo da mãe. Conquanto, para que o sujeito se constitua, é preciso que o Outro seja barrado pela Lei, como um terceiro que interdita a reintegração do filho pela mãe. Lacan (1955-1956b) indicará que essa Lei é a instância paterna – que não está referida ao pai biológico –, a qual se institui através do complexo edipiano como “metáfora paterna” (*Ibid*, p.563) que faz referência ao modo em que a mãe, no seu discurso endereçado à criança, testemunhará o “Nome-do-Pai”(*Ibid*, p.563). A Lei do Nome-do-Pai se revela no desejo da mãe que está para além do seu filho, e além de qualquer outro objeto, pois este inexistente como satisfatório. Desse modo, quando a mãe passa a faltar por faltar, se abre a possibilidade de se instalar a Lei na criança, conduzindo-a a se tornar desejante e faltante.

Assim, este Outro é o outro encarnado submetido à lei simbólica do Nome-do-Pai, pelo qual o Outro passa de não-barrado e consistente – como é figurado na psicose – para Outro barrado, portanto, faltoso e inconsistente – como se apresenta na neurose. Essa operação acontece concomitante à perda de gozo do vivente, pois este não ocupará mais o lugar de objeto de gozo da mãe, o que lhe fará adentrar na significação fálica⁵³ do Nome-do-Pai, o qual permitirá a organização dos significantes, primordialmente esparsos, em torno da falta no Outro, que resultará no posicionamento subjetivo do sujeito.

O Outro barrado, ou o desejo causado pela falta no Outro se põe como questão para a criança: “*Che Vuoi?* – que quer você? (...) que quer ele de

⁵³A significação fálica (LACAN, 1955-1956b/1998, p.564) está referida ao ponto de basta – decorrente da Lei do Nome-do-Pai – que barra o incesto, o gozo. Queremos ressaltar que o falo apresentado aqui não corresponde ao órgão pênis, mas ao “significante da falta” (LACAN, 1957-1958/1998, p.102), portanto, se articula com a lei, a qual é correlativa do desejo.

mim?”⁵⁴(LACAN, 1960/1998, p.829). A tentativa da criança de responder a esse enigma do Outro – o qual ocupará para ela um lugar de oráculo – constituirá o seu modo de subjetivação, por dentro da linguagem. É nesse sentido que o “desejo do homem é o desejo do Outro” (LACAN, 1960/1998, p.829).

Assim, é no Outro, “lugar de significantes” (LACAN, 1960/1998, p.827), que o sujeito vai buscar situar-se na vida; todavia, como o Outro é estruturalmente inconsistente e sem garantias, nenhum significante será suficiente para definir o sujeito, mantendo-o continuamente naquela busca. O desejo inconsciente é essa busca, e é o que faz o significante se encadear ao outro, produzindo operações significantes que possam fazer frente ao desamparo decorrente da incompletude do Outro.

Essa experiência constitutiva da subjetividade comparece no esquema L (LACAN, 1955-1956b, p.555), onde Lacan estabelece a diferença entre o outro semelhante imaginário e o Outro simbólico da linguagem. Assim, no par imaginário: $a - a'$ temos o a' – que é referido ao outro, aos objetos – e o a – o eu que é refletido no outro, nos objetos. E no par simbólico, eixo do inconsciente: S - A, temos o S – que indica o sujeito na sua “inefável e estúpida existência” (LACAN, 1955-1956b, p.555) e o A – o Outro a partir do qual se coloca a questão da existência do sujeito (*Idem*, p.555), lugar de referendo e penúria. O sujeito, por ser da linguagem, é interdito de ter uma resposta sobre a sua existência, de saber sobre o enigma do desejo do Outro. Esse não saber faz deslizar as cadeias de significantes e atravessará o par imaginário através das formações do inconsciente. Desse modo, onde se esperava uma correspondência reflexiva entre o eu e o outro, encontra-se a alteridade radical do Outro que, através do acontecimento do inconsciente, institui a impossibilidade de correspondência imaginária entre sujeito e objeto de desejo; o que Lacan continuará reiterando até o seminário 4, *A relação de objeto* (1956-1957/1995). Nos seus dizeres:

(...) o objeto jamais será senão um objeto reencontrado, (...), e ficará marcado pelo estilo primeiro do objeto, portanto, existe sempre uma divisão essencial, fundamentalmente conflitual, no objeto reencontrado, e no próprio fato de sua

⁵⁴ Esta expressão foi retirada do romance de Jacques Cazotte: *El diablo enamorado*. O nobre espanhol Don Álvaro de Maravillas, em busca de respostas, invoca o diabo Belcebú que aparece “com a forma de uma horrível cabeça de camelo, e com grandes orelhas” (CAZOTTE, 1998, p.12) e este, com um bramido, responde a Álvaro com a fatídica pergunta pelo desejo: Che vuoi? – Que queres?

redescoberta, pois existe sempre discordância do objeto reencontrado com relação ao objeto procurado (*Ibid*, p.52).

Depois de indicar que o *a* se apresenta na transmissão lacaniana inicialmente como outro imaginário, ocupando uma função de engodo, e fazer algumas considerações sobre os conceitos lacanianos, que servirão como base para as discussões posteriores, continuemos na investigação sobre as formulações do objeto *a*.

No seminário 5, *As formações do inconsciente* (1957-1958), *oa* ainda se mantém referido ao outro semelhante, mas aí emerge uma distinção entre o outro imaginário do estágio do espelho e um outro que é imaginário, mas está “preso numa certa função significante” (*Ibid*, p.423), que está referida à fantasia (*Ibid*, p.423). De modo correlativo, Lacan estabelece o outro de sua imagem como “*i(a)*” (*Ibid*, p.421). Assim, opondo-se à presunção imaginária de acesso direto ao outro do estágio do espelho, este outro marcado pelo significante é indicativo da não possibilidade de relação com o outro, senão através da fantasia, indicativa do modo em que o sujeito se posiciona subjetivamente frente à insustentável falta no Outro, o que implica em um modo de velar essa falta, que se atualiza nos infundáveis desencontros com os objetos de desejo: “É com a ajuda dessa relação fantasística que o homem se encontra e situa seu desejo. Daí a importância das fantasias” (*Ibid*, p.455).

Seguindo as indicações já dadas anteriormente, no seminário 6, *O desejo e sua interpretação* (1958-1959), o objeto passa a ser referido não somente como objeto imaginário mas como “objeto de desejo”, objeto no fantasma. A grafia *a* vai comparecer no matema⁵⁵ do fantasma: $\$ \diamond a-$ já apresentado no grafo do desejo no seminário 5 –, em que se lê: sujeito dividido punção de *a*.

Esse matema relaciona dois elementos distintos: $\$$ indica o sujeito barrado submetido à lei simbólica, ou seja, faz referência ao tempo em que o vivente inaugurou-se na linguagem tornando-se sujeito, o qual desaparece como ser e

⁵⁵Neologismo produzido por Lacan a partir da palavra *mitema* de Claude Lévi-Strauss e da palavra grega *mathema*, que significa conhecimento. O matema é inspirado nas fórmulas da matemática compostas de sinais e letras, e surge na sua escrita como tentativa de transmitir algo do saber psicanalítico que não é tão apreensível pela transmissão oral.

passa a ser representado apenas no encadeamento de significantes, o que alude à castração significativa operado pelo o que Freud indicou como recalque primário – *Uverdrängung* – e será expresso por Lacan por uma barra. Assim, $S \rightarrow \$$, passagem esta que tem como resultante o sujeito falante.

O elemento punção – \diamond – faz referência à descontinuidade entre sujeito e objeto, à inapreensibilidade do objeto pelo sujeito barrado, ou ainda, como Lacan indica, todas as relações possíveis entre os dois, como “disjunção, conjunção, assim como uma relação de maior ou menor. Mas nunca, relação de reciprocidade” (1962-1963/2005, p.192). Nos seus dizeres: esse losango é o “que ponho no coração de qualquer relação do inconsciente entre a realidade e o sujeito” (LACAN, 1964/2008, p.178). E o *a* minúsculo será chamado nesse seminário de “objeto do desejo” (LACAN, 1958-1959/2016, p.404).

O sujeito barrado, na tentativa de apreender o objeto de desejo, de encontrar um significante último para designá-lo, se depara com a falta no Outro, com o fato de que “nenhum significante possível garante a autenticidade da série dos significantes” (LACAN, 1958-1959/2016, p.404); o que remete à experiência traumática de desamparo, a qual irá convocar o posicionamento do sujeito na produção de suplências como elementos imaginários correlativos à estrutura da fantasia. A fantasia “é o enfrentamento perpétuo entre o *S* barrado e o *a* minúsculo” (*Ibid*, p.404), portanto, se coloca como um suporte frente à não existência de um significante que possa responder ao lugar do sujeito no desejo do Outro, ao *Che Vuoi?*

Desse modo, é a fantasia que sustenta o desejo e oferece ao sujeito as coordenadas deste, produzindo as cenas e os seus elementos constitutivos – como o que primordialmente se ouviu e se viu – os quais conduzirão o sujeito a desejar certo objeto. Visto que a fantasia se põe como um véu que irá situar o sujeito na vida, dando “ao desejo do sujeito seu nível de acomodação, de situação” (*Ibid*, p.28), é passível de entendimento que o sujeito não se fixa no objeto, mas na fantasia que ele produziu em torno do objeto, que vela o impossível encontro com um objeto satisfatório.

É este véu da fantasia que vela a impossibilidade de cooptação entre sujeito barrado e $a - \$ \diamond a -$ que fascina o sujeito. Conquanto, este véu, que

podemos dizer que seja o próprio objeto, não se restringe a isso. Lacan indicará que independente da aparência desse objeto fascinante, este tem a função também de reter o sujeito frente à sua própria síncope⁵⁶, “a pura e simples anulação de sua existência” (1958-1989/2016, p.405), que está referida a não garantia, a não autenticação do ser do sujeito no discurso do Outro, o que pode conduzir à experiência de desamparo. A experiência de ser sujeito barrado desponta como síncope na linearidade do registro imaginário.

Nesse sentido, a fantasia se coloca também como uma defesa contra o desamparo (1958-1989/2016, p.28). Quando o sujeito se interroga sobre o seu ser e se depara com a não resposta do Outro, com a inadequação de um objeto da realidade para o desejo, ele aí vai se sustentar no *a*, com “objetos na fantasia” (*Ibid*, p.409). Assim, o sujeito “se defende com o seu eu” (*Ibid*, p.28), com os objetos imaginários da fantasia, os quais estão assentados na relação imaginária do estádio do espelho, de onde proveio toda uma “gama de posturas, do triunfo à submissão” (MILLER, 2014, p.5).

Se o sujeito, nas suas tentativas de interrogação sobre o seu ser ou de apreensão do objeto de desejo, se defronta com um corte, indicará Lacan que é no corte que o sujeito se revela como tal: “é essencialmente como forma de corte que o *a*, em toda a sua generalidade, nos mostra a sua forma (1958-1989/2016, p.409). Por conseguinte, o corte é a identidade comum entre o sujeito barrado e o objeto de desejo, e “é essa identidade que faz haver punção entre $\$$ e *a*” (PORGE, 2014, p.49). Postulamos que o entendimento do *a* minúsculo na forma de corte é o que, até então, mais aproxima da operação do objeto *a*, como resto da operação significante, que Lacan estabelecerá no seminário 10, *A angústia*, como veremos adiante.

Ainda neste seminário, Lacan (1958-1989/2016) estabelecerá a primeira lista de objetos *a*. Ele listará três espécies de objeto: 1) os objetos pré-genitais, o oral – objeto de desmame e o anal – objeto excremento do qual o sujeito rejeita e se separa; 2) o falo, objeto do complexo de castração; 3) e o delírio,

⁵⁶ Na música, a síncope se caracteriza por um deslocamento rítmico, acentuando aqueles lugares na música que previsivelmente não seriam acentuados. Assim, dentro de uma linearidade rítmica, a síncope é uma presença inesperada no esperado, como se fosse um desvio, como se estivesse fora do tempo – um tempo virtual, um tempo *outro* (WISNIK, 1986, p.68).

particularmente referido às vozes escutadas pelo presidente Schreber que são expressas, por exemplo, através de frases interrompidas que se apresentam como corte que apela para a significação.

Para Lacan, essas três formas de objetos cumprem “a função de se tornarem os significantes que o sujeito extrai de sua própria substância para sustentar diante de si o buraco, a ausência do significante no nível da cadeia inconsciente” (*Ibid*, p.410).

No seminário 7, *A ética da psicanálise* (1959-1960), Lacan retoma *das Ding* (a Coisa), a qual foi designada por Freud (1950 [1895]) de objeto perdido que o sujeito tenta reencontrar, pois o “objeto é, por sua natureza, um objeto reencontrado” (*Ibid*, p.145). Nessa tentativa de reencontrar a Coisa, o Outro absoluto, através do *bahnung* – trilhamento – produzido através da memória da experiência de satisfação com o objeto que se perdeu, o sujeito encontra apenas as suas coordenadas de prazer. E é nesse ponto que o sujeito alucina a Coisa, como uma defesa frente ao vazio referido ao fato de que não existe um objeto satisfatório, que o objeto perdido nunca foi encontrado. Isso se atualiza nos “reencontros”, nos “reachados”, na medida em que a experiência com o Outro ratifica que “não há relação sexual” (LACAN, 1971-1972/2003, p.546), ou seja, esse aforismo lacaniano – que não quer dizer que não haja sexo, muito pelo contrário, “só tem isso” – é indicativo do fato de não haver complementaridade entre um e Outro na relação amorosa, como impossibilidade de unidade com a Coisa.

O objeto perdido é o vazio que atualiza a inconsistência do Outro e a barra que divide o sujeito. É nessa apreensão que Lacan vai conceber a Coisa, como aquilo “do real que padece do significante” (1959-1960/2008, p.152), como um limite da linguagem, entretanto, só é possível conceber a Coisa como vazio dentro da linguagem; o que é revelado pelo oleiro, o qual produz o vaso como uma operação significante em torno do vazio:

(...) Se vocês considerarem o vaso, na perspectiva que inicialmente promovi, como um objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real que se chama a Coisa, esse vazio, tal como ele se apresenta na representação, apresenta-se, efetivamente, como um *nihil*, como nada. E é por isso que o oleiro, assim como vocês para quem eu falo, cria o vaso em torno desse vazio com sua mão, o cria assim como o criador mítico, *ex nihilo*, a partir do furo (*Ibid*, p.148).

Frente ao vazio, o sujeito encontrará, nos objetos imaginários da fantasia, modos de recobrir o vazio da Coisa. Como vemos, ainda aqui, o *a* comparece envolvido pelo imaginário, o que se manterá no seminário 8, *A transferência* (1960-1961/1992) no qual o objeto é recoberto pelas fantasias do amante. Nos dizeres de Lacan: “Um objeto pode assumir também com relação ao sujeito, esse valor essencial que constitui a fantasia fundamental. O próprio sujeito se reconhece ali como detido ou (...) fixado. Nessa função privilegiada nós o chamamos *a*” (*Ibid*, p.172).

No seminário 9, *A identificação* (LACAN, 1961-1962), diferente dos anteriores nos quais o pequeno *a* era especularizável, Lacan vai indicar que o *a* não é o outro imaginário (1961-1962/2003, p.308) e que irá assumir a estrutura de corte. E se o sujeito, no seu “desconhecimento egóico” (*Ibid*, p.308) se identifica com o outro semelhante, é com o *i(a)* (*Ibid*, p.308) que ele o faz, com o *a* enviscado pelas suas fantasias imaginárias.

Neste seminário, na sessão do dia 27 de Junho de 1962, Lacan vai estabelecer, pela primeira vez, que o pequeno *a* é o objeto da castração:

(...) o pequeno *a*, na medida em que ele é, ao mesmo tempo, falando propriamente, o que pode nos permitir conceber a função do objeto na teoria analítica, a saber, esse objeto que, na dinâmica psíquica, é o que estrutura, para nós, todo o processo progressivo-regressivo, isso como qual tempo a ver nas relações do sujeito com sua realidade psíquica, mas que é também nosso objeto, o objeto da ciência analítica. E o que quero botar à frente, nisso que vou dizer dele hoje, é que, se queremos qualificar esse objeto dentro de uma perspectiva propriamente lógica, e acentuo, logicizante, não temos nada de melhor para dizer dele, senão o seguinte: que ele é o objeto da castração (*Ibid*, p.419-420).

Assim, a função do *a*, objeto da castração, está referida à constituição do sujeito no lugar do Outro, onde se ordena a realidade do significante que institui a divisão inerente ao sujeito. Nesse entendimento, Lacan (1961-1962/2003) indicará que: “é no ponto onde toda significância falha, se abole, no ponto nodal dito *o desejo do Outro*, no ponto dito *fálico*, na medida em que ele significa a abolição, como tal, de toda significância, que o objeto *pequeno a*, objeto da castração, vem tomar seu lugar” (p.426).

Destarte, o *a* resiste à qualquer tentativa de significá-lo, de lhe dar sentido: “Toda metáfora, inclusive a do sintoma, procura fazer sair esse objeto na

significação, mas toda pululação dos sentidos que ela pode engendrar não chega a saciar o que está em questão, nesse buraco de uma perda central” (*Ibid*, p.430).

Nesse seminário, podemos reconhecer a travessia que Lacan realiza na construção do objeto *a*, estabelecendo um rompimento na apreensão do objeto regido pela preeminência do imaginário e do simbólico para dar lugar ao objeto como real⁵⁷, irrepresentável, que cai como resto irredutível da operação significante pela qual o sujeito se inaugura no campo do Outro barrado.

É no Seminário 10, *A angústia* (1962-1963), que o objeto *a* será concebido como real, recebendo aí a sua mais categórica apreensão. O objeto *a* será experimentado pelo sujeito como angústia e causa de desejo, e posteriormente, no seminário 16, *De um Outro ao outro* (1968-1969/2008), tal objeto incidirá no corpo como mais-de-gozar.

O processo de subjetivação do sujeito é decorrente da queda do objeto *a*, o qual marca a radicalidade da Lei da castração na carne do sujeito, tornando-o da linguagem, portanto, humanizando-o. Nesse sentido, nascer não implica diretamente em viver, é preciso que o real do organismo do *infans* seja envolvido e dividido pelos significantes que acompanham o desejo do Outro, e que o pequeno se deixe envolver por esse que lhe invoca, em um movimento duplo

⁵⁷O real está referido ao sem sentido que desponta na experiência humana. Lacan, no dia 8 de Julho de 1953, na abertura das atividades da Sociedade Francesa de Psicanálise (*Société Française de Psychanalyse*), pronunciará a conferência *O simbólico, o imaginário e o real* que objetiva apresentar um conjunto teórico de registros que intentam refletir sobre a experiência humana. Esses registros são representados por três círculos que se encontram enodados um no outro pelo nó borromeano – descoberto por Lacan no brasão da família dos borromeus –, de modo que se um elo se desfaz, todos os outros também se desenlaçam. Fazendo referência a cada um dos três em separados, apenas para cunho didático, o simbólico não se confunde com simbolismo, no qual um objeto estaria ligado a um signo de modo fixo, mas faz referência a uma estrutura de representações para aquilo que falta. Sobre isso, Lacan (1963/2005) indicará que “O que caracteriza a espécie humana é justamente cercar o cadáver de algo que constitua uma sepultura, de sustentar o fato de que isso durou. A lápide ou qualquer outro sinal de sepultura merece exatamente o nome de “símbolo”. É algo humanizante” (*Ibid*, p.36). Trata-se do próprio registro da linguagem como resultante do encadeamento de significantes. O imaginário é o registro do engodo, no qual o eu encontra-se aprisionado ao outro semelhante para reafirmar a sua totalidade narcísica e imaginária, este outro é a prótese do eu. E o real, que na verdade é um não registro, visto que é irregistrável, está referido ao resto que aponta para o limite da linguagem na sua possibilidade de simbolização, ao mesmo tempo em que só pode ser concebido como resto por dentro da linguagem; é indicativo daquilo que escapa ao reflexo do brilho do espelho; é experimentado subjetivamente como “impossível”, e é definido por Lacan na sessão 9, *Nomina non sunt consequentia rerum*, do dia 8 de Março de 1977, do Seminário 24 (1976-1977) *Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara em la morra*, como “o possível à espera de que se escreva”.

(CATÃO, 2015); o que levará a uma subtração do gozo do organismo de onde cairá o objeto *a*, como um “pedaço carnal arrancado de nós mesmos” (LACAN, 1962-1963/2005, p.237). Para apreender esse processo, Lacan apresentou diversos esquemas da divisão do sujeito.

Em *A angústia*, os esquemas⁵⁸ podem ser sumarizados assim: em um estado mítico primordial de gozo encontra-se o Outro primordial como lugar de significantes e o sujeito ainda inexistente que precisa se situar como determinado pelo significante do Outro. Aquele grito primeiro do *infans*, depois de ser atendido pelo Outro, é transformado em apelo. Nessa resposta, o Outro se revela como barrado, castrado, na sua impossibilidade de tudo responder e satisfazer a criança. Essa operação significativa deixará um “resto”(LACAN, 1962-1963/2005, p.243), como “aquilo que sobrevive à provação da divisão do campo do Outro pela presença do sujeito” (*Ibid*, p.243). É o que Lacan chamou de objeto *a*, que “resta de irreduzível na operação total do advento do sujeito no lugar do Outro” (*Ibid*, p.178).

No seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), Lacan utiliza duas operações lógicas matemáticas para teorizar o processo de subjetivação: alienação e separação. O primeiro tempo é o da alienação, e está referido à reunião do vivente com o Outro, à sua alienação aos significantes que vêm do Outro, como condição mínima para a produção da primeira significação da qual o sujeito será efeito. O segundo tempo é o da separação, na qual o *infans* rompe a circularidade com o Outro que lhe determinava. Desse corte brotará um resíduo, um resto, impossível de ser simbolizado: o objeto *a*, como condição para a alteridade fundante da constituição do sujeito e do Outro. Essa operação é apresentada através da intersecção de dois círculos, na qual de um lado temos o sujeito barrado – \$ – e do outro lado o Outro igualmente barrado, e na intersecção entre os dois círculos temos o *a*, real comum ao sujeito e ao Outro.

Lacan reconhece nesse resto, “por analogia de cálculo, o objeto perdido” (1962-1963/2005, p.179). Contudo, o *a* não é o objeto perdido, não é a *Coisa* freudiana, este objeto que nunca existiu, mas que é experimentado como uma perda na nossa própria inscrição na humanidade. O objeto *a* remonta a um

⁵⁸ Os esquemas referidos ao processo de subjetivação do sujeito são encontrados no Seminário 10, *A angústia*, nas páginas p.36, p.178, p.192, p.258 e p.317.

encontro segundo: estava-se buscando um objeto para ser apreendido, e este não foi encontrado. Assim, podemos dizer que o objeto *a* comparece nos desencontros com os sucessivos objetos substitutos que o sujeito, inconscientemente, elege na vida. Nesses desencontros, por trás do objeto *a*, revela-se a Coisa. A experiência com o objeto *a* testemunha a Coisa. Parafraseando o poema *No meio do caminho* de Carlos Drummond de Andrade (1930/2013): No meio do caminho tinha um objeto *a*/tinha um objeto *a* no meio do caminho/Tinha um objeto *a*/ No meio do caminho tinha um objeto *a*. E podemos dizer que o que move o caminhante é a perda da Coisa que será atualizada no desencontro com o objeto *a*.

Como resto do processo de subjetivação e marca do real, o objeto *a* não tem representação no mundo, não é redutível à percepção, senão através das vestes imaginárias e simbólicas que o cobrem. De tal modo, o *a* é um vazio que está excluído da cadeia simbólica de significantes, ao mesmo tempo em que a sustenta, causando o encadeamento de um significante a outro no intento de produzir uma significação possível. Sendo assim, o objeto *a* comparece como “extimidade” (LACAN, 1959-1960/2008 p.173), como uma “exterioridade íntima” (*Ibid*, p.173), tão íntima que estruturalmente é a mais exterior.

O objeto *a* tampouco é um objeto da filosofia. A designação do *a* por objeto é feita apenas de modo metafórico, uma vez que ela é emprestada da relação sujeito-objeto. Conquanto, ele difere completamente da pretensão científica de objetividade, de neutralidade, frente ao objeto do conhecimento. Na psicanálise, trata-se de “objetalidade” (LACAN, 1962-1963/2005, p.237), como correlato de um *pathos* de corte (*Ibid*, p.237), referido ao efeito cortante do significante no corpo do sujeito que o conduz inelutavelmente ao Outro. Aqui o sujeito é “objetalizado” pelo objeto *a*.

Esse engajamento do sujeito na dialética significante é decorrente do fato de que entre o sujeito “Outrificado” em sua estrutura de ficção, e o Outro “nunca inteiramente autenticável”, surge um resto, uma “libra de carne”⁵⁹ (LACAN,

⁵⁹A libra de carne alude à peça *O Mercador de Veneza*, escrita por Shakespeare no século XVI, em que é narrada a história de Bassanio que desejava Pórcia, herdeira do abonado Belmont, contudo aquele não tinha dinheiro. Assim, recorre ao seu amigo Antonio que por conta de outros compromissos financeiros, não pode ajudar o seu amigo, mas procura resolver o problema pedindo a ajuda do judeu Shylock. Este, que em função de ser cristão era maltratado por Antonio, encontra nesse empréstimo uma possibilidade de se vingar de Antonio, exigindo que,

1962-1963/2005, p.139) que o sujeito perde como condição para se constituir e se aventurar, mascarado, no palco do mundo⁶⁰. Enquanto o palco é o que prevaleceu do que lhe foi subtraído, o que alude à constituição da subjetividade e da cultura em torno furo deixado pelo assassinato do pai da horda primitiva que leva consigo o gozo do qual os filhos ficam órfãos; o mundo é onde fica o lixo do palco, o dejetivo, “sob a aparência do deslustrado, do atirado aos cães, à imundície, à lata de lixo, ao rebotalho do objeto comum”(LACAN, 1962/1963, 2005, p.120). É no mundo que o objeto *a* se abriga sustentando o palco e ao mesmo tempo pondo-se como iminência do seu desmoronamento. Logo, podemos dizer que o palco é iluminado pelas fantasias simbólico-imaginárias onde ocorre a cena, enquanto no mundo, na sombra, fica o real do objeto; lugares que, “apesar de serem incompatíveis, não deixam de se entender muito bem no interior de todos nós” (LACAN, 1962/1963, 2005, p.43), no sintoma, como um modo singular de cada um se salvar.

É especialmente o lixo que interessa à psicanálise. Lacan, no seminário 13, *O objeto da psicanálise*, na lição do dia 15 de Dezembro de 1965, fará referência ao lixo e aos sujeitos que o frequentam, dizendo: “Nada mais fascinante que estes seres noturnos que recolhem não sei o quê na lixeira, cuja utilidade é impossível de compreender”. Diante disso, Vieira (2007) sugere que:

Talvez o analista seja, a seu modo, um catador de lixo, sobretudo o não-reciclável, para com ele dar lugar a uma construção com a definitiva marca do singular. Em tempos de pai claudicante ele, talvez, busque menos destacá-lo em um tratamento, como resto absoluto, do que favorecer sua entrada, como escória, em arranjos originais. Que o espírito da bricolagem psicanalítica permita ao analista prosseguir, fazendo-se destinatário do bordado de restos que desenha o lugar do objeto para, com um pouco de sorte, dar a um estilo, moradia (*Ibid*, p.264).

Mesmo na possibilidade de se fazer do estilo uma moradia, que implica na extração do objeto *a*, este real subtraído, que é constitutivo do sujeito, continuará comparecendo no palco da vida, assumindo uma potência sombria que aponta para os limites do possível de ser subjetivado.

caso o empréstimo não fosse pago no prazo de três meses, Antonio daria um pedaço de sua própria carne a Shylock.

⁶⁰ Faz referência ao título da obra de Descartes, *Larvatus prodeo*(1618), do latim, significa: eu caminho mascarado.

No último ensino de Lacan o objeto *a* comparecerá no seminário 22, *R.S.I* (LACAN, 1974/1975), situado na região de intersecção entre o real, simbólico e imaginário do nó borromeano – onde o imaginário faz referência à consistência, ao sentido; o simbólico é indicativo do furo que se atualiza no equívoco, remete ao furo promovido pela incidência do significante que não permite a redução da pluralidade de sentidos do simbólico a um sentido exclusivo do imaginário; e o real é posto como ex-sistência, fora do simbólico, o revés do imaginário, e que se abriga no não-sentido. Nos dizeres de Lacan (1975-1976/2007):

O caráter fundamental dessa utilização do nó é ilustrar a triplicidade que resulta de uma consistência que só é afetada pelo imaginário, de um furo como fundamental proveniente do simbólico e de uma ex-sistência que, por sua vez, pertence ao real e é inclusive sua característica fundamental (*Ibid*, p.36).

Lacan (1974/1975) relaciona a tríade real, simbólico e imaginário à tríade clínica inibição, sintoma e angústia proferida por Freud em 1926[1925]: a inibição, como um aprisionamento do sujeito a um sentido imaginário que o destitui das possibilidades do simbólico, é intromissão do imaginário no simbólico; o sintoma é efeito do simbólico no real, como um modo singular do sujeito contornar o vazio do real; e a angústia é a invasão do real no imaginário, como um sem sentido que incide na totalidade imaginária do eu causando aí um efeito de despersonalização.

Assim, verificamos que além do objeto *a* referido ao *troumatisme*⁶¹ – furo traumático – enodar os três registros, ele também se revela através desses registros: na sua expressão imaginária, grafada por Lacan como *i(a)*, o objeto *a* comparece envolvido pelos significantes do Outro, das identificações primordiais e das fantasias do sujeito; no simbólico ele emergirá entre os significantes, como aquilo que faz a cadeia de significantes deslizar; e assumirá a sua maior expressão como real. Esse modo de conceber o objeto *a* não o deixa relegado ao abstrato, pois, apesar de apontar para o limite da linguagem, o real do objeto só é possível através da linguagem.

Depois de acompanharmos a construção do objeto *a* na transmissão lacaniana, passaremos agora para os modos em que eles são experimentados

⁶¹ Troumatisme é um jogo de palavras forjado por Lacan para associar as expressões: traumatismo – *traumatisme* – e furo – *trou*, para fazer referência ao trauma.

subjetivamente. Desse modo, se o objeto *a* se apresenta velado pelas fantasias sustentadas pelo simbólico e o imaginário que ratificam a subtração de gozo no objeto, ele se colocará como causa de desejo; se este véu fantasístico cai, o objeto *a* passa a sinalizar o real, tendo a angústia como efeito; e se o objeto *a* comparece recuperando o gozo subtraído do sujeito ele se apresentará como mais-de-gozar.

3.1

Causa de desejo

Se em Freud e Lacan, até o tempo precedente ao seminário 10, o desejo era seguido pelo desejado objeto pequeno *a*, neste seminário Lacan estabelecerá uma mudança radical: o objeto *a* não está na frente do desejo, mas o antecede como falta – referido ao fato de o sujeito ser barrado e falante, e do Outro ser igualmente barrado e inconsistente – pondo-se como causa de desejo: “o objeto *a* não é a finalidade, a meta do desejo, mas sim sua causa” (LACAN, 1962-1963/2005, p.342). Por conseguinte, o objeto *a* não é um objeto sensível da realidade, pois o que se deseja é o que não se tem, é o que ninguém tem, é o que nunca existiu. Todavia, o *a* como causa de desejo só pode ser experimentado através desses objetos da vida, mas de modo velado.

É nesse sentido que Lacan apreende a função do fetiche como ilustração. No texto *Fetichismo* (1927), Freud indicará que a criança, frente à castração da mãe, ergue um fetiche como um “substituto do pênis da mulher (da mãe) em que o menino outrora acreditou e que (...) não deseja abandonar” (FREUD, 1927/1996, p.155); “é como se a última impressão antes estranha e traumática fosse retida como fetiche” (*Ibid*, p.157). Destarte, frente à castração do Outro, tão atualizada nas relações amorosas, o sujeito produz o fetiche que vela o objeto *a*.

Para que os objetos sensíveis da realidade tenham valor de objeto *a* e cause o desejo, eles devem carregar o agalma. No *Banquete* de Platão, Alcibíades compara Sócrates, pelo qual se sente atraído, justamente a um agalma, o qual, na verdade, é uma produção do sujeito da falta, *eraste*, o amante, que é projetado no objeto de desejo, em *erômenos*, no amado:

O impasse do neurótico reside no fato de, em sua busca do objeto de desejo, ele encontrar a imagem do outro, $i(a)$, que está na origem do eu [moi], e na qual o sujeito se des-conhece. (...) O neurótico sabe distinguir $i(a)$ de a , mas procura chegar a a por $i(a)$, e por isso cai no engodo. Ele busca chegar a a destruindo $i(a)$, é o fantasma do obsessivo; ou fixando-o, é o da histérica (PORGE, 2006, p.195)

Quando aquele outro vem, carregando o brilho do agalma que não se sabe muito bem dizer do que se trata, se atea a labareda, se erguem as fantasias, as identificações primordiais com os objetos amados e perdidos, para velar este outro que, em algum momento, atualizará a inapreensibilidade do objeto a . O que leva ao entendimento de que o desejo é também um modo de defesa. Nesse sentido, o que falta ao amante, o que causa o movimento desejante deste, é exatamente o que o amado não tem, nos dizeres de Lacan (1960-1961/1992, p.126): “o amor é dar o que não se tem”.

O amor parece se tornar pouco sustentável se os amantes se conduzirem ao outro na busca da harmonia da relação sexual, e torna-se mais possível na medida em que os amantes reconhecem e sabem fazer algo com a dissonância inerente objeto a , nunca sem fantasia. Sobre isso, Brousse (2007) proporá que a análise é uma experiência que faz passar “da relação ao laço” (*Ibid*, p.35), dizemos também, da pretendida harmonia à dissonância musical.

O desejo causado pelo objeto a produz uma montagem fantasística que insiste no sintoma, como um modo do sujeito dar conta do sofrimento, do seu desamparo que lhe é constitutivo. E quando a fantasia se rompe, através da experiência que reafirma a não existência de um objeto apreensível pelo desejo, o desamparo comparece como matriz da angústia. Aqui o sujeito experimenta o objeto a de modo inexorável.

3.2

Fonte de angústia

Em *Inibição, sintoma e angústia* (1926[1925]), Freud indica que a angústia se dá como um sinal ante a falta do objeto amado. Frente a isso, e de modo distinto, Lacan estabelecerá que a angústia não é sinal de uma falta, mas da “falta de apoio dado pela falta”(1962-1963/2005, p.64).

A angústia não é a ausência que se encontra dentro da alternância com a presença, tanto que a criança se deleita no *Fort Da*, na renovação do jogo ausência-presença, pois “a possibilidade da ausência, eis a segurança da presença”(1962-1963/2005, p.64). O que é angustiante para a criança é quando “os objetos não faltam” (*Ibid*, p.64), quando a falta, vizinha da presença, desaparece.

Como Freud mostra em *Totem e Tabu* (1913[1912-1913]), o sujeito, bem como a civilização, só se constituem através da morte simbólica do pai da horda primitiva, como mostra da subtração do gozo, de uma exceção, que se põe como falta que sustenta o corpo imaginário – porque “um corpo só é um corpo porque lhe falta algo” (VIEIRA, 2008, p.107) – e causa o desejo. Quando “a falta vem a faltar” (LACAN, 1962-1963/2005, p.52) o objeto *a* emerge como um real que invade no imaginário do eu, provocando o seu desmoronamento. Aqui o pai todo poderoso ressuscita com o seu gozo e tende a reduzir o eu ao nada.

A angústia opera como um corte que abre a fantasia tão querida para o sujeito, deixando aparecer “o inesperado, a visita, a notícia, aquilo que é tão bem exprimido pelo termo “pressentimento”, (...) como o que existe antes do nascimento de um sentimento” (LACAN, 1962-1963/2005, p.88). É um pré-sentimento que se experimenta como certeza, pois a angústia é “aquilo que não engana”(Ibid, p.88), precisamente pelo fato de que todo objeto lhe evade.

Lacan estabelece que a presença do *unheimlich* –o estranho-familiar – coloca-se como angústia, e insiste em dizer que o estranho não é aquele que está fora da casa, mas está dentro da casa, excluído e “bastante inquieto pela espera” (1962-1963/2005, p.87). O seu aparecimento é experimentado como angústia. É nesse sentido que a angústia “não é sem objeto” (LACAN, 1962-1963/2005, p.178).

A angústia atualiza a divisão do sujeito e do Outro de modo radical. É a completa não garantia que irrompe sob a forma de despersonalização da totalidade imaginária, daquela imagem refletida pela qual o eu se reconhecia como abrigado no olhar do Outro; o que se trata da intromissão do real na consistência imaginária. Essa não garantia alude ao entendimento do filósofo Kierkegaard na sua obra *O conceito de angústia* (1844/2010), na qual a angústia coloca o homem

frente à possibilidade das possibilidades, ao indeterminado característico do objeto *a*, da angústia. Como indica Lacan, a angústia é da ordem da aproximação do objeto que evoca indeterminação; diferente do medo, que teria um objeto determinado, como comparece no caso do pequeno Hans diante do seu objeto fóbico, o cavalo – que alude à castração figurada pelo pai (FREUD, 1909).

O sujeito neurótico é aquele que, referenciado pelo olhar do outro imaginário, busca uma morada fixa na qual possa se abrigar, dormir e descansar do fardo da sua precariedade estrutural diante do indeterminado que a experiência angustiante não deixa esquecer. Como o que é manifestado na completa ignorância do sujeito em saber sobre o enigma do desejo do Outro. Podemos dizer que a angústia comparece justamente pelo fato de o sujeito se certificar de que não há segredo a ser descoberto sobre o desejo do Outro, mas enigma, reafirmando o fato de que “o desejo do Homem é o desejo do Outro” (1962-1963/2005, p.31). Como Lacan assinala: “A angústia (...) está ligada ao eu não saber que objeto *a* sou para o desejo do Outro” (LACAN, 1962-1963/2005, p.353).

A angústia é um sinal da aproximação do real desse gozo do Outro, um sinal “que nos anuncia, que nos permite entrever que voltaremos ao colo” (LACAN, 1962-1963/2005, p.64). Ao colo do Outro onipotente, sem lei, no qual o sujeito sentiu-se primordialmente e inteiramente entregue, com a “saturação total” (1962-1963/2005, p.76) da falta. E é justamente da falta que o desejo emerge, como saída da angústia.

Desse modo, Lacan estabelece que “a angústia (...) é um termo intermediário entre o gozo e o desejo” (1962-1963/2005, p.193). Para desejar é preciso atravessar a angústia que atualiza o vazio da falta de garantias, experiência tal que se coloca como possibilidades de o sujeito inventar novas inscrições na vida, menos dependentes do Outro. Assim, como Eça de Queiroz revela poeticamente: “Sobre a nudez forte da verdade, o manto diáfano da fantasia”. A fantasia se coloca como uma produção de uma tela frente à verdade da falta de garantias do Outro, o que é experimentado na angústia.

O desejo seria um “fármaco” para a angústia, pois ao contrário desta que paralisa o sujeito com a falta da falta, o desejo faz movimentar o sujeito com a falta que o encaminha para o brilho de algum objeto da vida. Podemos reconhecer

no modo singular do sujeito se posicionar subjetivamente frente a angústia e de se enlaçar ao outro, o gozo, referido ao objeto *a* como mais-de-gozar. Assim, passaremos agora para esse objeto condensador de gozo.

3.3

Mais-de-gozar

O gozo da “libra de carne”, que foi subtraído do corpo do sujeito, constituindo-o como desejante, se aproxima do sujeito como experiência de angústia, e é recuperado na sua forma de “mais-de-gozar”. Essa é a outra manifestação do objeto *a* indicada por Lacan, especialmente a partir do seminário 16, *De um outro ao outro* (1968-1969).

O mais-de-gozar tem uma função de homologia em relação ao conceito de mais-valia de Marx. Lacan estabelece isso ratificando que não se trata de analogia entre os dois conceitos, mas de homologia, ou seja, ele supõe que se trata da mesma coisa: “Trata-se do mesmo tecido, na medida em que se trata do recorte de tesoura do discurso”(LACAN, 1968-1969, p.44).

Marx, no seu texto *Salário, preço e lucro* (1865), dirigindo-se aos trabalhadores de sua época, põe em evidência a luta entre trabalho e capital⁶² e descreve a produção da mais-valia. Para isso, toma como um dos exemplos o trabalho do fiandeiro – convertido em operário – que é obrigado pelo capitalista a trabalhar doze horas diárias. Contudo, apenas seis horas são necessárias para recompor o seu salário, ou o valor de sua força de trabalho; desse modo, as outras seis horas a mais vão resultar em um “sobre trabalho” (MARX, 1865/1979, p.83) que irá se traduzir em uma “mais-valia” (*Ibid*, p.83). Para Marx, é este tipo de intercâmbio entre o capital e o trabalho que se coloca como “base à produção capitalista, ou ao sistema do salariado, e tem que conduzir, sem cessar, à constante

⁶²O trabalho é apreendido como objetivação primária do ser pelo qual os homens edificam a sua subjetividade na relação com os outros, pois “a vida produtiva (...) é a vida genérica. É a vida engendradora de vida” (MARX, 2004, p. 84). E o capitalismo é o modo econômico em que o trabalho torna-se um “trabalho de auto-sacrifício, de mortificação” (MARX, 2004, p. 83), no qual o trabalhador não se reconhece na sua produção.

reprodução do operário como operário e do capitalista como capitalista” (*Ibid*, p.83).

Destarte, o valor não remunerado do trabalho do fiandeiro é a mais-valia. De modo que o capitalista está para o mais-de-gozar assim como o operário está para a falta-de-gozo (QUINET, 2002).

Retomando a experiência primordial de satisfação, quando o Outro vem atender ao grito do *infans*, este tem a sua necessidade satisfeita e tem um prazer complementar. É deste a mais que provém o “mais-de-gozar”, que não equivale ao gozo absoluto, dirá Lacan (1968-1969/2008), mas à perda do gozo, “na medida em que dele surge o que se torna a causa conjunta do desejo de saber e da animação, que recentemente qualifiquei de feroz, que provém do mais-de-gozar” (*Ibid*, p.114). Em outras palavras, é na medida em que se perde gozo, como condição para o sujeito se inaugurar a partir dos significantes do Outro, na linguagem, que se goza, no movimento pulsional da repetição para se alcançar o gozo do objeto perdido, que supostamente, se perdeu. A repetição que visa o gozo é o próprio gozo. O “sujeito (...) não pode reunir-se em seu representante de significante sem que se produza, na identidade, uma perda, propriamente chamada de objeto *a*. É isso que é designado pela teoria freudiana concernente à repetição” (*Ibid*, p.21).

O objeto *a* mais-de-gozar funciona “como lugar de captura do gozo” (LACAN, 1968-1969, p.240). Toca justamente onde o sujeito repete, no ponto em que “o desejo se consuma e o gozo se consome” (VIEIRA, 2008, p.75), como parte real, não simbolizável, presente no sintoma.

No Seminário 18: *De um discurso que não fosse semblante*(1971/2009), Lacan fará referência a esse gozo engendrado pela compulsão à repetição, que o objeto mais-de-gozar pulsiona em um esforço de reencontro, como um “gozo perigoso” (*Ibid*, p.20), que sobrepõe à excitação mínima, comparecendo à revelia do princípio do prazer; o que alude à própria pulsão de morte que conduz o sujeito a experimentar à objetificação de si por um Outro não barrado, consistente e gozador.

Para seguir adiante, retomemos os modos de experiência subjetiva com o objeto *a*. Como causa de desejo, o objeto *a* comparece velado pela fantasia; na experiência de angústia acontece o avesso: o despedaçamento da fantasia, que deixa o objeto *a* desvelado, tendo nessa experiência a maior expressão do objeto *a* como falta radical de um objeto suprível pela pulsão; como mais-de-gozar, o objeto *a* repõe à repetição que diz do modo singular do sujeito gozar, e está referido ao gozo que opera silenciosamente no sintoma.

A seguir, faremos algumas considerações sobre as designações de objetos *a* proferidos por Lacan: seio, fezes, falo, olhar e voz.

3.4

Objetos *a*: seio, fezes, falo, olhar e voz

O objeto *a*, resto que cai da divisão do sujeito, é a “prova e garantia única (...) da alteridade do Outro” (LACAN, 1962-1963/2005, p.36); o que reafirma o fato de que a alteridade é uma conquista a ser feita por cada um que chega ao mundo e, que mesmo assim, não se efetiva de uma vez por todas, tendo o sujeito que renovar continuamente a extração do objeto *a* e inventar modos singulares de lidar com este objeto condensador de gozo para se manter como desejante. Desse modo, partindo do pressuposto freudiano de que o sujeito, antes de ser, encontra-se indiferenciado com a mãe, para que aconteça a diferenciação e um distanciamento do Outro primordialmente absoluto, é preciso que haja uma subtração de gozo, como um corte na continuidade entre o *infans* e a mãe, operação pela qual cairá o objeto *a*.

Renovamos o reconhecimento de que o objeto *a* é subtraído do organismo do sujeito: “A função do objeto cedível como pedaço separável veicula, primitivamente, algo da identidade corpo, antecedendo ao próprio corpo quanto à constituição do sujeito” (LACAN, 1962-1963/2005 p.341). Nesse sentido, o objeto não está no Outro, até porque o Outro não existe. Quando o organismo perde uma parte de si, o sujeito que decorre dessa operação coloca aquela parte no Outro na malgrada tentativa de restabelecer em si o objeto perdido. Emerge daí o não-saber sobre o desejo do Outro na divisão constitutiva do sujeito e nas suas

múltiplas reivindicações, “que constituem o tecido do laço com o Outro expresso na fantasia. Nesses termos, a fantasia é uma máquina de situar o objeto estruturalmente perdido no Outro” (BROUSSE, 2007/2008, p.20).

A subtração de gozo faz com que o real da pulsão se apresente de modo velado ao sujeito, condição pela qual a realidade se constrói e torna-se mais suportável de ser vivida, “na extração do objeto *a* que, no entanto, fornece o seu enquadramento” (LACAN, 1955-1956b/1988, p.560). Diferente da psicose, em que o sujeito é invadido pelo real do objeto *a*, pois aí o Nome-do-Pai é foracluído, a extração do objeto *a* não se dá nesta estrutura psíquica, como Lacan indica no texto *Breve discurso aos psiquiatras* (1967): o psicótico carrega o objeto *a* no seu bolso (*Ibid*, p.17).

Como o objeto *a* é real, não há espécies dele, não há representações na realidade em que se leve a dizer: este é o objeto *a*. Contudo, ele só pode ser experimentado no corpo através da linguagem pela qual a realidade compartilhada se sustenta. À lista de objetos já indicados por Freud: seio, fezes e falo (1905), Lacan acrescentou o olhar e a voz (LACAN, 1962-1963/2005, p.320). Cada objeto indicará o modo peculiar do sujeito se relacionar com o Outro. Ademais, é importante sublinhar que os objetos respondem a uma estrutura comum: a estrutura de borda, que estão enraizadas no corpo (LACAN, 1962-1963), e fazem referência à própria fonte da pulsão que “só a conhecemos na vida anímica por causa de suas metas” (FREUD, 1915/2014). A pulsão oral corresponde ao objeto seio, a pulsão anal ao excremento, a pulsão escópica ao olhar e a pulsão invocante⁶³ à voz.

Na *Nota italiana* (2003), Lacan denominará esses objetos⁶⁴ de “substâncias episódicas” (p.314). Para alcançarmos o entendimento dessa expressão, é preciso estabelecer que essa substância não se trata de uma entidade na qual se encontraria a essência do ser do sujeito – visto que isto é inconcebível para o sujeito dividido

⁶³A pulsão invocante foi chamada por Lacan também de “vocatório” e “vocacional” (LACAN, 1964/2008, p.118)

⁶⁴ Neste trabalho, Lacan fará referência apenas aos quatro objetos: seio, fezes, olhar e voz. O falo encontra-se suprimido da lista porque Lacan assumirá que ele não é propriamente um objeto como os outros, mas ocupa um lugar funcional e central em relação aos outros objetos, referido ao recalque, à separação pela qual o objeto *a* se funda. Na passagem dos seminários 10 para o 11 podemos perceber essa mudança: enquanto no primeiro o falo encontra-se incluído na lista, no segundo, e a partir dele, o falo já não comparece mais.

por significantes –, mas de uma substância gozante (LACAN, 1985, p.35) própria do corpo vivo. A substância do corpo é o gozo. E apreendendo a expressão “episódica” do sintagma anteriormente referido, na sua literalidade, como um incidente, evanescente, acontecimento; substância episódica alude ao arrebatamento do sujeito por alguma coisa da vida que carrega o vestígio do objeto *a*. Como Miller (2013) indica, os objetos são especificados por uma certa matéria, “mas (...) na medida em que a esvazia. E é por isso que o objeto *a* na verdade é (...) uma função lógica, uma consistência lógica que consegue se encarnar naquilo que cai do corpo sob a forma de diversos dejetos” (*Ibid*, p.5).

Nos *Três ensaios da teoria da sexualidade* (1905), Freud introduzirá as organizações pré-genitais da vida sexual: oral e anal, as quais, concebidas como fases libidinais, foram relegadas, sobretudo pelos pós-freudianos, a etapas que se seguiriam progressivamente e evolutivamente rumo a uma predominância genital que seria suporte para a escolha do objeto sexual, de modo a “civilizar a criança perverso-polimorfa” (BROUSSE, 2007/2008, p.66). Conquanto, a partir de 1920, especialmente no texto *Organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade*(1923), no qual Freud estabelecerá a primazia do falo tanto para o sexo masculino quanto para o feminino ea eminência do complexo de castração operado pelo Édipo, a perda do seio e do excremento experimentadas, respectivamente, na fase oral e anal são mostras dos objetos perdidos decorrentes da castração e do fato de que o falo falta, e em ambos os sexos. Desse modo, podemos entender que, mesmo que essas fases pré-genitais tenham um apoio biológico e se apresentem em diversas culturas, elas não se restringem ao biológico e não se seguem em uma evolução.

Quanto a isso, há em Freud um “anti-evolucionismo” (VIEIRA, 2009, p.5) para o qual Lacan deu proeminência como uma das mostras da subversão que a psicanálise carrega no seu bojo⁶⁵. Assim, a experiência com os objetos perdidos deixam de ser da ordem do cronológico, em termos de “progressão ou de

⁶⁵ “Se somos norteados pela ideia de evolução, direcionamento ao amor genital e ao sexo ideal da cara metade, uma análise se torna normatização, “pastoral edipiana”, nos termos de Lacan. Porém, o analista precisa saber que a constituição circular dos objetos não poderá ser totalmente desarticulada da idéia de progresso, pois este permite a sessão analítica. Só que do lado do analisante e não do analista. (...) Não podemos simplesmente lhe dizer: “Não espere nada”. Do lado do analista, é preciso saber que haverá mudanças, mas que a melhora vem por acréscimo (...) (Mesmo que se possa) produzir o melhor em meio a algumas piores” (VIEIRA, 2009, p.6)

regressão” (MILLER, 2007, p.2), passando a ser concebida em termos estruturais (*Ibid*, p.2), referido ao modo que o Outro incide na constituição do sujeito.

Como apontamos, Lacan acrescentou aos objetos estabelecidos por Freud, o olhar e a voz. E por que esses objetos foram incluídos? Conforme Miller (2007) foi a experiência clínica que incitou para que esses objetos tivessem um lugar para a reflexão e investigação teórica na psicanálise. Na clínica, esses objetos comparecem sob formas separadas, em uma indubitável exterioridade em relação ao sujeito, como acontece na clínica da psicose. Do delírio de observação, Lacan extraiu o objeto escópico, em que o olhar se apresenta de modo separado e exterior ao sujeito. E dos fenômenos do automatismo mental, designados assim por Clérambault, Lacan extraiu o objeto voz, em que as vozes escutadas, apesar de imateriais e irregistráveis, são efetivamente escutadas pelo sujeito em um acontecimento de certeza.

Na lição de 19 de Junho de 1963, proferida no seminário *A angústia*, Lacan apresentará um grafo – como veremos abaixo – que demonstra como os objetos estão articulados um ao outro, em uma constituição circular do objeto (*Ibid*, p.320), em uma sequência, contudo, sem um progresso maturacional. O grafo é direcionado por uma flecha que se inicia, de modo ascendente, pelo objeto oral – nível 1, segue para o objeto anal – nível 2, no centro do arco há o falo – nível 3, como função do *a*, de uma “falta do falo como constitutiva da disjunção que une o desejo ao gozo” (*Ibid*, p.321), e na orientação descendente da flecha há o objeto escópico – nível 4, e por fim, o supereu – 5, referido à voz. Lacan estabelece elos entre os objetos oral e voz - níveis 1 e 5 - e entre os objetos anal e escópico - níveis 2 e 4; o que verificaremos posteriormente nesse capítulo.



Figura 2 - As formas dos objetos nos diferentes estágios

No seminário 13, *El objeto de la psicoanálisis*, na aula do dia primeiro de junho de 1963, Lacan se posicionará de modo mais enfático em relação aos elos entre os objetos: “Nenhum elemento pode ter a função de objeto *a* se não estiver associado a outros objetos no que se chama de estrutura de grupo”. O que é retomado no texto *Televisão* (2003): “uma permanência que consiste apenas na instância quádrupla em que cada pulsão se sustenta, por coexistir com outras três” (*Ibid*, p.63). Assim, a flecha do grafo que passa pelos objetos, pelos modos do Outro se apresentar ao sujeito, circunscreve o vazio encarnado pelo objeto *a*.

Esses modos do Outro se apresentar ao sujeito foram formulados por Lacan (1964/2008) assim: o objeto oral é o objeto da demanda ao Outro; o objeto anal é o objeto da demanda do Outro; o objeto escópico é o objeto do desejo ao Outro; e o objeto voz é o objeto do desejo do Outro.

Destarte, faremos algumas considerações sobre cada um desses objetos, das substâncias episódicas a eles referidos, para em seguida adentrarmos no objeto voz, tema de maior interesse da nossa investigação.

3.4.1

Objeto seio

O primeiro nível de relação entre o *infans* e o Outro se realizará com a mediação do objeto seio, que é o primeiro sinal do vínculo entre ambos, o que predispõe o fato de esse objeto ser o primeiro objeto perdido, como indicado por Lacan (1964), em que o seio se articula com a placenta, representando a parte que o sujeito perde de si ao nascer, como parte decídua, simbolizando, então, o objeto perdido. O enlace com o Outro se encontra associado profundamente à possibilidade desse desenlace, é isso que faz a pulsão se movimentar rumo à satisfação, que é sempre parcial, em torno do objeto *a*, do vazio encarnado pelo objeto seio.

Pelo fato de o seio ser um sinal desse vínculo, Lacan (1964/2008) indicará que o “seio é a primeira forma de objeto transicional” (*Ibid*, p.356). O “objeto transicional” é um conceito formulado por Winnicott (1978) a partir da sua

observação de crianças, as quais se apresentavam apegadas a certos objetos, como urso de pelúcia, cobertor usado, travesseiro sujo, o que leva o pediatra a postular que esses objetos, indubitavelmente, estavam exercendo uma função psíquica nas crianças. Nas suas investigações, Winnicott pôde reconhecer que essas expressões coincidiam com o tempo da vida em que a criança fazia a travessia do tempo no qual a mãe era tudo, para a experiência em que a mãe passava a se ausentar, a não atender de imediato às demandas da criança, a se mostrar como falha. Esses tempos são referidos respectivamente ao que Winnicott denominou de dependência absoluta e dependência relativa. Nesse sentido, o autor foi levado a inferir que o objeto transicional parecia exercer o lugar de substituto da mãe.

Uma característica destacada por Winnicott (1978) era que esses objetos são tanto um objeto externo – conferido pela própria materialidade externa do objeto – quanto interno – na medida em que tal objeto pode encarnar, psiquicamente, os cuidados maternos; o que o conduz a produzir um outro conceito para apreender esse paradoxo: o espaço transicional, como uma fronteira entre o mundo interno e o externo, entre o eu e o Outro.

Lacan, no seminário *A relação de objeto* (1956-1957/1995), fazendo referência ao objeto transicional, indicará que “um dos pontos mais essenciais da experiência analítica (...) é a noção da falta do objeto” (*Ibid*, p.35). É por dentro desse entendimento que o objeto transicional foi citado várias vezes por Lacan na sua transmissão, chegando a considerar o seu efeito como uma expressão do objeto *a*.

Freud, em *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), indicará que criança aprende a amar outras pessoas a partir do “modelo de sua relação de lactante com a ama e dando continuidade a ele” (1905/1996, p.210). De tal modo, ele indica que a experiência da amamentação torna-se um modelo pelo qual se assentará os vindouros relacionamentos amorosos; o que o leva a anunciar: o “encontro do objeto é, na verdade, um reencontro” (*Ibid*, p.210).

A erótica do objeto seio demarca uma dependência do sujeito ao Outro, indicando a demanda que a criança faz ao seio da mãe. Aqui, a oralidade e a dependência se encontram. É nesse sentido que Lacan estabelecerá que nesse nível trata-se da demanda do sujeito ao Outro, o que remonta ao modo do sujeito

histórico de se relacionar com o Outro, na sua incansável demanda para ser amado, em um excesso amor objetal que o leva à imobilização e à fixação ao objeto. Freud em 1913, na sua investigação sobre a escolha da neurose, já havia proferido que a sexualidade oral havia sido situada e formulada a partir da histeria, e em 1917, na *Conferência XVIII, Fixação em traumas – o inconsciente*, ele indicará:

Em cada uma de nossas pacientes, a análise nos mostra que elas foram conduzidas de volta a um determinado período do passado, através dos sintomas de sua doença, ou pelas conseqüências desses sintomas. Na maior parte dos casos, com efeito, escolheu-se, para este fim, uma fase muito precoce da vida – um período de sua infância ou, até mesmo, por mais que isto pareça risível, um período de sua existência como criança de peito (1917 [1916-1917], p.282).

Contudo, e curiosamente, por mais que o sujeito histórico demande desmesuradamente o amor do Outro, o olhar do Outro, para reafirmar o seu narcisismo, – através da sua sedução que carrega no seu bojo a reivindicação fálica, fazendo dos seus atributos sinais de onipotência do homem (LACAN, 1962-1963/2005, p.290) – se esse Outro comparece demais, se ele intente corresponder diretamente e de modo proporcional à demanda realizada, a angústia pode surgir aí, como ameaça de indissociação com o Outro. Trata-se aqui da aproximação do objeto *a* como sinal do gozo porvir que é experimentado como angústia. Destarte, não é mera casualidade encontrar na neurose histérica a produção de um desejo insatisfeito, como testemunha do objeto *a* como causa do desejo que atualiza o fato de que não há objeto suprível. Desse modo, supor fantasisticamente que o Outro tenha o objeto de desejo implica necessariamente em se defrontar com a impossibilidade de realização daquela fantasia, e, assim, se mantém o mais-de-gozar subjacente ao desejo insatisfeito.

No nível oral, a atividade sexual está fundamentada na nutrição (FREUD, 1905), no entanto, a demanda que se faz ao Outro não é a demanda do alimento, do objeto da necessidade, mas do resto como produto da experiência de satisfação com o alimento, ou seja, o bebê é alimentado e desse processo fica um resto impossível de ser saciado, como foi indicado por Freud em *Esboço de psicanálise* (1940 [1938]):

(...) a obstinada persistência do bebê em sugar dá prova, em estágio precoce, de uma necessidade de satisfação que, embora se origine da ingestão da nutrição e seja por ela instigada, esforça-se todavia por obter prazer independentemente da

nutrição e, por essa razão, pode e deve ser denominada de sexual (*Ibid*, p.166-167).

O que se demanda é o objeto *a*, como é bem anunciado pelo dito de Lacan: “eu lhe peço que você recuse o que lhe ofereço porque não é isso” (1975/1985, p.152). O “não é isso” é expressão do desencontro entre o que se espera e o que se encontra (*Ibid*, p.152), nesse desencontro situa-se o objeto *a*.

Assim sendo, enquanto o objeto da necessidade é o alimento, o objeto da pulsão oral é o prazer da boca, é o movimento de sucção, marcando a própria estrutura da erogeneidade que tem função de borda, como “encarnação de um corte” (LACAN, 1962-1963/2005, p.254), para indicar que no nível oral o que o sujeito deseja é o “nada”(LACAN, 1964/2008, p.105); o que é estandardizado pelo sujeito anoréxico, que, frente à mãe invasora que quer lhe submergir com o alimento, o que ela deseja é o nada. É nesse sentido que na pulsão oral a boca “não faz outra coisa senão encomendar o menu” (*Ibid*, p.165).

Retomando a erótica do nível oral, o que entra em questão é a demanda ao Outro, o sujeito “acredita que o *a* é o Outro e que, ao lidar com *a*, está lidando com o Outro, o grande Outro, a mãe” (LACAN, 1962-1963/2005, p.328); o que é manifestado na histeria, na qual o sujeito se enlaça aos parceiros sexuais com demandas, sempre infantis, em que o outro é tudo ou nada.

Agora passemos para o nível anal, passagem que não se produz por um processo de maturação, mas que se realiza pela intervenção do Outro. Como Lacan indica: quando a demanda ao Outro se converte em uma demanda do Outro, “há o objeto chamado cíbalo” (1962-1963/2005, p.79).

3.4.2

Objeto Fezes

No nível anal, o objeto de mediação entre o sujeito e o Outro é o cíbalo, o excremento, com o qual se estabelecerá uma relação de troca, de negociação com o mundo (LACAN, 1964/2008, p.166). Por mais que essa troca se dê fundamentalmente através da incidência do Outro que demanda o sujeito, acreditamos que não podemos suprimir, completamente, a maturação corporal

implicada aí, referida ao apoio biológico para a capacidade do controle do esfíncter. Ainda assim, a demanda do Outro, que acontece em um tempo da vida que geralmente condiz com as regulações possíveis de serem feitas pelas crianças tem, muitas vezes, objetivos educacionais e sociais, é condição para a postulada maturação corporal.

Podemos narrar a cena em que o excremento media a relação com o Outro assim: o Outro demanda à criança que ela retenha as fezes, e por muito tempo, ao ponto de fazer do excremento parte do corpo. Freud (1905/1996), referenciado em Lou Andreas-Salomé (1916), indicará que é nessa ocasião da exigência de retenção do excremento ou da proibição do prazer anal e de seus produtos que a criança, pela primeira vez, sente um meio adverso às suas moções pulsionais; o que a leva a se separar desse símbolo que representa tudo que deve ser repudiado e afastado na vida. Conquanto, e em seguida, é demandado que a criança solte o excremento. Assim, “aquele pedaço que o sujeito tem um certo receio de perder (...) vê-se reconhecido por um instante a partir de então”(LACAN, 1962-1963/2005, p.327-328). O excremento é tornado um objeto de valor muito especial, passando a assumir para a mãe, para o cuidador, a função de “agalma” (*Ibid*, p.328). Nesse sentido, o excremento se coloca como substância episódica do objeto *a*, como esse pedaço de corpo que cai ou é retido, apenas se for envolvido pela demanda do Outro.

O excremento é o primeiro presente que o sujeito oferece para o mundo. Por isso mesmo, Freud (1905/1996) vai assinalar que existem crianças que, ao terem as suas fezes demandadas pela mãe, se recusam obstinadamente a fazê-lo, apontando que nesse processo há vislumbres de excentricidade e nervosismo posteriores, em que a criança maneja o controle do esfíncter do modo que lhe for mais favorável. Assim, nesse processo, as fezes serão a primeira representação do “presente” pelo qual a criança, ao se desfazer das fezes, expressa sua amabilidade com o meio que a cerca, e ao retê-lo, sua obstinação frente a este meio.

Desse modo, ao contrário do nível oral em que o objeto seio é relegado pelo sujeito ao Outro, demandando-se ao Outro, no nível anal o objeto é do sujeito, é o Outro que demanda dele. É nesse sentido que esse nível é onde o sujeito é solicitado pelo Outro a se posicionar como um sujeito de pleno direito

(LACAN, 1962-1963/2005, p.356) que pode ofertar – oblatividade – ou reter – avareza – o objeto precioso ao Outro. Logo, o excremento coloca-se como o primeiro suporte da subjetivação na relação com o Outro (*Ibid*, p.356).

É no nível anal, também, diferente da oralidade, que pela primeira vez a criança tem a oportunidade de se reconhecer em um objeto. De acordo com Lacan (1962-1963/2005), nesse processo há dois momentos de demanda: no primeiro, o excremento é admirado; e no segundo momento, ele é renegado, pois é ensinado que a criança não pode ter relações com ele, a não ser pelas vias sublimatórias. Em consequência, a criança experimenta um reconhecimento ambíguo, pois ao mesmo tempo em que o excremento, este objeto admirável, é a criança, ela não pode sê-lo, e mais, esse resto não é dela: *To be or not to be, that is the question*. Esta questão é uma das principais insígnias do sintoma do sujeito neurótico obsessivo. E Lacan chega a conjecturar que essa dinâmica ambígua é uma das origens da neurose obsessiva (1962-1963/2005).

Esse apontamento de Lacan remonta ao que já foi postulado por Freud (1905/1996). Este dirá que existem crianças que tiram proveito da estimulabilidade erógena da zona anal ao reter as suas fezes até que o seu acúmulo provoque violentas contrações musculares e, na passagem pelo ânus, pode exercer uma intensa estimulação na mucosa anal. Desse modo, “hão de produzir sensações de volúpia ao lado das sensações dolorosas” (FREUD, 1905/1996, p.187).

A erótica anal, com o seu controle esfinteriano como um modo de se relacionar com a demanda do Outro foi apreendida a partir do controle característico da neurose obsessiva. A marca estrutural da neurose é a objeção ao desejo, como próprio efeito da castração. Assim sendo, a histeria e a neurose obsessiva – que é uma variante da histeria (FREUD, 1913b/1996) – produzem modos distintos para se colocar frente ao desejo. Enquanto a histeria produz um desejo insatisfeito, a neurose obsessiva produz um desejo proibido.

Desse modo, ao contrário do sujeito histórico que resente por não ter o falo, por não ter sido amado suficientemente pelos pais, e por isso o reivindica demandando continuamente ao Outro, o sujeito neurótico obsessivo, ao contrário, supõe ter o falo, ele não sai do trono da majestade narcísica que lhe conferiu um

eu sustentado numa ilusória totalidade imaginária. Desse maneira, o sujeito obsessivo tenta manter a fortaleza do eu e, por isso mesmo, e paranoicamente, tem o seu bastião ameaçado por tudo aquilo que instaura um furo – no qual emerge o desejo – naquela totalidade, caracterizando a sua agressividade frente ao que lhe é diferente. Isso conduz o sujeito à destruição do desejo do Outro, o que faz identificar o nível anal como “*anal-eróticos e sádicos*”(FREUD, 1913b/1996, p.344). É nesse sentido que ele produz um desejo proibido.

Freud destaca na neurose obsessiva a coexistência “*crônica*” de amor e ódio: ambos os sentimentos são dirigidos para a mesma pessoa e com o mesmo elevado grau de intensidade (FREUD, 1909b/1996). Enquanto na histeria há uma satisfação sintética, na neurose obsessiva há uma satisfação isolada, uma bipolaridade em que, espantosamente, o ódio passa para o amor e vice-versa.

A relação amorosa não extingue o ódio frente ao desejo do Outro, apenas o recalca no inconsciente, persistindo aí, sendo capaz até mesmo de crescer. Nessa via e dinâmica, o amor, como uma formação reativa, alcança um “sobremodo elevado grau de intensidade, de maneira a ficar suficientemente forte para a eterna tarefa de manter sob recalque o seu oponente” (FREUD, 1909b/1996, p.207).

Um amor tão intenso é condição necessária frente ao ódio recalçado. Apontará Freud, então, que as paixões selvagens e assassinas direcionadas contra o outro, se convertem em um violento afeto para si através de punição e culpa (FREUD, 1909b/1996); o que tende a levar o sujeito neurótico obsessivo a sustentar uma supermoralidade como tentativa de proteger o seu amor objetal da hostilidade que espreita por trás dele (*Ibid*, 1913b/1996, p.348). É nesse sentido que a dominação da dúvida é decorrente da dúvida do seu próprio amor, que deveria ser um fato exato (FREUD, 1909b/1996, p.209).

Manter-se na dúvida destitui o sujeito de posicionar-se como desejante, e, portanto, castrado. É frente ao desejo do Outro que o sujeito obsessivo ergue suas defesas. É para encobrir o desejo do Outro, que o obsessivo trilha o caminho do “recurso à demanda do Outro” (1962-1963/2005, p.319). O que ele faz precisa ser autorizado, é preciso que o Outro lhe peça isso, o que minora o apavoramento de se defrontar com o seu desejo. Nessa mesma trilha comparece o “presente”, que tem função de metáfora, em que um objeto é substituído pelo outro: “Lá onde

somos pegos desprevenidos, lá onde não podemos, por motivo da falta, dar o que temos que dar, temos sempre o recurso de dar outra coisa” (LACAN, 1964/2008, p.104).

O gesto desse sujeito ao se endereçar ao Outro se encontra muita das vezes distante do desejo, o que conduz à postergação tão presente na neurose obsessiva. O sujeito deseja, e muito, mas faz inibição, há um horror ao desejo. Quando o cavalo revolta-se contra o domínio do cavaleiro, ou quando em uma operação significativa de endereçamento ao Outro cai o objeto *a*, um resto que denuncia o quão faltoso e desejante é o sujeito, pensamentos e atos obsessivos que circunscrevem a dúvida são desencadeados.

Diferente da histeria, cujo gozo subjacente ao afeto se converte no corpo, na neurose obsessiva o objeto mais-de-gozar comparecerá no excesso de pensamentos que mobilizam o sujeito e intentam, ilusoriamente, neutralizar o afeto. O gozo no pensamento e a paralisação do sujeito em pôr em movimento o seu desejo, como mostra de um aprisionamento significativo, aludem, nessa ordem, ao delírio e à perversão (FREUD, 1909b/1996).

Lacan estabelecerá que a angústia não é a dúvida, ela é a “causa da dúvida” (1962-1963/2005, p.88): “A dúvida, o que ela despende de esforços, serve apenas para combater a angústia, e justamente através de engodos. Porque o que se trata de evitar é aquilo que, na angústia, assemelha-se à certeza assustadora” (*Ibid*, p.88).

Depois de fazer considerações sobre o objeto oral – em que se demanda ao Outro – e anal – do qual comparece a demanda do Outro –, que marcam uma dependência do Outro e tentativa de satisfazê-lo, agora passaremos para o nível fálico, que, na sua perda sempre iminente, relançará tais objetos da demanda ao desejo.

3.4.3

Objeto falo

Desde os primórdios da humanidade, *ophallus*, o falo, é considerado como uma insígnia de potência e exaltação da vida, apontando para onde o sujeito tende a se encaminhar. Todavia, a propensão a seguir esse destino descortina a precariedade de onde o sujeito parte, revelando a falta que lhe é constitutiva. Pode-se dizer que foi a partir dessa apreensão que Freud introduziu o termo falo na psicanálise, como um modo de refletir sobre a relação entre o sujeito e o Outro.

Freud, em *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905), indicou que o falo é o representante que designa a divisão sexual. Isso tem, inicialmente, uma expressão imaginária na cena primordial do encontro dos corpos masculino e feminino, quando cada um se defronta com a possibilidade de ter ou não o pênis, essa “parte a mais do corpo” que, culturalmente, lhe foi atribuído poder. É nesse sentido que Costa e Bonfim (2006) vão indicar que “não é o órgão genital masculino, mas a representação psíquica imaginária e simbólica construída a partir desta região corporal do homem” (*Ibid*, p.231) que está implicada na apropriação que Freud fez do pênis. Vale ressaltar que por mais que Freud tenha utilizado a expressão pênis com mais frequência nos seus escritos, ele está fazendo referência ao falo como não pertencente nem ao homem e nem à mulher.

Desse modo, para Freud (1923/1996) “o que está presente, portanto, não é uma primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do falo” (*Ibid*, p.158), para indicar a parte que foi destacada do corpo (1917/1996, p. 112), a perda vivida em decorrência da inauguração do sujeito pela Lei como inexistência de um objeto absoluto para o desejo. É nesse sentido que o falo indica a divisão sexual pela qual o sujeito se constitui, justamente por este ser sexuado, separado, dividido pelo Outro, o que se manifestará no eterno desconhecimento do sujeito sobre o objeto que, ilusoriamente, lhe complementaria.

É na apreensão do falo como representante da divisão do sujeito que Lacan (1959-1960/1998) vai partir: “(...) porque falar de falo, e não de pênis? É que não se trata de uma forma ou de uma imagem ou de uma fantasia, mas de um significante, o significante do desejo” (*Ibid*, p.690). Se o falo indica para a impossibilidade do sujeito de ser e ter o falo, como alusão a não complementariedade como falta imanente ao sujeito, é precisamente essa falta – para qual inexistente um objeto capaz de supri-la – que se põe como causa de desejo

no sujeito, pois “só há causa daquilo que manca” (1964/2008, p.25). É nesse sentido que Lacan designará o falo como “significante do desejo”, como também, e, portanto, como “significante da falta” (1957-1958/1999, p.102).

Ainda assim, tomar o falo como significante não impede que ele tenha em sua origem a dimensão imaginária do pênis, mas para fazer referência à perda. Esse marcador biológico foi apreendido no seu fenômeno como uma referência para a dialética “tumescência e detumescência” (1962-1963/2005, p.261), a qual desempenhará uma função significante: “tudo ou nada, poder absoluto ao longo de alguns minutos e representante flácido, DETUMESCENTE, da potência perdida no restante do tempo (VIEIRA, 2008, p.92. Grifo do autor).

Se até o seminário 10 o falo foi apreendido como significante regido pelo simbólico, a partir desse seminário é possível reconhecer um deslocamento da proeminência do falo como significante para o falo como testemunho do real que resiste à cadeia de significantes, é o falo como objeto *a*; o que não implica na inteira supressão do entendimento anterior.

Logo, “separação, amolecimento, afânise, desaparecimento da função do órgão” (LACAN, 1962-1963/2005, p.261) são acontecimentos do orgasmo que o torna correlativo à angústia, como incidência de gozo no corpo: “É essa carência do falo, presente e irreduzível em todos os lugares, (...) é o esvanecimento da função fálica no nível em que se espera que ele funcione, que constitui o princípio da angústia de castração” (*Ibid*, p.283). E mais: “O orgasmo é em si mesmo angústia, na medida em que o desejo está para sempre separado do gozo por uma falha central” (LACAN, 1963/2005, p.67). O nível fálico marca essa falha central que por sua vez será o denominador de todos os objetos *a*.

A castração inaugura o sujeito na linguagem, e é nesse sentido que Lacan estabelecerá que “a subjetividade é focalizada sobre a queda do falo” (1962-1963/2005, p.186). É a incidência do objeto fálico como testemunho da Lei paterna na relação entre criança e o Outro que o seio e o excremento, até então regidos pela lógica da demanda, passarão a se constituir como objeto *a* causa de desejo (LACAN,1962-1963/2005). Dessa maneira, através do objeto fálico, o sujeito é convocado a sair da demanda, a qual se assenta no assecuramento

narcísico, para assumir a cegueira com a qual o sujeito desejanter caminha na vida, indo para além da demanda ao Outro e da demanda do Outro.

Depois de passarmos pelas eróticas de demanda: oral e anal, assentadas na necessidade e que têm uma consistência na representação do objeto: seio e excremento (QUINET, 2002), seguiremos para os objetos inapreensíveis: o olhar e a voz. Podemos afirmar que nestes objetos não se tem a necessidade de ver e ouvir, mas o desejo de olhar e de escutar.

3.4.4

Objeto Olhar

Como a realidade pode ser vista? James Joyce (2005), em *Ulisses*, se vale do personagem Proteu, a deidade marinha que tinha o dom da premonição, e diz: “Feche os olhos e veja” (*Ibid*, p.44).

A entrada do sujeito na civilização implica na perda de um ponto perceptivo como condição para que ele experimente o prazer de ver. A perda é própria da sexualidade, do sexo, que carrega na sua etimologia o significado de seccionar, amputar, cortar algo do corpo como preço que o sujeito tem que pagar para se humanizar e ver a realidade. Em *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*(1912b), Freud indicará que o recalque, inerente à constituição do sujeito, instala um “ponto cego”⁶⁶ na percepção, registro este que será aludido em *Três ensaios da teoria da sexualidade* (1905/1996):

A progressiva ocultação do corpo advinda com a civilização mantém desperta a curiosidade sexual, que ambiciona completar o objeto sexual através da revelação das partes ocultas, mas que pode ser desviada (“sublimada”) para a arte, caso se consiga afastar o interesse dos genitais e voltá-lo para a forma do corpo como um todo (*Ibid*, p.148).

A psicanálise nos ensina que há uma dissociação entre visão e olhar. Freud em *Perturbações psicogênicas da visão* (1910) estabelecerá que, além da cegueira orgânica, há uma cegueira histórica: “as pessoas historicamente cegas só o são no que diz respeito à consciência; em seu inconsciente elas vêem” (1910b/1996,

⁶⁶ Termo cunhado por Stekel (1911, p.532) que foi citado por Freud no texto *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*(1912b) para fazer referência ao ponto cego que comparece na percepção do analista em relação ao analisando.

p.222). Para indicar que no campo perceptivo da consciência há uma cegueira com a qual é possível ver a realidade, enquanto que no inconsciente se olha o que é ocultado na consciência.

Lacan (1964/2008) assinalará essa “esquize” (p.81) entre visão e olhar. Enquanto a visão está referida à função do olho que vê a realidade, ao campo especular pelo qual se busca um asseguramento narcísico na imagem refletida no espelho, como narciso, o olhar está referido ao escópico, ao desejo do sujeito, no qual inexistente uma função biológica. Mais precisamente, o olhar é objeto *a*, índice do real. Assim, “o que se olha é aquilo que não se pode ver” (*Ibid*, p.179)

Como indica Miller (2013), a especularidade da visão oculta a distinção entre visão e olhar; ou seja, se vê o que se deseja ver: o reflexo de si no espelho, pois o que é, que está no campo do olhar, não se vê, já que “o olhar é inapreensível” (LACAN, 1964/2008, p.86). E mais: “a relação do olhar com o que queremos ver é uma relação de logro. O sujeito se apresenta com o que ele não é e o que se dá para ver não é o que ele quer ver. É por isso que o olho pode funcionar como objeto *a*, quer dizer, no nível da falta ($-\phi$)” (*Ibid*, p.105).

Se a visão fosse equivalente ao olhar o sujeito estaria submerso ao real do gozo do olhar do Outro. A condição para que a criança entre no jogo da visão é que ela consiga extrair o gozo do objeto olhar da “dimensão mirabolante do olhar do Outro” (VIEIRA, 2007, p.7), do pesado olhar supereuóico do Outro absoluto, tornando assim algo que possa ser mediação e distanciamento entre o sujeito e o Outro. Desse modo, o sujeito é liberto, mas nunca completamente, dessa condição primordial e constitutiva, – do “panóptico” (BENTHAM, 1787/2008), dessa “casa de inspeção” (*Ibid*), onde o olhar do Outro é onisciente, onipresente, onipotente, – passando a ser não apenas olhado pelo Outro – dimensão passiva da pulsão escópica –, mas a olhar – dimensão ativa da pulsão –, e a se fazer olhar – dimensão reflexiva da pulsão (FREUD, 1915; LACAN, 1964).

É nesse sentido que Édipo, frente ao gozo do incesto com Jocasta, se castiga e arranca os seus olhos, e no átimo seguinte ele vê os seus olhos que o olham do chão: “Ele vê o que fez, e isso tem como consequência que ele vê (...) seus próprios olhos, inchados por seu humor vítreo, no chão, como um monte confuso de dejetos” (LACAN, 1962-1963/2005).

Lacan aponta que a cena do arrancar os próprios olhos figura a esquizo entre o olhar – que lhe conduziu ao gozo do incesto – e a visão – barra frente ao gozo –, a partir da queda do objeto olhar, porque o olho é “o equivalente do órgão a ser castrado” (LACAN, 1963/2005, p.68). Esse objeto olhar caído, como subtração de gozo, opera como causa de desejo, o que funcionará como distanciamento entre sujeito e o Outro.

Entretanto, aquela cena em que Édipo vê os seus olhos que o olham do chão, o seu gozo encarnado nos dejetos que denunciam o crime que ele cometeu, não é de desejo. Esta “visão impossível que o ameaça” (LACAN, 1962-1963/2005, p.180) é o momento da angústia (*Ibid*, p.180).

A angústia como sinalização do gozo comparece quando o eu não é reafirmado pelo olhar do Outro, quando, ao invés do eu ver o seu reflexo no espelho, ele se depara com o *unheimlich*, testemunho do objeto *a* que “é aquilo que falta, é não especular, não é apreensível na imagem” (1962-1963/2005, p.278); o que repõe o fato de o sujeito não saber sobre o desejo do Outro, de não saber que objeto ele é para o desejo do Outro. Como alguns dos testemunhos da experiência com o objeto olhar, Lacan (1962-1963/2005, p.277-278) indica o “branco do olho do cego” e “o olho inerte da coisa marinha” vista pelos pescadores, que revelam o modo como a angústia emerge na visão, como “assombro interno definido pelo investimento pulsional no objeto olhado” (GONÇALVES, 2001, p.68).

Podemos dizer que a angústia é a atualização de que o eu não existe desde o começo, se não como corpo despedaçado, como indicado por Freud (1914b); o que conduz o eu à contínua ratificação da sua alienação à imagem do outro. Assim, a imagem de uma *gestalt* fechada do eu, que é marcada pela predominância de uma boa forma, ao mesmo tempo em que fisga a fantasia, é uma armadilha, pois é aí reside o engodo:

Na pulsão escópica, o sujeito encontra o mundo como espetáculo que o possui. Ele é aí a vítima de um logro, pelo qual o que sai dele e o enfrente não é o verdadeiro *a*, mas seu complemento, a imagem especular, (*i*)*a*. Eis o que parece ter caído dele. O sujeito é arrebatado pelo espetáculo, regozija-se, esbalda-se” (LACAN, 1963/2005, p.68-69).

No nível escópico, Lacan faz referência à metáfora de um quadro que é colocado no caixilho de uma janela e afirma: “seja qual for o encanto do que está pintado na tela, trata-se de não ver o que se vê pela janela” (1962-1963/2005, p.85). A fantasia apreendida como um quadro tem a função de enquadramento da angústia, a qual seria experimentada no que se olha através da janela, o real. De tal maneira, o quadro está para a visão, (*i*)a, e o que da janela se olha está para o objeto olhar.

Para Lacan, a pintura é como uma “pastagem para o olhar, mas convida aquele a quem o quadro é apresentado a depor ali seu olhar, como se depõe as armas. Aí está o efeito pacificador, apolíneo, da pintura” (1964/2008, p.102): o imaginário da visão apazigua o olhar, referido ao desamparo constitutivo do sujeito. É nesse sentido que há na pintura um *dompte-regard*, um doma olhar, no qual o “olhar é sempre levado pela pintura a depor seu olhar” (*Ibid*, p.110).

O olhar é inapreensível, contudo, ele não se confunde com o invisível. No nível escópico trata-se fundamentalmente da esquizo entre visão e olhar. Como Lacan irá indicar: a mancha, como aquilo que irrompe a boa forma da visão, é o “tíquico” (1964/2008, p.81), o encontro com o real no campo escópico. Ou, quando o outro, no qual se esperava encontrar asseguramento narcísico e apaziguamento, não corresponde à imagem do eu, este é conduzido à experiência de despersonalização característica da angústia.

Lacan estabelece que na erótica do nível do olhar, o que se visa é o olhar do Outro, é o “dar-a-ver” (1964/2008, p.114), em que o sujeito, como exibicionista, se oferece e se mostra ao desejo do Outro, por isso a marca da pulsão escópica é desejo ao Outro.

Retomando o grafo da conexão dos objetos *a*, Lacan (1962-1964) indicará que os objetos anal e escópico, os níveis 2 e 4, estão articulados; o que já foi aludido por Freud em *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa* (1896). Desse artigo, apreende-se o “delírio de ser observado” (*Ibid*, p.171) como medo de delatar-se pelo ato diante de outras pessoas, como uma marca na neurose obsessiva. Nos seus dizeres: “O olhar obsessivo são, invariavelmente, autoacusações transformadas que reemergiram do recalçamento e que sempre se

relacionam com algum ato sexual praticado com prazer na infância” (FREUD, 1896/1996, p.169).

A fenomenologia da paranoia presente na neurose obsessiva tem o delírio de observação como característica, o qual se dá através do recalçamento da autoacusação pelo mecanismo de defesa de projeção, no qual o sujeito projeta a sua autocausação no outro de quem ele passa a desconfiar.

Como Lacan afirma: “é particularmente difícil arrancar o obsessivo dessa ascendência do olhar” (1975-1976/2008, p.19). Esse sujeito está identificado com o próprio objeto que ele expulsa de si, com o excremento repugnado, em decorrência da própria degradação da libido característica desse sintoma; o que torna o supereu “excepcionalmente severo e rude” (1926[1925]/1996, p.116). Nesse sentido, o eu, em subordinação ao supereu, produz “fortes formações reativas de consciência, piedade e asseio” (*Ibid*, p.116), pois, por sentir-se sempre vigiado pelo Outro, ele faz de tudo para que o objeto do seu gozo, o excremento, não compareça, o que o mantém na infundável culpa, como bem indicado por Levinas (1987): “Quanto melhor eu cumpro meu dever, menos direitos eu tenho; quanto mais eu sou justo mais eu sou culpado” (*Ibid*, 1987, p.274).

É nisso que reside o seu gozo, Freud já havia anunciado: Há aí uma “satisfação de impulsos masoquistas” (1926[1925]/1996, p.119). E o sujeito masoquista comparece na função de dejetivo “sob a aparência do deslustrado, do atirado aos cães, à imundície, à lata de lixo, ao rebotalho do objeto comum, na impossibilidade de colocá-lo em outro lugar” (LACAN, 1962/1963, 2005, p.120).

De modo astucioso, Freud indica que o delírio de observação, que é um traço fenomenológico presente na estrutura da psicose, comparece na estrutura neurótica obsessiva, demonstrando que as estruturas psíquicas e os seus fenômenos não se encontram tão apartados. Contudo, se na neurose o Outro é barrado, possibilitando que o sujeito neurótico obsessivo mantenha o objeto olhar, que de modo contingente irrompe na estrutura neurótica, em certa distância; o sujeito psicótico encontra-se invadido pelo olhar do Outro onipotente. Portanto, o objeto olhar na paranóia não é de causa de desejo, mas de mais-de-gozar. Aqui o “caminho da metonímia não está livre” (SOLER, 2007, p.199), o desejo encontra-se congelado (*Ibid*, p.209) em uma “fixidez siderante” (*Ibid*, p.199).

Agora passemos para o objeto voz, o qual é o nosso objeto de investigação e será apresentado na sua especificidade no capítulo três. Por conseguinte, no tópico posterior, apresentaremos o objeto voz apenas para relacioná-lo ao nível oral, tal como foi posto no grafo da conexão dos objetos *a* (LACAN, 1962-1963/2005, p.320).

3.4.5

Objeto voz

O sujeito, para se inaugurar na linguagem, precisa se constituir na alteridade do campo do Outro, sendo preciso que dele seja extraído o gozo da continuidade na qual ele era determinado por um “*tu és* sem atributo” e sob a forma interrompida proveniente do Outro absoluto que alude ao supereu materno (KLEIM, 1974; LACAN, 1957-1958; DIDIER-WEILL, 1997). Assim, o *infans* é primeiramente falado pelo Outro até então absoluto; e para que ele se torne um sujeito falante, é preciso que este Outro seja barrado, o que vai produzir a falta da qual o sujeito emergirá. Desse processo cairá o objeto voz como produto, que é “o objeto caído do órgão da fala”(LACAN, 2005, p.71). Nessa visada, o objeto voz não corresponde à sonoridade da fala, pois o objeto voz é áfono. Podemos dizer que objeto voz é o que está em silêncio, por detrás da sonoridade da fala, causando-a.

O supereu, referido ao real do gozo tal como colocamos em evidência no primeiro capítulo, é uma das manifestações do objeto voz. Como se apresenta na série dos objetos *a*, Lacan designará o estágio da voz como supereu (1962-1963/2005, p.320). Nesse nível entra em questão o desejo do Outro, a voz do Outro, que comparece nas neuroses através do que cai da fala, à revelia do sujeito. E na psicose, como o objeto voz não é subtraído, não é perdido, ele se apresentará como mais-de-gozar na experiência de alucinação referida ao supereu arcaico como um imperativo de gozo.

Lacan, no seminário 13, *O objeto da psicanálise*, na lição do dia 1 de Junho de 1966, indicará que o objeto voz está diretamente implicado no nível do desejo, logo, o que entra em questão na experiência com a voz é o desejo do

Outro. Assim ele elucida: “Se o desejo do sujeito se funda no desejo do Outro, este desejo como tal se manifesta no nível da voz”. E nesse mesmo entendimento o psicanalista segue indicando que: “A voz não é somente o objeto causal, é também o instrumento pelo qual se manifesta o desejo do Outro”. Em outras palavras, além do objeto voz ser decorrente de uma subtração de gozo, operando como causa de desejo, na qual a voz é áfona, podemos entender que o objeto voz é também, veiculado pelo imaginário da sonorização da voz, via pela qual se revela o desejo, como a voz da mãe que erotiza o corpo da criança no “leito melódico”, através de *manhes*, acalantos e outros modos sonoros. Nesse sentido, por mais que objeto voz não corresponda à sonorização, a experiência com o objeto voz não se encontra inteiramente dissociada do som – como veremos no próximo capítulo.

Lacan estabelece que o nível da voz está relacionado com o oral. Podemos dizer que um dos modos de apreender esse elo é através da sua afirmação: “a voz (...) não é assimilada, mas incorporada (1962-1963/2005, p.301). Enquanto assimilar faz referência ao ato de se apropriar de algo, tornando-o elemento da composição de uma substância que se pretende idêntica ao que foi assimilado; a incorporação, o canibalismo, que é um traço do nível oral (FREUD, 1905/1996, p.187), se revela na radical não-identidade, referida ao Outro como um pedaço de corpo estrangeiro que é incorporado na subjetividade (FUCKS & RUDGE, 2017). É como estranho e familiar que o supereu opera no sujeito, conduzindo-o à indiferenciação e exigindo gozo, ao ponto que a esse “*Goza [Jouis]*” (LACAN, 1962-1963/2005, p.92) só se pode responder com um “*Eu ouço [J’ouïs]*” (*Ibid*, p.92).

Lacan indica também que tanto no nível oral quanto no nível da voz, do supereu, o sujeito experimenta uma impotência diante do Outro que está referida à própria dependência do sujeito em relação ao Outro primordial e absoluto, ao “supereu materno” (LACAN, 1957-1958/1999, p.512). Foi esse Outro que se colocou como suporte das primeiras demandas do sujeito, no nível das “primeiras articulações balbuciantes de sua necessidade, e daquelas primeiras frustrações nas quais tanto se insiste atualmente” (*Ibid*, p.512). Sendo assim, é desse Outro que o sujeito se mantém dependente e servil. Na oralidade o eu quer devorar o Outro, como o “louva-a-deus, a parceira fêmea, (que) executa com suas mandíbulas o devoramento da extremidade cefálica do parceiro macho” (LACAN, 1960-

1961/1992, p.213), e no nível da voz, o eu é devorado pela gulodice do Outro absoluto, do “supereu materno” (LACAN, 1957-1958/1999, p.512).

Por fim, nesse capítulo, intentamos apresentar o modo como o objeto *a* foi construído na transmissão de Lacan, onde verificamos que há uma travessia que parte do objeto *a* como outro semelhante ao objeto como real, o qual, ao mesmo tempo em que não é simbolizável pela cadeia de significantes, se coloca como sustentador do deslize da cadeia de significantes. Objetivamos, também, apresentar as manifestações do objeto *a*: causa de desejo, onde o objeto *a* encontra-se separado do corpo e velado pela fantasia; fonte de angústia, em que a angústia sinaliza a aproximação do gozo do objeto *a*; e mais-de-gozar, que é o próprio engendramento interno do gozo do objeto *a* no sujeito. E assim, demonstramos como esses comparecimentos se revelam em cada objeto *a*: seio, fezes, falo, olhar e voz, além de indicar os seus elos entre si. Feito isso, passaremos agora para o próximo capítulo, onde apresentaremos as especificidades do objeto voz tal como foi transmitido por Lacan, onde verificaremos que, frente à especificidade do ouvido não poder se fechar para o que vem do Outro, do sujeito aí não ter escapatória, é preciso que o sujeito se esqueça da voz do Outro (DIDIER-WEILL, 1997), é preciso que nele se produza um ponto-surdo (VIVÈS, 2012a). Na psicose este ponto surdo não se constitui, na neurose o mesmo se institui, mas, por contingências da vida, pode deixar de ensurdecer, diante disso, sugerimos que a música – ouvida, cantada, tocada – pode se colocar como um modo de esquecer, de ensurdecimento da voz do Outro, ao mesmo tempo em que, através de música, se atualizará o quão o gozo da voz do Outro foi inesquecível.

4

Sobre o esquecimento inesquecível da voz do Outro

Da série de objetos *a* apresentados no capítulo 2, conjecturamos que a experiência com o objeto voz é a que mais testemunha a continuidade entre o dentro e o fora, entre o sujeito e o Outro, o gozo da alienação primordial. Como verificamos, todos os outros objetos têm essa propriedade, mas a voz, inelutavelmente, tem a especificidade de invadir o sujeito: “o corpo tem alguns orifícios, dos quais o mais importante é o ouvido, porque ele não pode se tapar, se cerrar, se fechar. É por esse viés que, no corpo, responde o que chamei de voz” (LACAN, 1975-1976/2007, p.19). O que não comparece de modo tão manifesto em outros objetos: enquanto no nível do seio pode-se engolir ou cuspir; no nível do excremento pode-se regular, soltar ou reter as fezes; no olhar pode-se desviar ou movimentar as pálpebras, na experiência com a pulsão invocante o sujeito não tem pálpebras: “Antes do nascimento, até o instante derradeiro da morte, os homens e as mulheres ouvem sem um instante de descanso” (QUINARD, 1999, p.65).

Essa continuidade entre sujeito e Outro é condição constitutiva e lógica para que o *Infans*, depois de ter entrado na continuidade com o Outro primordial e de ter aceitado o chamado do Outro primordial e absoluto que conclama o gozo, se separe deste e se torne sujeito como efeito da subtração de gozo, da queda do objeto voz, do esquecimento da voz do Outro. Contudo, a imprescindibilidade desse esquecimento repõe o quão inesquecível foi gozar com o timbre originário da voz do Outro primordial (DIDIER-WEILL, 1997).

Na estrutura psicótica o sujeito é invadido pelas vozes do supereu no fenômeno da alucinação, pois aí não houve o processo de separação do objeto voz do seu corpo. Desse modo, esse sujeito, não podendo realizar a operação do recalque originário, que possibilitaria o esquecimento da voz do Outro arcaico, é limitado a viver como receptáculo do Outro que foi inesquecível, enquanto na estrutura neurótica o sujeito pôde se esquecer da voz do Outro para falar e se

endereçar na vida. Todavia, para ambas as estruturas, a voz do Outro foi inesquecível; o que nos conduz a questionar: Será que cada humano carrega a possibilidade de uma iminente loucura? A continuidade entre o interno e o externo, experimentado com as vozes do supereu que exigem gozo, nos conduz a apontar, junto com Dolar (2000), que há algo de psicótico em toda experiência com a voz. Esse comando do supereu convoca o sujeito a fazer alguma coisa: mergulhar no gozo e manter-se na *sideração* ou fazer algo para esquecer a voz do Outro absoluto, escolhendo a via da *de-sideração*, do desejo. Para este último posicionamento subjetivo, a música pode ser uma das vias.

Foi a partir da clínica da psicose que tanto Freud (1896; 1914) quanto Lacan (1955-1956ab) refletiram sobre a voz, e foi, também, a partir desta clínica que Lacan pôde formular o objeto voz (MILLER, 2013). Assim, seguindo esse apontamento, faremos algumas considerações sobre a voz na psicose, o objeto voz, e por fim, sobre a operação do esquecimento inesquecível da voz do Outro e o lugar da música nesse processo.

4.1

Das vozes à voz elevada a objeto a

Lacan, para apreender o objeto voz, partiu das vozes do supereu, da estrutura de linguagem, e das investigações em torno dos fenômenos alucinatórios do automatismo mental descritas por Gaëtan Gatian de Clérambault (MILLER, 2013). Assim, iremos fazer algumas notas sobre os estudos na psiquiatria relativos à alucinação que inspiraram Lacan nas suas investigações em torno do objeto voz.

Jean Etienne Dominique Esquirol (1772-1840) – discípulo de Philippe Pinel (1745-1826) – introduziu o termo “alucinação” e estabeleceu a diferença entre alucinação e ilusão; fez crítica às teorias anteriores que restringiam os fenômenos alucinatórios aos distúrbios dos órgãos sensoriais e indicou que nesses fenômenos havia fatores psíquicos (GOROSTIZA, 1995). Assim, enquanto na alucinação não existe um objeto externo que incide nos sentidos, na ilusão há um objeto externo que é percebido sensorialmente de modo equivocado.

Jean Pierre Falret (1794-1870) – seguidor de Esquirol – irá afirmar que alucinação é uma “percepção sem objeto” (FALRET citado por GOROSTIZA, 1995, p.125) e que na clínica da loucura há uma eminência das alucinações auditivas, o que é justificado pelo fato de haver uma estreita relação entre o pensamento e a palavra ouvida (*Ibid*).

Baillarger (1809-1890) – que também continuou os estudos de Esquirol – indicará que “os alienados desconhecem (...) sua própria voz como a desconhecemos nos sonhos” (citado por PORGE, 2014, p.28); além disso, esse psiquiatra estabelecerá que a alucinação “parece relacionar-se quase exclusivamente com a audição” (GOROSTIZA,1995, p. 128), e ele descreverá minuciosamente as alucinações como “vozes interiores, vozes sem som, que conversam de alma para alma por inspiração” (*Ibid*, p.129). Além disso, esse pesquisador incluiu a linguagem nos fenômenos da alucinação, apontamento pelo qual servirá de base para Jules Seglas (1856-1939) cunhar a expressão “alucinação psicomotora verbal”.

Seglas irá reiterar que as alucinações não estão referidas à sensação e passou a entendê-la, juntamente com a motricidade, ao lado da linguagem; o que interessa à psicanálise. E dará uma contribuição fundamental aos estudos sobre alucinações na distinção que ele fará entre alucinação verbal e alucinação psicomotora verbal. Se a primeira apreendia a alucinação como um fenômeno psicopatológico que se dava pela audição de vozes externas, no segundo modo foi constatado que a percepção é efetiva, mas sem objeto localizável, pois é o próprio sujeito que profere, internamente, o que ele supõe vir do mundo externo – como se ele projetasse suas vozes para dentro.

Além disso, Daniel Lagache na obra *Les hallucinations verbales et la parole* (1934), sobre os apontamentos de Seglas, constatará que há sujeitos que percebem a sua própria fala como externa, e outros que denunciam as audições vocais que os forçam “a falar, por pensamento ou por ação” (LAGACHE citado por PORGE, 2014, p.29).

No *Tratado das alucinações* (1973), Henri Ey vai cunhar a expressão “alucinações psíquicas verbais” e irá fazer dois apontamentos essenciais sobre as vozes interiores, que remontam ao que já foi apontado anteriormente: 1) a

averiguação da ausência de sensorialidade, ou seja, não há objeto sensorial envolvido na alucinação; o que não quer dizer que a alucinação seja sem objeto, muito pelo contrário, há um objeto aí que é experimentado pelo sujeito como um acontecimento de certeza. A não inerência de um objeto sensorial para a alucinação é evidenciada pelo testemunho de um surdo-mudo de nascença que ouve vozes⁶⁷; 2) o fato do sujeito ter a impressão de que ele não é o protagonista do discurso que provém de si, o conduz a relegar as vozes a um outro externo e estranho⁶⁸.

Será com a formulação do automatismo mental por Gaëtan Gatian de Clérambault, que Lacan continuará as investigações sobre a alucinação. O automatismo mental se apresenta na psicose, e se caracteriza como neutro, sem conteúdo afetivo, fragmentado, e não sensorial. E primordialmente, se expressa pelo que Clérambault denominou de “eco do pensamento”, no qual o sujeito reconhece que se trata de seus pensamentos, os quais, no entanto, são experimentados como estrangeiros e impostos (PORGE, 2014, p.34). Essa experiência com o estranho, que fala silenciosamente no sujeito pelo automatismo mental pode ser apreendida como alusão ao objeto voz que será proposto por Lacan no seminário¹⁰, *A angústia* (1962-1963).

⁶⁷ O psiquiatra Cramer (1896) conduziu uma entrevista por via da escrita com um sujeito surdo-mudo em que este narra, também escrevendo, que ouve vozes:

- Pergunta (P) - Mas você não pode ouvir. Como pode ouvir sem que alguém fale?
- Resposta (R) - Eu não ouço absolutamente nada quando alguém fala
- P - No entanto, você ouve alguém gritar “Príncipe”. Como escutar isso?
- R - Como se pode ouvir por toda parte: “é ele, o príncipe; é ele, o Imperador”
- P - Quem diz isto?
- R - Eu ouço por toda parte, eu já escutava quando era criança
- P - Mas como pode ouvir visto que habitualmente não escuta nada?
- R - Eu não ouço; são apenas os pensamentos
- P - Mas pensamentos não se escutam
- R - Eles são amplificados pela máquina. A máquina grava os pensamentos com muita exatidão, como um telégrafo - ou então isto pode também funcionar do modo de um telefone
- P - Como sabe?
- R - Suponho
- P - Por que razões?
- R - O homem não pode saber tudo.

⁶⁸ É interessante notar a corrente experiência de estranhamento quando o sujeito ouve a sua voz. Tanto na passagem entre um sujeito que fala e outro que ouve, quanto entre o sujeito e ele mesmo, a partir da gravação eletrônica da sua voz. Há nessas passagens, entre a voz que vai para o outro e retorna do outro, e entre o orifício oral e auditivo, uma transformação da voz de modo que ela é ouvida como uma outra voz.

É na apreensão das indicações psiquiátricas sobre a alucinação, mas também no ultrapassamento delas, que Lacan passará a indicar este fenômeno, para além de uma vivência psicopatológica, como um posicionamento subjetivo frente à falta, um modo de articulação do sujeito ao verbo, com ele mesmo e com o mundo; o que comparece em qualquer estrutura clínica (PORGE, 2014).

No seminário 3, *As psicoses* (1962-1963), Lacan fará referência às alucinações que acometem Schreber como falas interrompidas que se dão através de um inelutável automatismo mental:

é no nível do entre-eu, isto é, do outro com minúscula, do duplo do sujeito, que é ao mesmo tempo seu eu e não seu eu, que aparecem as falas que são uma espécie de comentário corrente da existência. Vemos esse fenômeno no automatismo mental, mas ele é aqui bem mais acentuado, já que há um uso por assim dizer implicante do significante nas frases começadas, depois interrompidas (LACAN, 1962-1963, p.227).

As frases começadas e depois interrompidas se põem como imperativos supereuóicos de gozo que não admitem dialética; não há experiência de alteridade que possa funcionar como um distanciamento entre o sujeito e o Outro. Este Outro absoluto invade como um “radicalmente estranho, como errante, e que intervém para provocar perto do sujeito na segunda potência uma convergência, uma intencionalização do mundo exterior, que o próprio sujeito, na medida em que se afirma como eu, repele com grande energia” (LACAN, 1962-1963, p.227).

Esse é o efeito da alucinação, a qual se situa no real e inunda o sujeito. A experiência da alucinação será apresentada por Lacan na aula do dia 8 de Fevereiro de 1956, onde ele mencionará “A paz do anoitecer” e narrará sobre o “milagre do uivo” vivido por Schreber, o qual é levado a emitir um grito frente a intepestuosidade por que é tomado no anoitecer. A paz do anoitecer, por insurgir de modo inopinado, ironicamente, não causa paz no sujeito. A noite irrompe sob um fundo que não é exatamente dia e nem noite, há aí um “entre” indicativo da possibilidade da ausência da noite, que alude ao completo não saber sobre o desejo do Outro, que é experimentado de modo radical pelo sujeito psicótico. Dia e noite são significantes da linguagem, contudo, eles podem incidir na psicose como “significante no real” (LACAN, 1962-1963, p.165): eis a alucinação. Nos dizeres de Lacan:

Podemos observar agora que se passa algo inteiramente diferente, se essa paz do anoitecer, nós é que a chamamos, se preparamos essa formulação antes de dá-la, ou se ela surpreende, se ela nos interrompe, apaziguando o movimento das agitações que nos habitavam. É precisamente quando não estamos à sua escuta, quando ela está fora de nosso campo e de repente ela nos cai em cima, que ela ganha todo seu valor, surpreendidos que somos por essa formulação (...) que nos vem como um murmúrio do exterior, manifestação do discurso enquanto ele mal nos pertence que vem em eco ao que, de repente, há de significante para nós nessa presença, articulação sobre a qual não sabemos se ela vem de fora ou de dentro (...) (LACAN, 1955-1956/1988, p.164. Grifos nossos).

Esse murmúrio, que não se sabe se vem de fora ou de dentro, surpreende o sujeito na sua estrutura psicótica, com uma brutalidade que resta a Schreber apenas gritar:

Ele não pode impedir-se de deixar escapar um grito prolongado, que o atinge com uma tal brutalidade que ele próprio nota que, se tiver algo na boca, isso pode fazê-lo cuspir (...) Fenômeno bastante surpreendente se vemos nesse grito, a borda mais extrema, mais reduzida, da participação motora da boca na fala. Se há alguma coisa por que a palavra falada venha a se combinar a uma função vocal absolutamente a-significante, e que contém, no entanto todos os significantes possíveis, é justamente o que nos faz sentir arrepios ao ouvir o uivo do cão diante da lua (LACAN, 1955-1956/1988, p.166)

“O uivo é um puro significante” (LACAN, 1955-1956/1988, p.166). O grito carrega uma universalidade pela qual se constrói todas as linguagens. E ao mesmo tempo em que o grito é a-significante, ele traz na sua emissão todos os significantes possíveis, é apontamento para o real. Sobre *a paz do anoitecer*, e a alucinação experimentada aí, Lacan conclui que: “chegamos agora ao limite onde o discurso, se ele desemboca em alguma coisa além da significação, é sobre o significante no real” (1955-1956/1988, p.165).

Lacan, comentando a pintura “O grito”, de Edward Munch, destaca que o sujeito apresentado nessa obra tapa as orelhas e grita; o que nos inspira a pressupor que esse sujeito, frente ao significante no real que o invade através da alucinação, tapa os ouvidos na tentativa de fazer calar o Outro que lhe invade e, na impossibilidade de distanciar-se do Outro, solta um grito. E curiosamente, Lacan apontará que o grito “faz o abismo onde o silêncio se aloja” (1964-1965/2006, p.217); não aquele silêncio que é vizinho do som e que se põe como avesso da fala, mas ao silêncio abismal que no seu próprio ato é privado de fala e está referido ao nada, ao real como limite do discurso. O grito é o único ato vocal que permanece à disposição desse sujeito, como um modo de fazer com que este

silêncio seja escutado. É “o silêncio que grita de dor” (DIDIER-WEILL, 1997, p.58).

É para fazer frente ao sem sentido do real que as estruturas psíquicas se dão, como um modo singular de se defender⁶⁹ do estilhaçamento de uma suposta consistência do eu que o estágio do espelho faz crer que existe. Apesar de a expressão estruturas psíquicas ter sido formulada por Lacan, ele o fez seguindo as indicações de Freud. No texto *A dissecção da personalidade psíquica* (1933[1932]), Freud indicará que o eu tem uma estrutura de um cristal e que a sua fragmentação não se dá de um modo aleatório, mas de uma maneira específica seguindo aquela estrutura do eu. Nesse sentido, não haveria uma mudança no modo como o trauma primordial – acontecimento entre os significantes provindos do Outro e o organismo – se deu, não haveria mudança de estrutura psíquica, mas ressignificações daquele acontecimento, sim, e essa é a aposta da psicanálise: “se não se pode mudar a direção do vento, pode-se ao menos alterar a posição das velas e seguir, quem sabe, com mais fluência” (MAURANO, 2010, p.59).

As estruturas indicadas por Lacan são: neurose, perversão e psicose⁷⁰. Na neurose o mecanismo de defesa é o recalque – *Verdrängung*. Nesta estrutura o sujeito internaliza a Lei, a qual se institui através do complexo edípiano como metáfora paterna; processo pelo qual o significante fálico, nomeador do desejo como falta, é substituído pelo significante do Nome-do-Pai, o qual possibilitará a entrada do sujeito no campo da castração, do simbólico. Sumariamente, os arranjos sintomáticos do recalque são: histeria – localizado, sobretudo, nas conversões corporais; obsessiva – no qual o sujeito tenta mitigar o desejo do Outro através das racionalizações no pensamento; e fóbico – em que o sujeito produz inconsciente um objeto fóbico para se defender da castração. Na perversão o mecanismo de defesa é o desmentido – *Verleugnung*. Nesta estrutura o sujeito reconhece que não é o portador do falo, portanto, é faltoso, e que o Outro é castrado, mas mesmo assim, segue não aceitando a diferença sexual. Diante disso,

⁶⁹ Na carta 46 de Freud enviada a Fliess, de 30 de Maio de 1896, Freud fez menção à defesa psíquica frente ao excesso da sexualidade.

⁷⁰Na contemporaneidade existem estudos, como o de Maleval (2015), que conjecturam, além dessas estruturas, uma estrutura autística. Nos seus dizeres: “O autista não parece ter o objeto *a* em seu bolso, não é invadido por ele (como acontece na psicose), esforça-se para dominá-lo: ele o retém recusando engajar a voz ou o olhar, enquanto as regras mais coercitivas enquadram o objeto oral ou anal” (*Ibid*, p.26).

o objeto fetiche, como um substituto do falo, é apreendido pelo sujeito perverso como um recurso para desmentir a castração e a sua vida como faltoso. Podemos dizer que na estrutura perversa o Nome-do-Pai, como um simbolizador da falta, não se encontra tão efetivado.

Na estrutura psicótica o Nome-do-Pai não se efetiva, a Lei é rejeitada, é foracluída – *Verwerfung*. Nos dizeres de Lacan (1957-1958/1998b), “a *Verwerfung* será tida por nós, portanto, como forclusão do significante” (*Ibid*, p.564). Desse modo, os significantes que representam o sujeito não se encontram no seu inconsciente, mas retornam no real através da alucinação. É isso que é vivido por Schreber, o qual, acorrentado pelo Outro absoluto, sem lei, é vociferado pelas vozes invasoras deste Outro. Frente a isso, o sujeito psicótico delira como uma “tentativa de restabelecimento, um processo de reconstrução” (FREUD, 1911/1996, p.78), talvez uma tentativa de fazer laço com o mundo, o que pode ser testemunhado pelos delírios de Schreber e do imperador.

Assim, se a fantasia está para a neurose e a perversão, o delírio está para a psicose, como um engendramento de si fora do Nome-do-Pai.

Seguindo a transmissão lacaniana, inicialmente as vozes serão mencionadas nas alucinações na psicose (1955-1956a). Em *As formações do inconsciente* (1957-1958/1999) a voz ganhará um lugar topológico no grafo do desejo (*Ibid*, p.353), e a sua posição será nomeada, primeiramente, de supereu (*Ibid*, p.345). Neste seminário, na aula do dia 23 de Abril de 1958, a voz foi referida como algo que sustenta a passagem de significantes e se põe como um além da cadeia de significantes:

(...) no significante plenamente desenvolvido que é a fala, há sempre uma passagem, isto é, algo que fica além de cada um dos elementos que são articulados, e que por natureza são fugazes, evanescentes. É essa passagem de um para o outro que constitui o essencial do que chamamos cadeia significante.

Essa passagem, como evanescente, é justamente o que se faz voz – nem sequer digo articulação significante, pois é possível que a articulação continue enigmática, mas o que sustenta a passagem é voz. É também nesse nível que emerge o que corresponde ao que designamos do significante, inicialmente, como atestando uma presença passada. Inversamente, numa passagem que é atual, manifesta-se alguma coisa que o aprofunda, que está além, e que faz dele uma voz (LACAN, 1957-1958/1999, p.355)

Desse modo a voz, mesmo se colocando em função da cadeia de significantes, não se confina a ela. É como se, o sujeito, na sua invocação ao

Outro, na tentativa de apreender a voz, na impossibilidade de apreendê-la – porque a voz “nasce fluida, fugaz, evasiva. Encontrá-la é perdê-la” (ARNAUD, 1992, p.7) – ele fosse lançado para outro significante, fazendo a cadeia deslizar. Lacan fará referência a essa invocação através da fala, assim:

A invocação exige (...) que eu faça meu desejo depender do ter ser, no sentido de te convidar a entrar na via desse desejo, seja ele qual for, de maneira incondicional. Esse é o processo da invocação. Essa palavra quer dizer que eu apelo para a voz, isto é, para aquilo que sustenta a fala. Não para a fala, mas para o sujeito como portador dela (...) (LACAN, 1957-1958/1999, p.157-158)

A inauguração da voz como objeto *a* se dará no seminário *O desejo e sua interpretação* (1958-1959/2016), no dia 20 de maio de 1959. A partir do texto *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1955-1956b/1998), Lacan destacará a função da voz no delírio. Continuando com o entendimento da voz como evanescente no seminário anterior, Lacan indicará que o objeto voz se eleva “à função do corte, do intervalo enquanto tal” (1958-1959/2016, p.415). E acrescenta a essa indicação que “a função da voz sempre faz intervir no discurso o peso do sujeito, seu peso real. A voz grossa (...) a princípio entra em jogo na formação da instância do supereu, onde ela representa a instância de um Outro se manifestando como real” (*Ibid*, p.415). O supereu é imperativo de gozo, nesse sentido, ele incide no sujeito como real que comparece no sujeito psicótico através da alucinação, pois “a voz está para ele reduzida à sua forma mais incisiva e mais pura que o sujeito não pode tomá-la senão como se impondo a ele” (*Ibid*, p.416).

Adiante, entraremos na investigação sobre o objeto voz tal como foi formulado no Seminário 10, *A angústia* (1962-1963), onde ele ganhou o seu principal estatuto, de índice do real.

4.2

O objeto voz

É a partir do seminário 10, *A angústia* (1962-1963), que a voz entrará na série de objetos *a*, como índice do real, que cai como produto da operação subjetivante: alienação-separação. Desse modo, “se a voz é o produto, o objeto

caído do órgão da fala, o Outro é o lugar onde isso fala” (LACAN, 1962-1963/2005, p.71). O objeto voz comparecerá como tal separado do corpo do sujeito e, portanto, como voz do Outro, que se revela esvaziada de significação – por efeito da castração –, e de substância. Nesse sentido, o objeto voz lacaniano não está referido à sonoridade: “O que sustenta o *a* deve ser bem desvinculado da fonetização” (*Ibid*, p.273). Este é o paradoxo radical da voz na psicanálise.

Para o objeto olhar, Lacan (1964/2008) estabeleceu uma “esquize” (*Ibid*, p.81) entre visão e olhar. Enquanto o ver tem o suporte da função anatômica que possibilita o sujeito de ver a imagem, o olhar está referido ao real que incide na totalidade imaginária da imagem, fazendo vacilar a experiência do eu que não encontra nessa imagem o seu reflexo, ou ainda, o objeto olhar faz referência “ao assombro interno definido pelo investimento pulsional no objeto olhado” (GONÇALVES, 2001,p.68). Nesse sentido, o cego tem a experiência de olhar e de ser olhado. E por correlação, nós podemos pensar em uma esquize entre o ouvir e a voz, em que o ouvir está circunscrito à dimensão auditiva da sonoridade e a voz ao que é escutado do Outro através do que podemos chamar de “ouvido interno”, o qual abriga no seu cerne o modo singular do sujeito gozar.

O sujeito, na sua frustrada tentativa de apreender o objeto voz ou de significar o enigma do desejo do Outro, deixa cair um resto sempre a-significar, o que compreende a definição da voz feita por Miller (2013) como “tudo que, do significante, não concorre para o efeito de significação” (*Ibid*, p.6).E é esse resto caído do corpo que ressoa no sujeito.

Miller (2012), comentando o texto *Função e campo da fala e da linguagem* (1953/1998) no qual Lacan reflete sobre as ressonâncias da fala, indicará que “a ressonância é uma comunicação indireta (...) é uma propriedade da fala que consiste em fazer escutar o que ela não diz. É uma propriedade metonímica da fala. A poética é o metonímico” (MILLER, 2012, p.18).

Assim, se o objeto voz está referido ao que resta da fala, então o objeto voz ressoa, tendo aí um efeito poético. E “não ressoa qualquer coisa (...) só ressoa em sua nota, em sua própria frequência” (LACAN, 1962-1963/2005, p.299). Ou seja, a voz ressoará na falta que foi constituída de modo singular na operação alienação-separação. Esta falta é efeito da subtração de gozo, mas também é gozo, e é nela que o objeto voz ressoa.

Se não há a constituição dessa falta no sujeito – que é correlativo da não existência de garantias no Outro – como na psicose, o sujeito não é ressoado, mas, invadido pelo objeto voz que comparece através dos insultos do supereu que lhe captura, ordena e, muitas vezes, determina a sua morte ou a morte do outro, como na alucinação em que o objeto é essencialmente real. Por ser assim, na psicose o objeto voz não se encontra separado do corpo do sujeito, mas junto dele: “o psicótico carrega o objeto *a* no seu bolso” (LACAN, 1967, p.17). Isso torna compreensível o fato do sujeito psicótico ser acometido pelo automatismo mental que, inelutavelmente, lhe objetifica e o faz um “homem livre do Outro”, porque a voz do Outro arcaico e sem limites já o assombra continuamente, e também porque “o Outro já lhe respondeu” (MILLER, 2013, p.12).

Mesmo carregando o objeto consigo, o sujeito psicótico, por não conseguir se implicar na alucinação que lhe impõe, atribui a voz a um Outro que lhe é estranho e externo. Como podemos verificar no caso de uma paciente do hospital Sainte-Anne mencionado por Lacan em *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (1955-1956b), em que ela relata ter ouvido do vizinho que cruzou com ela no corredor do prédio o insulto: “porca” (*Ibid*, p.540). Com a hipótese de que isso se tratava de uma projeção, Lacan a questionou sobre o que nela mesma poderia ter se proferido no instante anterior à escuta do insulto. E ela admite “com um sorriso ter de fato murmurado, ao avistar esse homem, estas palavras: eu venho do salsicheiro” (*Ibid*, p.540).

Miller (2013) comenta que a cadeia de significantes formada pelos fragmentos “eu venho do salsicheiro” e “Porca” foi quebrada. Enquanto o sujeito se reconhece no primeiro fragmento, o segundo é arrancado da cadeia de significantes e é atribuído ao Outro. A partir das informações antecedentes à alucinação, Lacan (1955-1956b) aponta que havia na paciente a fantasia do corpo despedaçado; o que lhe conduz a afirmar que neste caso, e na psicose, “no lugar em que o objeto indizível é rechaçado no real, uma palavra faz-se ouvir (...)” (*Ibid*, p.541). Lacan, seguindo esse entendimento e com a formulação do objeto voz no seminário 10 (1962-1963/2005), estabelecerá que este objeto revela-se nos “dejetos, nas folhas mortas, sob a forma das vozes perdidas da psicose, e seu caráter parasitário, sob a forma dos imperativos interrompidos do supereu” (*Ibid*, p.275).

Como vimos, na alucinação se ouve a vociferação do Outro que, no entanto, não é ouvida sensorialmente, mas é ouvida, e como um acontecimento de certeza: “As vozes constituem algo de que não se pode duvidar, mesmo que não se possa registrá-las, indicando que sua materialidade sonora não é o que está em primeiro plano” (CALDAS, 2007, p.90).

Lacan indica que o objeto voz, por ser índice do real e se apresentar ao sujeito de modo imponderável, não é passível de modulação como são os sons, mas é “articulado” (LACAN, 1962-1963/2005, p.299). Isso nos conduz a pensar que, mesmo que o objeto voz não faça referência à sonoridade, encontrando-se “desvinculado da fonetização” (*Ibid*, p.273), ele pode se apresentar, também, articulado à dimensão imaginária do som, por dentro da linguagem, apontando para um limite do simbólico, para o real. Remetendo-nos ao nó borromeano, o qual é representado pela articulação entre as três dimensões da experiência humana tal como apreendida por Lacan: real, simbólico e imaginário, que são enodadas pelo vazio no qual se abriga o objeto *a*, o objeto voz encontra-se articulado a essas dimensões, as quais podem ser pensadas, de modo destacado, apenas didaticamente.

Apreendendo o endereçamento do sujeito ao Outro através da fala, podemos refletir sobre o objeto voz assim: no imaginário estaria a sonoridade da fala pela qual a significação do enunciado se apresenta velando o real do objeto voz, dando-lhe alguma consistência; essa dimensão é apoiada pelo substrato orgânico da audição.

Enquanto o simbólico seria a própria cadeia de significantes pela qual o endereçamento se produz, podendo ser “emitido e vocalizado” (LACAN, 1962-1963/2005, p.273), dando materialidade ao significante; fazemos a ressalva que o simbólico no qual a linguagem está concernida não está restrita à sonoridade. No texto *O que entra pelo ouvido*, no seminário 10 (*Ibid*), Lacan apontará: “Tudo que o sujeito recebe do Outro pela linguagem, diz a experiência comum que ele o recebe sob forma vocal” (*Ibid*, p.298). Destacamos que nesta citação Lacan não faz uma afirmação, mas uma verificação do modo como, no senso comum, o adentramento do sujeito na linguagem é pensado através da vocalização. E mais a frente o psicanalista dirá: “A experiência de casos que não são tão raros assim, embora sempre se evoquem os casos espetaculares, como o de Helen Keller,

mostra que existem outras vias que não as vocais para receber a linguagem. A linguagem não é vocalização. Vejam os surdos” (*Ibid*,p.299).

E o real do objeto voz, como não é a sonoridade, tampouco pode ser admitido ao silêncio, o qual tem a sonoridade da fala como vizinha. O objeto voz é concebido como o resto que cai do endereçamento que o sujeito faz ao Outro. É justamente por conta da impossibilidade de saber sobre o enigma do desejo do Outro que o objeto voz resta em qualquer tentativa de contorno deste objeto através da consistência imaginária e do encadeamento do simbólico. Mais ainda assim, é na articulação com o imaginário e o simbólico que o objeto voz é transmitido. O real não é o inefável; apesar de ser experimentado subjetivamente como “impossível”, o real é “o possível à espera de que se escreva” (LACAN, 1976-1977, na aula do dia 8 de Março de 1977).

As vozes do supereu são experimentadas em “êxtimidade” (LACAN,1959-1960/2008, p.173), elas operam intimamente em um “silêncio ruidoso” de um modo tão estranho que são relegadas ao exterior, mas são familiares ao sujeito. Elas são vividas como mais íntimas que as vozes internas e mais fascinantes do que se ouve do exterior, ao ponto que fica pouco possível distinguir o interno e o externo, o sujeito e o Outro (DOLAR, 2015).

Esta experiência com as vozes do supereu, fonte do objeto voz (1963b/2005, p.71), é decorrente do próprio modo como o supereu se constituiu, por incorporação, já indicado por Freud – em *O eu e o id* (1923/2007) – e reafirmado por Lacan – em *O que entra pelo ouvido*, no seminário *A angústia* (1962-1963/2005) –, o qual estabelece que “a voz (...) não é assimilada, mas incorporada” (*Ibid*, p.301)⁷¹. Como comentamos no final do capítulo 2, enquanto na assimilação trata-se de assimilar algo do outro para produzir o eu tendo o outro como modelo; na incorporação trata-se da intrusão de um “corpo estranho” (LACAN, 1955-1956a, p.320) que comparecerá à revelia do sujeito, no seu modo

⁷¹ Nesta citação Lacan designa a voz, e não o supereu. Contudo, nesse texto e no contexto em que esse estabelecimento comparece, podemos dizer que Lacan esteja fazendo referência também, ao supereu, tanto é que ele menciona o trabalho de Isakower sobre a constituição do supereu por incorporação. E em uma passagem anterior a esta citação, ele afirma: “a voz de que se trata é a voz como imperativo, como aquela que reclama obediência ou convicção” (1962-1963/2005, p.300), o que faz referência à operação das vozes do supereu.

de gozar com Outro. Logo, na identificação por incorporação há a marca do real da compulsão à repetição.

Freud estabelecerá que a identificação, onde se engendram “processos insuficientemente conhecidos e difíceis de descrever” (1921/1996, p.114), é a “primeira expressão de ligação afetiva” – *Gefühlsbindung* (1921/1940, p.115), a qual se dá através do que foi “incorporado” – *Einverleibte* – do Outro (*Ibid*, p.115). A partir disso, Cruglak (2001) sugere que o afeto experimentado nessa primeira identificação poderia aludir ao afeto da angústia. Já em *Angústia e vida pulsional* (1933[1932]b), Freud nomeia a angústia como um “estado afetivo” (...), como um precipitado de um determinado evento importante, incorporado por herança (*Ibid*, p.85), e que no seu estado original teria sido uma “angústia tóxica” (*Ibid*, p.85), a qual tem como marca a intrusão radical do Outro, a “intromissão radical de uma coisa tão Outra no ser vivo humano (...) de um meio intrinsecamente Outro” (LACAN,1962-1963/2005, p.355).

Esta intrusão, que é o modo como se dá a incorporação, produz um cavo no corpo do *infans* resultando em uma extrusão de uma parte do corpo deste – operação esta que pensamos sugerir à subtração de gozo – de modo que a intrusão só é possível com uma extrusão, a incorporação só se dá com uma desincorporação, concomitante. Logo, a incorporação realizada no banquete totêmico “não é algo que vai formar parte do corpo; mas porque o que se incorpora faz o corpo, no tempo em que se faz corpo” (CRUGLAK, 2001, p.32). Ou seja, para se constituir um corpo é necessário perder parte dele, como uma subtração de gozo, o que acontece na incorporação.

E o que é incorporado e faz corpo não é algo da ordem material, tampouco é inexistente. Como indica Freud em *Totem e Tabu* (1912-1913/1996), os filhos devoraram o pai sem rédeas e “realizaram a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força” (*Ibid*, p.145). E Lacan, fazendo referência à incorporação, indicará que o que é incorporado é o ser do Outro, que se apresenta como o “mais inapreensível do ser, que nos reenvia sempre à essência ausente do corpo” (1964-1965/2006, p.183). Esta “essência ausente” do corpo aponta para o que é constitutivo do corpo, mas está fora dele, não consente a ele.

Nesse sentido, Cruglak (2001) indica: “O que se incorpora é o vazio que, por efeito desta mesma incorporação, institui o lugar. Teremos assim a incorporação de um lugar vazio” (*Ibid*, p.42). E mais, “o que se incorpora como falta de corpo é essa falta radical do Outro no real” (*Ibid*, p.44). O que nos permite entender que a voz incorporada, como elemento “mais inapreensível do Outro” pode conferir “uma função que serve de modelo para nosso vazio” (LACAN, 1962-1963/2005, p.301).

A parte incorporada do Outro é o que constitui o supereu, o qual “evidencia o desamparo humano diante da violência do significante” (GEREZ-AMBERTÍN, 2009, p.296) frente à falta radical de garantias do Outro. Lacan, para demonstrar como acontece a incorporação, a consequente constituição do supereu e o modo como esta instância opera na subjetividade, vai apresentar as investigações do psicanalista americano Otto Isakower (1939), o qual, seguindo as indicações de Freud (1923), vai destacar a relação entre a constituição do supereu e a audição; trabalho este que se encontra no seu texto *Na excepcional posição da esfera auditiva* (1939).

Lacan mencionou o trabalho desse psicanalista algumas vezes na sua transmissão. No seminário 3, *As psicoses* (1955-1956a), será feita uma analogia entre o supereu e um crustáceo do gênero camarão, o qual no início de sua existência tem a sua câmara vestibular aberta para o meio marinho que, posteriormente, será fechada levando consigo pequenas partículas provenientes do meio; e são essas partículas que fornecerão equilíbrio ao crustáceo, facilitando a sua posição horizontal ou vertical. Ao substituir esses grãos de areia por pequenas partículas de limalha, o animal pode ser conduzido “ao fim do mundo com um eletroímã, ou fazê-las nadar com as patas no ar” (*Ibid*, p.320). O eletroímã está para o supereu e o crustáceo para o sujeito. O supereu opera com um *Tu* que determina o andar do sujeito: “se o sujeito não duvida da realidade do que ele ouve, é em função desse caráter de corpo estranho que apresenta a intimação do *tu* delirante” (*Ibid*, p.320).

No seminário 4, *A relação de objeto* (1956-1957/1995), Lacan também fará referência aos trabalhos de Isakower que muito insistiu na predominância da esfera auditiva na formação do supereu, indicando que a criança integra a palavra do adulto quando ainda não percebe o significado do que é dito, mas apenas a sua estrutura, que estaria na escuta de “modulações puramente sintáticas, palavras

vazias (...) já que só se trata de seu movimento” (*Ibid*, p.402). Aí estaria o primeiro modo de conceber o supereu (*Ibid*, p.402).

No seminário 16, *De um Outro a outro* (1968-1969/2008), Lacan mencionará também o pequeno crustáceo, indicando que a sua câmara vestibular – o que lhe permite o equilíbrio espacial –, lhe serviria de órgão auditivo, de otólito – apenas como correlação, porque este animal não tem o sentido da audição. E que, ao colocar pedaços de ferro dentro da câmara do animal, pode-se controlar com o ímã os seus movimentos: “isso faz a dáfnia gozar” (*Ibid*, p.226), o que se põe como testemunho de “um perfeito homem em sua vida moral” (*Ibid*, p.226).

Lacan, no seminário 10, *A angústia* (1962-1963/2005), no texto *O que entra pelo ouvido*, discutirá sobre o objeto voz e mais uma vez se reportará aos trabalhos de Isakower, indicando a comparação entre a identificação por incorporação, a constituição do supereu, ao que acontece com a dáfnia – pulga-d`água – ao ter grãos de ferro introduzidos na sua carapaça e o domínio que um ímã teria sobre esse crustáceo. O sujeito seria a dáfnia que se põe de modo masoquista ao sadismo do ímã, das vozes do supereu; o que conduz Lacan (1968-1969/2008) a estabelecer que:

“É rigorosamente impossível conceber o que se passa com a função do supereu, se não compreendermos (...) o que se passa com a função do objeto *a* efetivada pela voz como suporte da articulação significante, a voz pura tal como é ou não instaurada no lugar do Outro, de uma forma que é ou não perversa” (*Ibid*, p. 250).

Desse modo, o que entra em questão na operação das vozes do supereu, expressão do real do objeto voz, é o gozo experimentado na experiência invocante, na qual o corpo estranho incorporado pelo sujeito o determina e o exige gozo. Assim, o sujeito, não podendo se proteger do que ouve, por que “os ouvidos são, no campo do inconsciente, o único orifício que não se pode fechar” (LACAN, 1964/2008, p.190), se coloca como servo do mandato inobedecível do supereu. Nessa experiência, ao contrário da escópica, o sujeito se encontra determinado (LACAN, 1964/2008, p.118). Talvez seja por conta desse fato que Lacan irá estabelecer que “a pulsão invocante é a experiência mais próxima do inconsciente” (*Ibid*, p.105). E em outro tempo, na *Conferência em Genebra sobre o sintoma* (1975b/1998), possivelmente como uma alusão a essa propriedade da pulsão invocante, ele profere:

É absolutamente certo que é pelo modo como a língua foi falada e também ouvida por tal ou qual em sua particularidade, que alguma coisa em seguida

reaparecerá nos sonhos, em todo tipo de tropeços, em toda espécie de modos de dizer. É (...) nesse *motérialisme* onde reside a tomada do inconsciente (*Ibid*, p.8).

Essa língua mencionada por Lacan refere-se ao neologismo *Lalangue*, traduzida por Haroldo de Campos (2001) como *Lalíngua*, a qual aglutina as palavras: língua e lalação – termo que faz referência ao modo balbuciado de falar do bebê. Lalíngua designa à aluvião da linguagem da língua materna⁷², como uma “integral de equívocos” (LACAN, 1972b/2003, p.492) que transforma a carne do organismo em corpo, constituindo aí o modo singular de o sujeito gozar. É importante destacar que Lacan não polariza a decorrência da constituição do gozo, se é da língua materna ou do *Infans*, mas ele indica um acontecimento, como um movimento dialético entre o modo como a língua foi falada e o modo particular que o bebê ouviu essa língua. É nesse acontecimento que se dará os sulcos nos quais escorrerá o gozo que irromperá no inconsciente. É nesse *motérialisme* – neologismo entre palavra (*mot* no francês) e o materialismo (*matérialisme* no francês) da experiência com o real da Coisa que se dará o inconsciente. É nesse sentido que Lacan estabelecerá que o inconsciente é um saber fazer com lalíngua (1975a/1985, p.190), com os restos que se ouviu do Outro. E mais a frente, Lacan indicará que a lalíngua “nos afeta primeiro por tudo que ela comporta como efeitos que são afetos” (1975a/1985, p.190); o que alude ao afeto da angústia experimentada primordialmente na intrusão do Outro real na identificação por incorporação, pela qual se deu a constituição do supereu, fonte do objeto voz.

Retornando às vozes do supereu, é fato que essas vozes são familiares ao sujeito, por mais que este a estranhe e a reconheça como se fosse externa a ele – isso se encontra potencialmente aumentado na alucinação. As vozes do supereu ressoam na falta do neurótico, convocando-o a se posicionar subjetivamente frente a elas na produção de algo que venha mantê-las à distancia, ou invadem o sujeito psicótico através do real das alucinações que se põem como eco do automatismo mental. Nos dois casos, o supereu toca no modo singular do sujeito gozar, pois “O imperativo do supereu se incrusta na subjetividade sem a mediação da metáfora paterna” (GEREZ-AMBERTIN, 2009, p. 297).

⁷²Certamente que lalíngua não se restringe à língua materna, à língua do cuidador; contudo, é neste acontecimento primeiro que se constituirá o modo singular do sujeito gozar. E é a partir desse acontecimento que se assentará os vindouros Outros que veicularão lalíngua, como equívocos, ao sujeito.

No seminário 10, Lacan se servirá do chofar – instrumento da liturgia judaica feito por um chifre de carneiro – para “substantivar” a função do objeto *a* no estágio último, que é o objeto voz, o supereu (1962-1963/2005, p.268). Para isso, Lacan se inspirou no trabalho de Theodor Reik (1946)⁷³ sobre o chofar, enaltecido por ele pelo seu “fulgor (...) brilhantismo (...) e fecundidade” (1962-1963/2005, p. 268).

Theodor Reik e seus companheiros, em um encontro onde as partilhas circulavam em torno da origem da arte musical, ao consultarem a enciclopédia da História da Música *Geschichte der Musik* (AMBROS, 1887), verificaram um conjunto de mitos que descreviam a descoberta da música entre os “índios, chineses, egípcios e Greeks” (REIK, 1962, p.221). E a partir disso, averiguaram que o elemento comum desses mitos era que eles indicavam que a invenção da música e dos primeiros instrumentos musicais é atribuída aos “deuses e semi-deuses: Orpheus, Arion, Hermes, Osiris, Athene e Marsyas” (*Ibid*, p.221), os quais comunicavam os seus sofrimentos aos seres humanos através de sons.

No entanto, aos investigadores sobre a origem da música se despontou uma exceção: “a religião e a ética nas quais repousa a maior parte da nossa civilização não tinha um mito sobre a origem da música, e que esta não provinha de Deus (...). A invenção dos mais antigos instrumentos musicais é mencionada na Bíblia brevemente e de modo pontual, e é atribuída a um mortal chamado *Jubal*” (REIK, 1962, p.222). E foi especialmente o fato dos primórdios musicais estarem referidos a um homem que instigou Reik, ainda mais, a pesquisar sobre a origem da música.

Do livro de Gênesis⁷⁴, Reik destacará que *Ada* – uma das mulheres de *Lamec*, filho de *Matusael* que foi gerado por *Maviael* que proveio de *Irada*, filho de *Henoc*, o qual foi filho de *Caim* – teve *Jubal*, e que este está referido como o “antepassado de todos os tocadores de lira e flauta”⁷⁵. Reik observa que o nome *Jubal* tem a mesma raiz etmológica de *jóbel hiv* que significa “buzina ou corneta

⁷³Este trabalho foi apresentado para a Sociedade Psicanalítica de Viena no dia 5 de Janeiro de 1919 (REIK, 1946/1962)

⁷⁴ GÊNESIS, Capítulo 4, versículos 18-20, p.18, 1999.

⁷⁵ GÊNESIS, Capítulo 4, versículo 21, p.18, 1999.

de carneiro, de modo que o nome do inventor é identificado com o nome do instrumento que é de grande importância no culto religioso (REIK, 1949, p.222).

Reik sugere que essas aproximações etimológicas, assim como a relação entre *Jabel* e *Jubal* podem permitir o estabelecimento de elos com a história de Caim e Abel, testemunho do primeiro assassinato. Na história bíblica, Caim foi o primeiro filho da união entre Adão e Eva, em seguida veio Abel. Abel tornou-se pastor de ovelhas e Caim cultivava o solo. Depois de um tempo, Caim apresentou suas produções como oferenda a Javé, enquanto Abel ofereceu a Deus os seus primogênitos e a gordura do seu rebanho. As ofertas de Abel agradaram mais a Javé que as de Caim; o que deixou este enfurecido, levando ao assassinato do seu irmão Abel.

É nesse sentido que Reik aponta uma aproximação etimológica entre Abel – que foi sacrificado por Caim – e *Jubal* – referido ao chifre de carneiro. E mais, o psicanalista ressalta que na tradição oriente se diz que *Jubal* era um cananeu, e que até o tempo do estudo dele, na Pérsia e na Arábia, os músicos e os pecadores são chamados de *Kayne* – descendentes de Caim (CHADRIMP, p. 69, citado por REIK, 1962, p. 222). E a partir dessas constatações e derivações, Reik sensivelmente questiona: será que há uma obscura memória entre a invenção da música e a violência?⁷⁶

Reik (1962) indica que na antiga Palestina o chofar, que foi um dos primeiros instrumentos a ser descoberto, tinha várias funções: era utilizado para “intimação ou alarme” (*Ibid*, p.230); para proclamar “leis, ordens e instituições” (*Ibidem*); para acompanhar “procissões solenes” (*Ibidem*); para anunciar a iminência de um perigo; e sobretudo, de modo eminente, tinha a finalidade de aterrorizar o inimigo. E destaca que dentre os diversos momentos em que o chofar era utilizado, os quais nunca eram triviais, tal uso acabou se confinando a dois momentos na vida religiosa: nas liturgias judaicas do ano novo e do dia do perdão. Nesses rituais, a execução do som do chofar é repetida três vezes.

⁷⁶Para pensar sobre isso, Reik indica a importância de se investigar a função da música no judaísmo antigo, ainda que, na feitiçaria como antecedente à religião, “os sinos e os instrumentos musicais foram provavelmente usados para afastar os demônios que ocupavam a casa ou o lugar santo”, conforme indica os estudos de Hugo Gressmann, em *Musik und Musikinstrumente im Alten Testamento* (GRESSMANN, 1903, p.5, citado por REIK, 1962, p. 223).

De acordo com Reik, os sons do chofar se constituem em três grupos, os quais se distinguem por suas configurações rítmicas e nomes correspondentes: 1) o primeiro tempo é o *Teki`ah*, que se caracteriza por uma longa emissão sonora; 2) no segundo tempo, escuta-se o *Shebarim*, que é um som interrompido e dividido em três partes em relação ao primeiro; 3) o terceiro tempo é o *Teru`ah*, em que se escuta um som estridente e trêmulo, no qual cada parte do segundo é dividida em três durações. E o quarto tempo é o *Teki`ah Gedolah*, que é um *Teki`ah* mais longo, distinguindo-se deste por uma quinta aumentada. Vivès (2012, p.51) representará esses sons do seguinte modo:

_____ *Teki`ah*
 _____ *Shebarim*
 - - - - - *Teru`ah*
 _____ *Teki`ah Gedolah*

Reik indica que este instrumento foi primeiramente conhecido e utilizado na revelação dos dez mandamentos no Monte Sinai, em que Moises subiu à montanha de Deus, e Javé o chamou, dizendo:

Diga à casa de Jacó e anuncie aos filhos de Israel o seguinte: Vocês viram o que eu fiz aos egípcios e como carreguei vocês sobre asas de águia e os trouxe para mim. Portanto, se me obedecerem e observarem a minha aliança, vocês serão minha propriedade especial entre todos os povos, porque a terra toda pertence a mim. (...) É o que você deverá dizer aos filhos de Israel (1999, p.90)⁷⁷.

Para a preparação da aliança, Deus disse a Moisés que se aproximaria dele numa nuvem espessa, e que ele deveria traçar um limite ao redor da montanha para que o povo não se aproximasse da encosta, e quem a tocasse seria morto. Apenas quando a trombeta – que por indicação de Reik refere-se ao chofar – soasse é que o povo poderia subir à montanha.

Conforme o professado, três dias depois, pela manhã, houve trovões e relâmpagos numa nuvem espessa e, enquanto isso, o toque do chofar soava intensamente. Era o anúncio da aproximação de Deus.

⁷⁷GÊNESIS, Capítulo 19, versículos 3-7, p.90, 1999.

Enquanto Moisés falava, Deus lhe respondia com o trovão e, nesse tempo, o som do chofar aumentava ainda mais. E para a constituição do povo eleito, Javé pronunciou os dez mandamentos a Moisés que os transmitiu ao povo que, ouvindo os trovões, os relâmpagos e o som do chofar, temeram a aproximação do limite traçado na montanha. Neste momento da aliança, o povo teve uma experiência de Deus; experiência indescritível, que se expressava por sinais, como fumaça, fogo, relâmpago, trovão, tremor de terra.

Lacan indica que o chofar não é uma manifestação direta dos dez mandamentos professados por Javé, mas se põe como função de lembrar a aliança com Deus: “digamos que o chofar (...) é o que existe de lembrança ligada a esse som” (1962-1963/2005,p.274). Assim, o psicanalista sugere que a experiência da escuta desses sons revela-se profundamente “comovente e inquietante” (1962-1963/2005, p.269). E faz a suposição que, independente da particularidade religiosa pela qual o som do chofar está envolvido, esta sonoridade alcançaria o universal de todos aqueles que o ouve, tendo como efeito uma “emoção inusitada (que) surge pelas vias misteriosas do afeto propriamente auditivo” (*Ibid*, p.269). É nesse sentido que Lacan dirá que o que o chamou a atenção nessa sonoridade foi o fato desse objeto se apresentar “potencialmente separado” (*Ibid*, p.274). Ou seja, não se trata da substância sonora em si, mas da experiência com o que se ouve, importando, então, o que está por detrás do som, engendrando-o. Podemos dizer que é o efeito do som do chofar como afeto auditivo que testemunha o objeto voz. Assim, ousamos dizer que o objeto voz é indicativo de um conceito operativo que diz da experiência, como efeito de ser ressoado e afetado pelo que se ouve.

Reik apontará que o som do chofar evoca o sacrifício do pai totêmico descrito por Freud em *Totem e Tabu* (1912-1913). Após o assassinato do pai, “um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. O pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (FREUD, 1912-1913/1996, p.146). Assim, a “ambivalência totêmica não apenas compreendia expressões de remorso e tentativas de expiação, mas também servia como recordação do triunfo sobre o pai” (*Ibid*, p.148). É nesse sentido que o assassinato do pai –o que funda a cultura e o sujeito – é indicativo do sentimento de culpa pelo ato, mas também do gozo almejado pelos filhos, do desejo como

subtração de gozo e da angústia como sinal da memória do que se gozou, de que o pai não está completamente morto, ou seja, do fracasso da castração. Essas experiências são evocadas pelo chofar, por haver uma aproximação entre o timbre⁷⁸ do som emitido por este instrumento e o urro do pai assassinado que se revela no mugido do touro abatido. Para Lacan (1962-1963/2005) esse mugido é o do próprio Deus (*Ibid*, p.274).

A partir das indicações de Reik (1946), Lacan destaca que esse mugido de Deus se encarna na imolação do carneiro nos instantes precedentes do momento do sacrifício de Abraão, no qual Deus intervém e substitui a vítima – Isaac – pelo carneiro (1963/2005b). Assim: Javé, colocando Abraão à prova de sua fé a Deus, lhe disse: “Tome seu filho, o seu único filho Isaac, a quem você ama, vá à terra de Moriá e ofereça-o aí em holocausto, sobre uma montanha que eu vou lhe mostrar”⁷⁹ (p.34). Abraão pegou a lenha para o sacrifício e a colocou nas costas de Isaac, tendo ele próprio pego nas mãos o fogo e a faca. Isaac perguntou a seu pai: “Mas onde está o cordeiro para o holocausto?” (*Ibid*, p.34), o que Abraão responde: “Deus providenciará o cordeiro para o holocausto, meu filho” (*Ibid*, p.34). Quando chegaram à montanha, que Abraão estendeu a mão e pegou a faca para imolar seu filho, os anjos de Javé apareceram e disseram a Abraão: “Não estenda a mão contra o menino! Não lhe faça nenhum mal! Agora sei que você teme a Deus, pois não me recusou seu filho único” (*Ibid*, p.34). Diante disso, Abraão, tomou um cordeiro que estava preso pelos chifres em um arbusto e o ofereceu em holocausto no lugar do filho. Nesse sentido, “(...) é o mugido de touro abatido do pai que ainda se faz ouvir no som do shofar” (LACAN, 1962-1963/2005, p.279).

Vivès (2012) relaciona aqueles três grupos de sons executados no chofar ao que ele indica como os três tempos de instauração da lei, os quais corresponderiam aos três tempos para a constituição do objeto voz: o primeiro – *Tekiá*–, como continuidade sonora, aludiria ao contínuo do gozo do Outro pelo qual o *Infans* deixaria se envolver antes de se adentrar na lei; o segundo –

⁷⁸O timbre faz referência ao modo das ondas sonoras do objeto gerador do som ressoar no próprio corpo do objeto, que pode ser do instrumento ou da pessoa. É o efeito dessa ressonância que dá a “singularidade colorística” do som, tornando possível a diferenciação entre um som e outro, entre uma voz e outra (WISNIK, 1989, p.23-24).

⁷⁹ GÊNESIS, capítulo 22, versículos 2-14, p. 34, 1999.

Shevarim–, que se expressa em uma descontinuidade sonora, faria memória à renúncia ao gozo decorrente do assassinato do pai, como instauração da lei que resultará na queda do objeto voz pela qual emergirá o sujeito; e o terceiro – *Teruá*–, como descontinuidade da descontinuidade, faria menção à “dispersão, à exogamia” (*Ibid*, p.55); e o quarto grupo – *Tekiá Gedolá* –, representado pelo retorno da continuidade sonora do *Tekiá* inicial, “corresponderia à lembrança do por que a lei foi instaurada” (*Ibidem*).

Lacan, seguindo a postulação de Reik em que o som do chofar, na medida em que reafirma a aliança com Deus, conduziria ao sentimento de culpa, sugere que a experiência litúrgica com esse instrumento teria a possibilidade de dar resolução para a angústia – que comparece como sinal da lembrança do gozo do assassinato do pai, o que equivale a gozar como ele – através do “perdão ou culpa” (1962-1963/2005, p.301). E Vivès (2012), sensivelmente, indicará que ao contrário dessa conjectura de Reik, “é a culpa que faz o chofar ser tocado” (*Ibid*, p.54), e que a sonoridade emitida por esse instrumento – como uma consistência imaginária que alcança os ouvidos e uma linguagem que contorna simbolicamente o seu uso na liturgia judaica – se colocaria como um modo de velar, de “resolver” o real da angústia anunciada pela vociferação do supereu, “mediante a introdução de uma outra ordem” (LACAN, 1962-1963/2005, p.301), que é a ordem da Lei simbólica atualizada pelo som do chofar, o qual lembra que Deus, o pai gozador, está morto” (VIVÈS, 2012, p.54).

Ainda assim, o som do chofar, mesmo aludindo para a renúncia ao gozo absoluto, se mantém como “rastros do assassinato” (VIVÈS, 2012, p.55). O assassinato do pai terrível nunca é completamente transformado em organização social, ficando um resto referido ao objeto voz, indicativo do imperativo de gozo do supereu, que está sempre à espreita frente às defesas do eu e da legiferação social.

O supereu brada o neurótico, reafirmando a este que, mesmo que ele tenha se constituído com a inscrição do significante do Nome-do-Pai, a fantasia – decorrente dessa inscrição – como um dos modos que delimitaria o gozo supereuóico, em uma “crise estocástica”, pode fracassar (AMIGO, 2007, p.27); e vocifera o psicótico, determinando o seu eterno fracasso da fantasia.

Assim, o supereu faz escorrer o gozo no corpo do sujeito. Sendo a pulsão de morte a “pulsão do supereu” (MILLER, 2002, p.31), esta é uma produção ilimitável desse gozo singular, da “seiva” do corpo do sujeito. Como Quignard (2012) poeticamente escreve:

Acontece que uma mesma seiva libera cada primavera. São as árvores e as flores. Acontece que ninguém que goza é velho. São os fantasmas e os abraços. Acontece, às vezes, que um sulco que nunca secou fluidifica sem cessar o tom de uma frase, como a mácula de sangue persiste como poeira na chave do Barba-Azul. O gozo deixa traços. Deixa sapatos de cristal, anéis muito apertados que não servem para ninguém desse mundo (QUIGNARD, 2012, p.18).

O real do objeto voz, experimentado no imperativo do gozo do supereu, rememora ao sujeito o quão inesquecível foi gozar na continuidade da voz do Outro arcaico, mas o rememora, também, que foi preciso que ele se esquecesse dessa voz, que se constituísse na subjetividade um ponto surdo (VIVÈS, 2012a) pelo qual ele se protegeria da vociferação do Outro. Tanto o “esquecimento”, como possibilidade de Lei da qual emerge o desejo, quanto o “inesquecível”, como gozo necessário ao adentramento do sujeito na linguagem, são operações do “recalque originário” (DIDIER-WEILL, 1997, p.322) que é constitutivo para a estruturação psíquica do sujeito.

Lacan nos ensina que a sonoridade do chofar pode barrar a presença onipotente de Deus, referido ao pai da horda, indicativo do real do objeto voz que se revelará na vociferação do supereu, o qual no sujeito psicótico comparece como alucinação e no sujeito neurótico pode se revelar como excesso de vozes. Seguindo esse ensinamento, sugerimos que a música teria a possibilidade de barrar esta vociferação em ambas estruturas, operando como um esquecimento da voz do Outro arcaico.

3.3

E quando o ponto surdo deixa de ensurdecer? Objeto voz, supereu e música

Ainda que a realização do recalque originário⁸⁰ seja o ato “mais enigmático que a psicanálise encontra no seu caminho” (DIDIER-WEILL, 1997, p.295), suscitando questões e diferentes apreensões, essa formulação se coloca como um importante construto teórico e lógico para a investigação da fundação da estrutura psíquica do sujeito, através da experiência primordial entre o *Infans* e o Outro. Partindo do pressuposto lógico que nesse primórdio há uma continuidade entre o *Infans* e o Outro, entre o dentro e o fora, que precede a descontinuidade na qual se funda a Lei constitutiva do sujeito, conjecturamos que a experiência com o objeto voz na sua expressão real, como efeito do supereu – no qual o sujeito é invadido, inelutavelmente, pelas vozes do Outro – seja o objeto que mais testemunha aquela continuidade, portanto, o gozo.

Assim, seguindo os horizontes indicado por Didier-Weill (1997) sobre o recalque originário, em termos de “esquecimento inesquecível”, seguiremos fazendo algumas considerações sobre tal processo relacionando-o à voz do Outro; o que nos conduzirá à constituição do “ponto surdo” (VIVÈS, 2012a) – o qual se assenta no recalque originário – onde o sujeito, após gozar na continuidade da voz do Outro primordial, precisou se tornar surdo a esta voz, para assim, se tornar sujeito do inconsciente. Contudo, frente ao real da voz do supereu, que comparece sempre de modo inopinado e tem como efeito o despedaçamento subjetivo, o ponto surdo, que teria a função de ensurdecer o Outro, não se colocaria, nunca, como uma garantia. Essa não garantia é reafirmada pela psicose, a qual não constitui um ponto surdo. E como um modo de lidar com esta invasão do Outro, a

⁸⁰A elaboração do conceito de recalque tem suas raízes no *Projeto para uma psicologia científica* (1950 [1895]) e na carta 52, de 6 de Dezembro de 1896. Em seguida passou a ter uma formulação mais elaborada nos textos metapsicológicos: *O recalque* (1915) e *O inconsciente* (1915), para obter uma maior precisão no texto *A negativa* (1925) (VIVÈS, 2015).

música pode se colocar como um dispositivo para distanciar a vociferação do Outro, para o sujeito reencontrar um lugar, mesmo fora de si e assim, recolher os seus pedaços para continuar a sua caminhada desejanste.

Freud apresentará a formulação da teoria do recalçamento em *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia* (1911a/1996, p.74) fazendo menção a três fases para o processo de recalçamento: 1) “fixação”; 2) “recalque propriamente dito”; e 3) “retorno do recalçado”. E retomará esta construção no texto metapsicológico *O Recalque* (1915d/2004), nomeando a primeira fase desse processo de “recalque originário”, o qual se põe como uma suposição teórica que precede e é condição para todo o processo de recalque. Esta primeira fase consiste em “interditar ao representante psíquico da pulsão a entrada e admissão no consciente” (*Ibid*, p.178-173), estabelecendo uma “fixação” que manterá o representante psíquico inalterado e a pulsão a ele enlaçada. A segunda fase é o “recalque propriamente dito”, a qual se refere “às representações derivadas do representante recalçado” (*Ibid*, p.179), ou seja, como um “pós-calar”; aqui há um movimento de repulsão feito pelo consciente daquilo que deve ser recalçado e um de atração exercido pelo o que foi recalçado originalmente, o qual atrai tudo que consegue fazer conexão. E a terceira fase é o “retorno do recalçado”, na qual uma moção pulsional irrompe no consciente, revelando o fracasso do recalque, afinal, este nunca impede completamente o comparecimento do que foi recalçado; o que é testemunhado pelos sintomas, como formações substitutivas do retorno do recalçado.

Em *A negativa* (1925/2007), Freud vai apresentar a investigação de que a negação repõe o recalque, o qual, no seu efeito imediato em afastar o conteúdo insuportável da consciência, antecede qualquer juízo de negação do sujeito; o que é constatado por Freud com um dito de um analisando: “O senhor me pergunta quem poderia ser essa pessoa no meu sonho. Não é minha mãe” (*Ibid*, p.147). Ou seja, é como se o analisando tivesse dito: “Com relação a essa pessoa, de fato pensei na mãe, mas não tenho a menor vontade de deixar esta ideia valer” (*Ibid*, p.147). Desse modo, o inconsciente comparece na consciência, mas é negado – *Verneinung* – em uma dimensão intelectual. Há aqui uma suspensão do recalque, embora ele não seja, prontamente, aceito, isto é, ao mesmo tempo em que o sujeito diz “sim” ao retorno do recalçado, ele diz “não”.

Nesse entendimento, Freud (1925/2007), no final desse texto, vai aproximar a polaridade presente no recalque originário às pulsões de vida e de morte: a afirmação – *Bejahung* –, onde o que é bom é incluído, seria um substituto da unificação e está referida à pulsão de vida; enquanto a expulsão – *Ausstossung* – do que é mau, que precede a negativa – *Verneinung* –, pertence à pulsão de destruição.

Seguindo as indicações de Hyppolite (1998), podemos relacionar os movimentos de alienação e separação estabelecidos por Lacan (1964) ao recalque originário. Em que na *Bejahung* o *Infans* confirma a sua alienação na dimensão do Outro, como condição primordial e necessária para que ele se constitua como sujeito na *Ausstossung*, que estaria referido ao segundo movimento, que é o de separação do Outro, no qual ele deixa de ser apenas falado na alienação passando a ser, também, falante, como efeito da queda do objeto *a*.

Como Freud estabelece, o recalque originário consiste em recalcar “o representante psíquico da pulsão” (1915d/2004, p.178), mas como isso poderia acontecer, sendo que nesse tempo tão remoto da primeira fase do processo de recalque não haveria substrato psíquico para uma representação? Como Jorge (2008) indica, o que se recalca aí é a falta radical do objeto, é o real.

No Seminário *R.S.I*, na Aula de 8 de Abril de 1975, Lacan constata o radical não saber sobre o buraco que enoda o nó borromeano, no qual se encontra o objeto *a* e, a partir do que se apresenta na clínica psicanalítica, ele irá postular: “Deve haver um recalçamento não só primeiro mas irreduzível” (LACAN, 1975, p.57), admitindo nesse buraco o “*Urverdrängt*” (*Ibid*, p.57), o recalque originário. Isso se apresenta com mais clareza ainda na aula do dia 14 de Janeiro de 1975 desse mesmo seminário, onde Lacan indica: “(...) a natureza tem horror do vazio, a natureza tem horror do nó. E sobretudo do nó borromeano (...) que não é nada menos que a “*Urverdrängt*”, o recalcado originário, o recalcado primordial (...) já que esse recalcado é o buraco (LACAN, 1975, p.17).

Se o recalcado referido ao tempo primordial do recalque originário é o buraco que enoda o nó borromeano, será que este recalcado seria o objeto *a*? É o que Jorge (2008) questiona juntamente com Melman (1991), o qual indica: o objeto *a* “constitui um *urverdrängt*, um recalcado originário” (*Ibid*, p.48). É fato

que essa questão não está resolvida, e ainda nos leva conjecturar: será que o objeto *a*, impossível de ser simbolizado, poderia ser aproximado ao que foi expulso na *Ausstossung*, que aludiria ao objeto hostil (FREUD, 1950 [1895]/1996, p.372) experimentado na dor?

Para dar prosseguimento à investigação sobre o “esquecimento inesquecível” da voz do Outro, operação que remonta à operação do recalque originário (DIDIER-WEILL, 1995), continuaremos partindo do pressuposto de que esta operação está articulada ao gozo do real da falta de objeto, ao real da voz do Outro primordial, que será testemunhado na experiência com o objeto voz.

Para Didier-Weill (1995) o “esquecimento inesquecível” tem as propriedades do significante no real, o qual é indicativo das alucinações que acometem o sujeito psicótico, e, por conseguinte, é efeito do “significante supererogóico” (*Ibid*, p.322). Assim, é o supereu como imperativo de gozo que comparece na alucinação, como já indicado por Lacan (1955-1956a/1998). E é esta vociferação do supereu que se apresenta na fundação do sujeito, convocando-o ao gozo, no tempo em que este era somente objeto do capricho do Outro primordial, apenas falado pelo supereu materno (LACAN, 1957-1958; KLEIN, 1974; DIDIER-WEILL, 1997); o que alude para uma fraternidade entre neurose e psicose, como veremos posteriormente.

Esse processo fundante do sujeito nos conduz ao entendimento da sua constituição no circuito da pulsão invocante, a qual tem o objeto voz como a sua correspondente; o que é feito a partir do circuito da pulsão escópica indicada por Freud em *As pulsões e seus destinos* (1915) e retomada por Lacan em *A pulsão parcial e seu circuito* (1964). Mas antes de prosseguirmos, é preciso pontuar o modo como Freud e Lacan conceberam a pulsão.

O termo pulsão – *trieb* – se apresentará em 1905 no texto *Três ensaios sobre a sexualidade*. Contudo, ousamos dizer que a sua emergência já se encontrava iminente e se fez necessária, pelo fato da insuficiência de uma construção teórica que alcançasse a singularidade da sexualidade humana, na sua vastidão de possibilidades, diferenciando-a da dimensão linear da necessidade. Nesse texto, a pulsão é conceituada e situada na “delimitação entre o anímico e o físico” e comparece sem qualidade alguma, apenas como “uma medida da

exigência de trabalho feita à vida anímica” (*Ibid*, p.159). Esse mesmo sentido vai reaparecer em outros momentos, como em *Pulsão e destinos da pulsão* (1915), em que a pulsão é designada como um “conceito-limite entre o psíquico e o somático”, um “representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcança a psique, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo” (*Ibid*, p.148)⁸¹.

Já Lacan (1964), conceberá a pulsão não como uma fronteira entre o somático e o psíquico, mas como um efeito do acontecimento entre organismo e linguagem, real do corpo e do simbólico, nos seus dizeres: “A pulsão é precisamente essa montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica, de uma maneira que se deve conformar com a estrutura de hiância que é a do inconsciente” (1964/2008, p.173). Em uma de suas últimas transmissões, Lacan irá proferir que: “as pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer” (1975-1976/1997 p. 18); o que pode ser pensado assim: as pulsões são efeitos no corpo do eco – que é repetição do que foi “emitido”, mas que já não é a mesma coisa – de um dizer, como real, que faz referência àquilo que se tenta designar, mas que escapa sob o que não pode ser dito e, contudo, impele para que haja um trabalho com o intento de dizer.

Resguardando as concepções particulares de Freud e de Lacan sobre a pulsão, podemos dizer que o que se mantém em ambos é a experiência com o indeterminado, inapreensível pelo simbólico. Desse modo, é o real que comparece como indeterminado que faz a pulsão se movimentar em torno do objeto *a*.

Assim, podemos conceber a constituição do sujeito no circuito da pulsão invocante do seguinte modo:

No primeiro tempo, que é o de ouvir, o *Infans* é falado pelo Outro primordial, que opera como supereu materno que é encarnado por aquele que ocupa a função de cuidador, o qual faz um mandato de gozo ao filhote que, por

⁸¹Tavares (2014) indica que Freud, ao pensar a pulsão como um “conceito-limite”, longe de pretender detê-la em um território definido, manteve a sua característica fronteira, portanto, “apátrida” (*Ibid*, p.77). Além disso, este tradutor, a partir de uma investigação etimológica do termo *trieb*, sugere que este remonta ao verbo derivar e ao substantivo deriva, em que a pulsão “deriva” do interior da fronteira e também à deriva, como desvio de qualquer linearidade biológica ou cultural.

sua vez, pode aceitar ou não se colocar neste lugar de objeto do gozo do Outro, se alienar ao Outro (LASNIK, 2004)⁸². O sujeito no movimento de constituir-se, como “sujeito do gozo” (LACAN, 1962-1963/2005, p.192) responde “sim” – *Bejahung* – ao mandado do gozo supereuóico veiculado pela voz da mãe. É como se essa experiência tivesse o seguinte efeito no *Infans*: “Você é apenas isso” (DIDIER-WEILL, 1997, p.225), o que designa um lugar à criança.

Em um segundo tempo, o *Infans*, depois de ter se envolvido no gozo da voz materna e depois de ter dado um grito, sem significação, frente à experiência de uma dor endógena, depara-se com um Outro que responde àquele grito, fazendo com que este, a partir de então, torne-se demanda ao Outro. Aqui, o filhote além de ouvir, passará a ser ouvido.

Para acontecer o terceiro tempo, é preciso que a mãe traga na sua voz a voz do Pai, como Lei paterna, transmitindo ao *Infans* a falta que há nela; o que acontece através de um processo metafórico, em que o significante do desejo da mãe é barrado e substituído pelo significante do Nome-do-Pai, pela metáfora paterna. Aqui acontece o processo de separação do Outro – sucessor lógico da alienação – operação pela qual cai o objeto *a*, o objeto voz, como subtração de gozo experimentado no primeiro tempo. Esse processo instala a falta na circularidade da vociferação do Outro na qual o filhote estava submetido.

Conforme algumas pesquisas linguísticas em torno do modo particular da mãe, dos cuidadores falarem com o bebê, denominado de *manhês*⁸³ – *motherese* (FERNALD & SIMON, 1982) – verificou-se a incidência do cuidador se dirigir vocalmente ao bebê em entonação de pergunta, via pela qual a mãe faz a hipótese de um saber na criança (CRESPIN, 2004), supondo que nesta há um sujeito em

⁸²Enquanto o sujeito psicótico se mantém na alienação ao Outro, o autista parece não se alienar ao Outro: “no autismo o que fracassa é a alienação” (COLETTE SOLLER citada por LASNIK, 2004, p.179). Vivès (2016b) criará uma anedota para dizer da relação do sujeito autista com a voz: o autista seria aquele que, assim como o peixe, lambe a isca – referida à linguagem veiculada pela sonoridade da voz materna – mas não morde o anzol, não se separando da voz como objeto, e, por conseguinte, não se aliena à linguagem, contudo, continua a gozar com essa voz.

⁸³ Catão (2009), a partir dos trabalhos de Mehler e Dupoux (1999), vai indicar as seguintes características para o *manhês*: a) características sintáticas: frases curtas e independentes, paradas durante o enunciado, repetição; b) características lexicais: simplificação morfológica, reduplicação, multifuncionalidade das palavras; c) características prosódicas: tom de voz alto e bastante agudo, entonação exagerada, velocidade de emissão mais lenta, silabação, alongamento de vogais (*Ibid*, p.163)

potencial. Nesse sentido, o lugar “sujeito suposto saber” (LACAN, 1960-1961/1992) que é conferido pelo analisando ao analista, é repensado e deslocado por Didier-Weill (1997) para o analista como “sujeito suposto saber que haverá um sujeito”, o qual pode ser reconhecido no movimento da mãe para o bebê (VIVÈS, 2016b). Assim, o sujeito mãe, ao supor e apostar que há no bebê um sujeito – o que pode ser reconhecido no silêncio que sucede a pergunta – produz uma falta que se põe como mola propulsora para a emergência desse sujeito.

E subjacente a essa falta, precisou haver o “não” primordial – *Ausstossung* – ao gozo do Outro. É nesse terceiro tempo que surge “um novo sujeito” (LACAN, 1964/2008), onde ele, depois de ouvir e de ser ouvido – conhecendo a abertura da pulsação pela alternância: ouvir-ser ouvido – passará a se fazer ouvir pelo Outro através dos seus endereçamentos ao Outro. Desse modo, o sujeito, esquecendo-se da vociferação do supereu materno do primeiro tempo – “Você é apenas isso” – poderá posicionar-se a este com um: “Eu não sou apenas isso” (DIDIER-WEILL, 1997, p.225).

Nesse tempo, o sujeito pôde se esquecer da voz do Outro primordial. Todavia, esse ato de esquecer só foi possível porque ele previamente foi receptor do real da voz do Outro (DIDIER-WEILL, 1997): “da mesma forma que, para escrever, é preciso uma página branca, para falar é necessário um esquecimento, um branco, um silêncio absoluto do Outro, sem o qual a fala não pode ressoar” (*Ibid*, p.137). Ainda assim, reafirmamos que o fato do sujeito ter sido receptor da voz do Outro primordial, como condição para ele advir, revela o quão inesquecível foi gozar com essa voz. Destarte, a experiência com o inesquecível da voz do Outro primordial é uma questão de estrutura.

Se Lacan em *Televisão* (1974/1993) nos indica que “o mito é a tentativa de dar forma épica ao que se opera da estrutura” (*Ibid*, p.55), o que o mito da Odisséia de Homero, especialmente a experiência de Ulisses com as vozes das sereias, pode nos ensinar sobre a relação primordial do sujeito com a voz do Outro?

O mito da Odisseia narrado por Homero refere-se ao regresso de Odisseu – ou Ulisses, como era chamado no mito romano –, herói da Guerra de Tróia, à sua terra natal, Ítaca. Nesse retorno à pátria, dos muitos tormentos enfrentados por

Ulisses, o irresistível canto das sereias foi o mais temido (HOMERO, 2014, canto XII). Circe, a feiticeira, avisou a Ulisses que, caso ele ouvisse o som das sereias, ele não chegaria à sua casa, pois elas, “sentadas no prado, tendo ao redor monte de putrefatos ossos de varões e suas peles ressequidas”, o enfeitiçaria com o seu canto agudo (HOMERO, 2014, p.350-351). Assim, Circe avisa a Ulisses:

Passa ao largo e tampa os ouvidos dos companheiros com amolecida cera melosa, para que nenhum outro as ouça; mas tu mesmo, se quiseres, ouve após te prenderem as mãos e os pés na nau veloz, reto no mastro, e nele se amarrarem os cabos, para que te deleites com a voz das duas Sirenas. Se suplicares aos companheiros que te soltem, que eles com ainda mais laços te prendam (*Ibid*, p.350-351).

Seguindo os conselhos da feiticeira, Ulisses fala aos seus companheiros: “Se eu vos suplicar e solicitar que me soltem, que então vós com mais laços me amarreis” (HOMERO, 2014, p.354). Na aurora do dia, as sereias se aproximam da nau e começam a emitir os seus agudos cantos e proferem: “Vem cá, Odisseu muita-história, grande glória dos Aqueus, ancora tua nau para ouvires nossa voz. Nunca ninguém passou por aqui, em negra nau, sem antes ouvir a melíflua voz que vem de nossa boca; mas ele se deleita e parte com mais saber” (HOMERO, 2014, p.355). E Ulisses, enfeitiçado pelo canto e ouvindo a promessa de gozo das sereias, solicitou que os seus companheiros o soltassem do mastro para ele se entregar àquele gozo. E os navegantes, com ceras nos ouvidos e advertidos, continuaram a remar rumo à Ilíada.

Muito antes desse acontecimento de Ulisses, as sereias conheceram uma outra nau, a dos Argonautas narrada por Apolônio de Rodes (1991). A saga dos argonautas foi uma expedição rumo a Cólquida em busca do Tosão de ouro. Narra a mitologia grega que Éson havia sido destronado por Pélias, que era o seu meio irmão. Jasão, filho de Éson, ao atingir a maioridade, decidiu ir à busca do trono que por direito lhe pertencia. Diante disso, Pélias, que desejava se livrar de Jasão, o enviou em busca do Tosão de ouro, uma arriscada empreitada. E um arauto foi enviado à Grécia com o objetivo de convocar heróis para embarcarem no navio Argo e participarem dessa tão difícil e perigosa expedição. Foram convocados aproximadamente cinquenta heróis, sendo que um desses foi Orfeu, o qual tinha o dom da música. Jasão deu a Orfeu o trabalho de dar um movimento compassado às remadas e de, especialmente, com o seu canto, sobrepujar as sedutoras e

mortíferas vozes das sereias. No entanto, conforme Apolônio (1991), a música de Orfeu não foi o suficiente para ensurdecer o herói Butes, o qual se lançou no mar, abandonando-se totalmente ao gozo do canto das sereias.

Kafka (1917/2014), no seu conto “O silêncio das sereias”, interpretando a experiência dos navegantes com o canto das sereias da Odisséia, que alcança também os Argonautas, dirá que: “As sereias, contudo, possuem uma arma ainda mais terrível que seu canto: seu silêncio. É certo que nunca aconteceu, mas seria talvez concebível que alguém tivesse se salvado de seu canto; de sua mudez, jamais” (*Ibid*, p.615). Assim, as sereias, para encantar os marinheiros e os conduzirem para a morte, elas não cantam, mas fazem um silêncio abissal.

É esse silêncio – que não é esperança de uma fala, que diz do modo que a pulsão de morte trabalha destrutivamente na intimidade do sujeito, é indicativo da experiência de angústia, revela o uivo do pai totêmico que não para de morrer aludido pelo chofar e o imperativo do supereu nas alucinações e no fracasso da fantasia – que é índice do real, e que, portanto, testemunha o objeto voz. Se for verdade que o artista precede o analista (FREUD, 1908 [1907]/1996), Kafka ensina à psicanálise e revela poeticamente sobre o objeto voz (VIVÈS, 2012b). As vozes das sereias é o silêncio vociferante que, através do real do supereu, dissolve o sujeito e o Outro no mar do gozo mortífero.

Assim, a música de Orfeu, com as suas poéticas propriedades imaginárias do sonoro e simbólicas da linguagem musical, teria a função de manter à distância o silêncio das sereias, o real do objeto voz (VIVÈS, 2012), pondo-se, desse modo, como um “doma-voz” (*Ibid*, p.83)⁸⁴. Poderíamos dizer que o mastro no qual Ulisses manteve-se preso teve a finalidade semelhante ao da música de Orfeu para o Argonautas. Sem esses dispositivos – o mastro e a música – que atualizariam o recalque originário, a extração de gozo do objeto voz, os navegantes teriam se deixado naufragar no gozo do objeto voz. E mesmo com a música, Butes, um dos navegantes, deixou-se abandonar ao gozo do silêncio das sereias. Seria esse herói um sujeito psicótico? Seria ele um neurótico com as suas fantasias inoperantes? De um modo ou de outro, reconhecemos nas narrativas mitológicas de Ulisses e

⁸⁴ A expressão “doma-voz” proposta por Vivès (2012) está referida à função do quadro indicada por Lacan (1964/2008) que seria o de “doma-olhar” (*Ibid*, p.110).

dos Argonautas o movimento pulsional invocante do sujeito ao gozo do objeto voz. Há aí algo da ordem de estrutura, o que ratifica a indicação de Lacan (1974) que o mito é um contorno épico à estrutura psíquica.

E sendo a operação do supereu arcaico estrutural ao sujeito, como esta instância comparece na psicose e na neurose? Didier-Weill (1997) indica uma diferença:

o supereu psicótico nos parece ser o efeito de uma forclusão patogênica ligada à história própria de um sujeito ao qual não foi transmitido, por conta de uma certa perversão da função de transmissibilidade que cabe aos ascendentes, o significante do Nome-do-Pai, enquanto que o supereu arcaico do neurótico (...) nos aparece como sendo o efeito de uma forclusão não patogênica mas estrutural, que introduz no dizer a dimensão do amaldiçoar” (*Ibid*, p.63)

Este psicanalista aponta que na psicose e na neurose há uma fraternidade, e que o elo que a sustenta é o efeito do supereu. Na psicose o supereu comparece através das alucinações, e tal fenômeno encontraria afinidade na neurose através do excesso do supereu no sujeito (DIDIER-WEILL, 1997, p.85).

Esse elo entre psicose e neurose pode ser tenuemente reconhecida em *Totem e Tabu* (1913[1912-1913]/1996), quando Freud indica que a consciência – que posteriormente será apreendida como supereu – “é a percepção interna da rejeição (*Verwerfung*) de um determinado desejo a influir dentro de nós” (*Ibid*, p.80)⁸⁵. Freud utiliza o termo *Verwerfung* – traduzido por Lacan por forclusão⁸⁶ –, que designa a operação da psicose; o que conduz ao entendimento de que o supereu seria experimentado como uma “consciência angustiante” de uma primordial forclusão do pai” (DIDIER-WEILL, 1997, p.86) que na psicose

⁸⁵Pesquisando o texto em alemão, verificamos que Freud, de fato, utiliza o termo *Verwerfung*: “*Gewissen ist die innere Wahrnehmung von der Verwerfung bestimmter in uns bestehender Wunschregungen; der Ton liegt aber darauf, daß diese Verwerfung sich auf nichts anderes zu berufen braucht, daß sie ihrer selbst gewiß ist*”. (FREUD, 1913[1912-1913]/1922, p.92. Grifos nossos)

⁸⁶ Forclusão é a tradução que Lacan (1955-1956/1988, p.369-370) estabeleceu para *Verwerfung* indicada por Freud. Para este, a *Verwerfung* faz referência à rejeição de uma realidade que é apreendida como inexistente, como acontece na psicose, na qual o conflito se dá entre o eu e o mundo externo (FREUD, 1924[1923]); o que é distinto do que acontece na neurose, em que o conflito, através do recalque, se dá entre o eu e o id (*Ibid*).Lacan, por sua vez, indicará que: enquanto na neurose o significante recalcado fará parte do inconsciente, processo este que acontece no simbólico, na psicose a forclusão do significante não acontece no simbólico e por isso retorna no real, através das alucinações, presença do real do objeto voz.

retorna através das alucinações e que na neurose comparece no excesso do supereu.

Lacan, por sua vez, no texto *Variantes do tratamento-padrão* (1955a/1998, p.362), indicará que a “figura obscena e feroz” do supereu comparecerá como hiância aberta no imaginário, o que acontece em decorrência da rejeição da palavra. Assim como Freud, Lacan designa essa rejeição de *Verwerfung*, de forclusão. Pensamos que nessa passagem, Lacan esteja apontando para o fato de que a devastação do supereu comparece quando o efeito simbólico da palavra encontra-se minorado – a isso, acrescentamos também o fracasso da fantasia de velar o real –; o que esgarça o imaginário e o simbólico, fazendo com que o supereu revele-se como imperativo do gozo.

Uma outra indicação de Freud em que podemos reconhecer a afinidade entre psicose e neurose, através do supereu, se encontra em *À guisa de introdução ao narcisismo* (1914/2004), onde ele aponta que a “autocrítica da consciência moral” (*Ibid*, p.114) que opera como vozes internas, “de fato existe” e que está “presente na vida normal de todos nós” (*Ibid*, p.114).

Contudo, se o sujeito neurótico reconhece que estas vozes operam internamente nele e à sua revelia, o psicótico as escuta como provenientes do lado de fora. A experiência de gozo do neurótico com as vozes do supereu primordial revela o quão inesquecível foi o seu ato de esquecer, enquanto o psicótico, na medida em que ele não pode se arrancar de sua posição de receptor da voz que alucina, ele não consegue esquecer-se do supereu primordial, este Outro se mantém como inesquecível. É nesse sentido que Didier-Weill (1997) estabelece que, enquanto o “não” da psicose na forclusão não é associado a nenhum “sim”, na neurose o “não”, que é a *Ausstossung*, é inseparável à afirmação de um “sim”, *Bejahung* (*Ibid*, p.295).

Segundo Didier-Weill (1997), para o sujeito se tornar do inconsciente, isto é, para se esquecer e se produzir como falante é preciso que ele cometa o “ato de infidelidade originária” (*Ibid*, p.320) de esquecer o Outro arcaico, de se ensurdecer para o gozo da sua vociferação, posição esta que “não é outra senão a da posição do recalamento originário” (*Ibid*, p.320). Nesse sentido, para o sujeito constituir-se como tal, após ter experimentado o gozo da continuidade da voz do supereu

arcaico, é preciso que ele cometa o “ato de infidelidade” e se ensurdeça a esta voz, produzindo aí um “ponto surdo” (VIVÈS, 2012a).

O ponto surdo é uma hipótese, assim como o recalque originário, que se faz necessária para compreender a subjetivação do sujeito no circuito da pulsão invocante. É um ponto inapreensível da percepção – que alude à inapreensibilidade da Coisa na experiência de satisfação – que, no entanto, é a condição para a constituição do campo perceptivo.

Em *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) Freud indicará que a civilização exige a exclusão de um ponto do campo visual como condição para o sujeito ver, o que aponta para a produção de um “ponto cego”. A partir disso, Vivès (2015) postula que, se o campo visual se estrutura a partir de um ponto de ausência, então é sustentável que no campo sonoro se organiza a partir de um ponto surdo.

Os objetos seio, excremento, olhar e voz dizem da relação do sujeito com o Outro. Os objetos *a* vêm do Outro. Enquanto no nível do seio pode-se engolir ou cuspir, no nível do excremento pode-se regular, soltar ou reter as fezes, para o olhar pode-se desviar ou movimentar as pálpebras, no nível do objeto voz não há escapamento para o que vem do Outro: “na audição, os homens são detidos” (QUINARD, 1999, p.131). Talvez seja por conta dessa particularidade do sujeito em relação à voz do Outro que se ouve vozes no fenômeno da alucinação. Contudo, para além da função corporal, mas ainda em relação a ela, “o ponto surdo está referido a uma operação de linguagem: a metáfora” (VIVÈS, 2015, p.97). Para este psicanalista, a metáfora é uma operação de substituição de significante na origem mesma do sujeito.

Retomando o recalque originário, podemos dizer que este é um processo metafórico, no qual o significante materno é substituído pelo significante do Nome-do-Pai; ou que ainda tal processo se dá no par: *Bejahung* – em que o *Infans* disse “sim” para entrar na continuidade do gozo do supereu arcaico – e *Ausstossung* – como um “não” a este mesmo gozo. É através desse processo de metáfora que o sujeito emergirá com uma voz, que não lhe é tão somente própria – o que o remeteria a uma identidade a si mesmo que exclui a alteridade e o distancia do lugar de sujeito dividido –, mas com uma voz que brota da hiância da

alteridade como um conjunto de vozes. Podemos dizer que o sujeito que emerge do processo de metáfora seria um arranjador de vozes.

Destarte, o sujeito, depois de ouvir – primeiro nível da pulsão invocante –, de ser ouvido – segundo nível da pulsão invocante – por ocasião do Outro arcaico ouvir e responder ao grito primordial do sujeito; ele deve se fazer ouvir – terceiro tempo da pulsão invocante –, tendo por “hipótese que há um Outro não surdo para ouvi-lo” (VIVÈS, 2016a, p.2). Processo que só foi possível com o ensurdecimento do sujeito à voz do Outro, através do ponto surdo; o que o sujeito psicótico não consegue realizar, justamente por não ter constituído um ponto surdo, mantendo-se como receptáculo dos desvarios da vociferação do supereu materno.

E quando o objeto voz comparece ao sujeito neurótico através do excesso das vozes do supereu, irrompendo a fantasia que este sujeito – constituído pelo significante do Nome-do-Pai – presumiu que velaria o real do objeto voz, despedaçando o ponto surdo e fazendo com que aquele experimentasse a continuidade com o Outro arcaico? Esta é uma experiência que rememora o quão inesquecível foi a voz do Outro – “comparável (...) mas não idêntico à uma alucinação” (DIDIER-WEILL, 1997, p.137) –, que pode ser traduzida assim: “Onde está você, que não cessa de me esquecer?” (*Ibid*, p.137), o que é “traumatizante, na medida em que questiona o esquecimento fundador da existência” (*Ibid*, p.137), que põe o acabamento do Édipo, o Nome-do-Pai em questão e à prova. A psicose não nos deixa esquecer dessa não garantia subjacente a qualquer processo simbólico.

Reconhecemos nessa experiência de excesso das vozes do supereu uma fraternidade entre a neurose e a psicose, em que os limites entre o sujeito e o Outro se encontram diminuídos. Nesse sentido, o recalque originário, a subtração de gozo, não é uma operação que se faz de uma vez por todas, tendo que ser atualizada em um movimento espiral⁸⁷, a cada vez que o sujeito é nadificado e tornado objeto pela vociferação do Outro. A música pode se colocar como um dos dispositivos para a atualização desse processo simbólico que permitiria o ensurdecimento do sujeito diante da voz, sem escapatória, do supereu arcaico, que

⁸⁷ Essa indicação foi sugerida por Inês Catão na ocasião de sua participação na banca de defesa desta dissertação.

se apresenta através do Outro absoluto. Não se trata da indicação de uma “musicoterapia generalizável” (BASSOLS, 2009) ao excesso das vozes do supereu ou da alucinação, mas da possibilidade de localização do objeto voz, incitando a invenção singular de cada sujeito para produzir formas de extrair gozo e fazer modulações do objeto voz⁸⁸. Schreber assim o fez e, no seu escrito autobiográfico, nos transmitiu que a música pode ser uma dessas formas. Ele tocava piano (SCHREBER, 1995, p.242)⁸⁹.

Freud e Lacan não investigaram a música, diferente do que fizeram com a literatura e outras artes escópicas. Freud, em *O Moisés de Michelangelo* (1914), profere: “Uma inclinação mental em mim, racionalista ou talvez analítica, revoltase contra o fato de comover-me com uma coisa sem saber por que sou assim afetado e o que é que me afeta” (*Ibid*, p. 217); o que alude para a possibilidade da música “dá a ouvir aos sujeitos vestígios do impossível” (AZEVEDO, 2007, p.157) que incide no corpo e aponta para o limite da linguagem, mesmo que tal experiência estética só possa acontecer dentro da linguagem, que é a musical. Já Lacan, diferente de Freud, pôde reconhecer a importância da investigação sobre a

⁸⁸De acordo com Vivès (2012c), o potencial terapêutico da música é uma questão antiga que se coloca desde o tempo de Hipócrates, considerado o pai da medicina. Os gregos antigos destacaram que certos modos musicais – formas de organizar os sons – propiciavam o entusiasmo aos sujeitos. No século XIX, Pinel fazia escutar música nos hospitais psiquiátricos. E em torno dos anos 40, nos Estados Unidos, a musicoterapia instituiu-se como disciplina. A ideia desse dispositivo terapêutico seria que, quando o paciente escutasse certos tipos de música, isso permitiria modificar o comportamento. De acordo com o psicanalista, todos os estudos feitos a partir dessa perspectiva não são muito convincentes. Assim, ele não acredita que a música cure ou trate, afirmando que é a transferência que trata, e que, contudo, podemos fazer utilização da música numa relação transferencial (VIVÈS, 2012c).

⁸⁹Desde 1987 existe um movimento chamado de *Intervoice* (*The International Network for Training, Education and Research into Hearing Voices*), fundado por Marius Romme e Sandra Escher, dentro da perspectiva da produção de novas abordagens utilizadas pelas pessoas que ouvem vozes: “A iniciativa parte da ideia de que o problema principal não reside no fato de ouvir vozes, mas na dificuldade de estabelecer algum tipo de convivência com elas. A troca de experiências e a produção de narrativas pessoais sobre o assunto surgem como uma alternativa ao saber psiquiátrico acerca da alucinação auditiva verbal” (BARROS & SERPA JÚNIOR, 2014, p.559). Este movimento, constituído por pessoas que ouvem vozes e especialistas, se expandiu em 26 países e é um dos grupos de apoios que mais cresce no mundo. Teve a sua inspiração na proposta que o psiquiatra Marius Romme fez a sua paciente Patsy Hage – a qual foi diagnosticada com esquizofrenia, ouvindo vozes desde a infância, e que buscava algo onde ela pudesse ter as suas vivências compreendidas: participar de grupos de ajuda mútua composto por pessoas que ouvem vozes. Para maiores informações, consultar o site: <http://www.intervoiceonline.org/>.

música, e o fez de modo contundente: “Seria preciso, alguma vez – não sei se jamais terei tempo – falar da música, nas margens” (LACAN, 1985, p.158)⁹⁰.

No seminário sobre *A ética da psicanálise* (1959-1960), Lacan, refletindo sobre as relações entre o belo e o horror e a experiência com a pulsão de morte, fará uma passageira menção à música, que consideramos importante para o lugar que esta arte pode ter frente à vociferação do real do objeto voz:

“É no momento em que vai aparecer manifestamente num sujeito, no relato de um sonho por exemplo, um pensamento que se chama de agressivo com respeito a um dos termos fundamentais de sua constelação subjetiva, que ele tirará pra vocês (...) tal evocação musical” (*Ibid*, p.284).

Assim, o sujeito, na experiência e insuficiência com o horror que lhe comparece à sua revelia, evoca o belo, talvez como suplência, como uma companhia para a experiência trágica com o real. E nesse sentido Lacan (1959-1960/2008) indica: o belo “nos detém, mas também nos indica em que sentido se encontra o campo da destruição” (*Ibid*, p. 260). E mais:

A verdadeira barreira que detém o sujeito diante do campo inominável do desejo radical uma vez que é o campo da destruição absoluta, da destruição para além da putrefação, é o fenômeno estético propriamente dito uma vez que é identificável com a experiência do belo – o belo em seu brilho resplandecente, esse belo do qual disseram que é o esplendor da verdade. É evidente por o verdadeiro não ser muito bonito de se ver, que o belo é, se não seu esplendor, pelo menos sua cobertura (*Ibid*, p. 260)

É assim que, mais uma vez, reafirmamos que a voz, como sonorização, não corresponde ao objeto voz, mas sim a um ato de manter à distância o que tem o valor de objeto *a*. Como indica Miller (1989/2013): “Se nós falamos tanto, se fazemos nossos colóquios, se conversamos, se cantamos e se ouvimos os cantores, se fazemos música e se a escutamos (...) é para fazer calar o que merece que se

⁹⁰Certamente que esses apontamentos proferidos e o afetamento vivido, como ultrapassamento dos códigos dicionarizados na experiência com a música, entusiasmassem o desenvolvimento dessas reflexões; o que aconteceu com Allain Didier-Weill, o qual reconhecemos como o principal inaugurador dos estudos sobre psicanálise e música. Com o texto *Quand la musique nous entend: contribution à la question de la pulsion invoquante*, Didier-Weill realizou uma intervenção em um dos seminários de Lacan, no dia 21 de Dezembro de 1976, no qual realizou importantes considerações entre música e psicanálise. Além desse autor, podemos apontar também alguns trabalhos, como: Miller (2000), Gonçalves (2001), Safatle (2006), Azevedo (2007, 2011), Vivès (2009abc, 2011, 2012ab, 2015, 2016ab), Vieira (2009), dentre outros que compareceram nesses últimos anos.

chame a voz de objeto *a*” (*Ibid*, p.12-13). Assim, a música seria esse belo que nos detém, mas também, nos indica o horror da vociferação do objeto voz.

Partindo da indicação de Lacan (1959-1960/2008) de que “a arte se caracteriza por um certo modo de organização em torno do vazio” (*Ibid*, p.158), podemos pensar a arte musical como uma produção em torno do vazio do objeto voz, em termos do real, simbólico e imaginário: o real estaria referido ao vazio em torno do qual a música se produziu e que, portanto, é possível de ser transmitido e experimentado na música; o simbólico seria indicativo da linguagem que estrutura a produção musical; e o imaginário seria a sonoridade que dá consistência à música, fazendo com que ela alcance os ouvidos.

Concebendo a música nesse enodamento, e em uma relação transferencial, ela pode se colocar como um véu frente às vozes do supereu no neurótico e nas alucinações do psicótico, “não para fazê-las desaparecer, mas para lhes oferecer um lugar tenente” (VIVÈS, 2016a, p.3). Este lugar foi proferido por Lacan no seminário *O ato psicanalítico* (1967-1968), na aula do dia 28 de Fevereiro de 1968, onde ele indica que o “lugar tenente” (*Ibid*, p.179) se colocaria como suplência ao recalque originário, ou seja, na ausência do recalque haveria um lugar tenente. Nesse sentido, a música localiza o gozo e o sustenta. E ao mesmo tempo em que a música faria ensurdecer a vociferação do Outro absoluto, podemos dizer que ela lhe daria voz. Nos dizeres de Didier-Weill (1997):

(...) a música é essa presença pela qual é-nos lembrada que, em nossa tentativa de esquecer o Outro, somos obrigados a encontrar um ponto de onde o Outro, ao se subtrair a nossa vontade de esquecimento, manifesta-se como coisa inesquecível, inegável” (*Ibid*, p.264).

Enfim, reconhecemos que, em relação aos outros objetos, a experiência com o objeto voz, indicativo das vozes supereu, seja a que mais se aproxima da continuidade entre o sujeito e o Outro; o que pode ser evidenciado no excesso do supereu no sujeito neurótico e na alucinação no sujeito psicótico, reafirmando que, de fato, o sujeito não é “senhor da sua própria casa” (FREUD, 1917 [1916-1917], p.153). Esses casos testemunham o quão inesquecível foi entrar na continuidade do gozo do supereu, o que aponta para o elo entre a neurose e a psicose. Contudo, enquanto na neurose o sujeito, através da operação do recalque originário, pôde se esquecer da voz do Outro, o psicótico não pôde se esquecer

desta voz, a qual se põe aí como inesquecível. Nesse sentido, a música se coloca como possibilidade do sujeito se esquecer da voz do Outro, ensurdecendo-se frente a esta voz, para que o sujeito, na companhia da música, possa dizer ao imperativo de gozo do supereu – que se põe como um saber absoluto sobre o ser do sujeito –: “não, não sou apenas isso” (DIDIER-WEILL, 1997, p.35-36). E que assim o sujeito siga invocando a vida, impulsionado pelo objeto voz tornado causa de desejo, reconstruindo lugares fora de si, fora daquela casa onde ele presumia ser senhor. Talvez esteja aí a ética da psicanálise!

5

Para continuar invocando

Feita a travessia, agora é o necessário tempo de concluir, o que se faz sempre de modo parcial. Pois o escrito, depois de feito, traz o contentamento, contudo, mantém a descontinuidade decorrente do efeito da pulsão na linguagem; o que nos invoca a produzir outros escritos, a cantar outras músicas em torno do vazio produzido pelo objeto voz. Ao caro leitor que fez essa travessia conosco, a aposta é que este trabalho continue suscitando questões e invocações outras.

O nosso objetivo foi investigar o objeto voz na psicanálise. Partimos da conjectura de que dentre os objetos, a experiência com o objeto voz seria a que mais se aproximaria do gozo da continuidade entre o sujeito e o Outro; o que pôde ser justificado através do fato de não poder se tapar os ouvidos para a vociferação do Outro absoluto que se coloca como supereu. Indicamos que esta vociferação se manifesta no excesso no neurótico e nas alucinações do sujeito psicótico: o objeto voz, esse pedaço de corpo que o sujeito neurótico teve que sacrificar de si para constituir-se como tal, retorna através dos desvarios do supereu; já no sujeito psicótico não há esse sacrifício, a voz é mantida com ele através dos tormentos do supereu que comparecem através das alucinações. E frente à invasão, propusemos a música como uma possibilidade de esquecimento, de ensurdecimento do sujeito para o que vem desse Outro, ao mesmo tempo em que a música se coloca como localização de gozo a ser escutado na transferência analítica.

Partindo das formulações de Lacan sobre a voz, fizemos um retorno a Freud com o objetivo de reconhecer neste a experiência com a voz e a base pela qual Lacan pôde tornar a voz um objeto pulsional, um objeto *a*.

Nos textos freudianos, reconhecemos a presença da voz na passagem da hipnose para a associação livre, em que Freud dá lugar à fala do analisando, na aposta de que deste ato desponte um saber não sabido; na perda da voz na afonia como acontecimento inconsciente; na sonoridade do grito primordial que se põe como abertura para o Outro, e a experiência com o não sentido da Coisa

decorrente do enigma que resta do encontro entre o vivente e o Outro; nas produções de fantasia em torno do que se ouviu; no silêncio do analista, como um lugar de acolhimento da fala do analisando e o que nele fala, no silêncio do analisando como resistência ao tratamento referido ao não-dito do inconsciente e ao impossível de se dizer da pulsão de morte, e no silêncio como anúncio da perda do objeto amado e possibilidade de comparecimento da angústia; nas vozes alucinadas do presidente Schreber que urram os seus mandamentos insensatos e inobedecíveis; e, por fim, nas vozes do supereu, as quais, em silêncio, vociferam as suas injunções esvaziadas de sentido na intimidade do sujeito. Freud, até os seus últimos textos, como em *Esboço de psicanálise* (1940 [1938]), deu preponderância ao supereu como limitador das satisfações e, portanto, herdeiro do complexo de Édipo; apesar de que, como vimos no primeiro capítulo, ele também apreendeu esta instância como operadora da pulsão de morte que visa o gozo, como um excedente não legislável pela lei edípica do ideal do eu, pondo-se, assim, como uma lei da não lei. Foi a partir dessa última apreensão que Lacan estabeleceu o supereu como imperativo de gozo – diferenciando-o do ideal do eu que visa justamente o freio desse gozo –, e o concebeu como uma das bases para a formulação do objeto voz, tanto é que, quase todas as vezes que o objeto voz foi mencionado por Lacan, lá estava a referência ao supereu.

Esse imperativo de gozo do supereu é inicialmente experimentado quando, nos primórdios da constituição do sujeito, este é tornado objeto do gozo da onipotência do Outro arcaico: há aí uma continuidade entre o *infans* e o Outro. Para que o *infans* encontre um lugar na vida e se inaugure, é preciso que esse Outro se torne barrado; o que decorrerá do comparecimento da metáfora paterna, da subtração de gozo daquela continuidade, do esquecimento da voz do Outro arcaico. O gozo perdido, como perda de um pedaço do corpo, vai para o Outro e é tornado objeto voz causa de desejo, fazendo deslizar a cadeia de significantes e causando o sujeito para que este invoque e se endereça na vida; o que implica em uma produção fantasística como tentativa de resposta ao não saber sobre o enigma do Outro, como um modo de se ensurdecer à vociferação do Outro – o qual, por mais barrado e impotente que se torne, nunca deixa de ser arcaico, o pai da horda não morre completamente. E quando o sujeito experimenta uma “crise estocástica” (AMIGO, 2007, p.27), quando ele não tem mais onde se segurar,

quando ele aí reconhece que de fato o Édipo não o salva, a consistência imaginária da fantasia se despedaça e o objeto voz, como supereu, vocifera o seu comando de gozo, que será sinalizado pela angústia. E o objeto voz, como mais-de-gozar, é experimentado pelo sujeito quando este se distancia do desejo e fica submetido ao gozo da continuidade da vociferação do Outro.

Depois que apresentamos os comparecimentos do objeto voz na experiência subjetiva e as formas dos objetos *a* nos diferentes estágios, passamos a investigar algumas características do objeto voz tal como foram transmitidas por Lacan: a) o objeto voz não está referido à sonoridade, mas faz referência à experiência com as vozes do supereu que, silenciosamente, vociferam internamente no sujeito; b) a sonoridade da fala, bem como as produções significantes do sujeito seria um modo deste se ensurdecer à vociferação do supereu, incidência do objeto voz; c) a pulsão invocante, a qual tem o objeto voz como a sua correspondente, é apreendida por Lacan como “a experiência mais próxima do inconsciente” (1964/2008, p.105), o que alude para a hipótese de que o Outro compareça primordialmente ao *Infans* através da voz (LASNIK, 2000, 2004; CATÃO&VIVÈS, 2011); d) Lacan (1962/1964), fazendo uma comparação entre o objeto voz e a música, indicará que esta, diferente daquela, “não reclama obediência ou convicção” (*Ibid*, p. 300); e) Em relação às pulsões escópica e invocante, Lacan (1964/2008, p.118) apontará que no terceiro tempo da pulsão, que é o se fazer ao Outro, “o *se fazer ver* indica por uma flecha que verdadeiramente retorna para o sujeito, ao passo que o *se fazer ouvir* vai para o outro”, afirmando que a razão disso é de estrutura, ou seja, o que se emite vai direto para o ouvido do Outro, marcando que um traço característico desta experiência é o endereçamento ao Outro; g) na relação que Lacan (1962-1963/2005) estabelece entre os níveis oral e voz – nomeado de supereu (*Ibid*, p.320) –, ele indicará que “a voz (...) não é assimilada, mas incorporada (*Ibid*, p.301), para dizer do modo que o supereu se constitui e opera na subjetividade, sem a mediação simbólica e como um intruso, à revelia do sujeito; h) o objeto voz revela-se nos “dejetos, nas folhas mortas, sob a forma das vozes perdidas da psicose, e seu caráter parasitário, sob a forma dos imperativos interrompidos do supereu” (LACAN,1962-1963/2005, p. p.275), como é testemunhado nas alucinações; i) e por fim, a característica que consideramos mais específica da

experiência com o objeto voz é o fato do ouvido ser o único orifício que não pode se fechar (LACAN, 1975-1976/2007) para o que vem do Outro.

Essa voz, que na psicanálise faz referência ao real da vociferação do Outro, do supereu, comparece ao sujeito sem mediações simbólicas, conduzindo o mesmo a entrar na continuidade com a voz do Outro, pois “Obedecer não é outra coisa senão ir ao encontro numa audição” (LACAN, 1955-1956a/1988, p.159).

O gozo dessa continuidade fundadora do sujeito foi inesquecível (DIDIER-WEILL, 1997). Contudo, enquanto o sujeito neurótico constituído por um ponto surdo (VIVÈS, 2012a), pôde esquecer-se daquela voz tornando-se surdo, na psicose o sujeito é receptáculo da vociferação do Outro através das alucinações; o psicótico não pôde realizar o ato de esquecimento, reafirmando que na metáfora paterna há uma falha. Inspirados pela indicação de Porge (2014, p.59) de “reconsiderar a neurose do ponto de vista da psicose e não o inverso, como de costume”, sob o risco de mantermos a teoria e a clínica psicanalíticas em normativas, fomos conduzidos a questionar: e quando o ponto surdo deixa de ensurdecer? As vozes do supereu comparecem em excesso ao neurótico, o que alude às alucinações vividas pelo psicótico (DIDIER-WEILL, 1997). Seguindo a indicação de Lacan sobre o efeito da sonoridade do chofar na vociferação do Outro, a música, envolvida pela transferência, poderia se colocar como um dispositivo para reconstituir, parcialmente, o ponto surdo no neurótico e se oferecer como um “lugar tenente” (VIVÈS, 2016a, p.3) ao psicótico, possibilitando a extração de gozo e, conseqüentemente, o esquecimento da voz do Outro.

Lacan, em *Alocução sobre as psicoses da criança* (1967/2003, p.362), indicará que “toda formação humana tem por essência, e não por acidente, refrear o gozo”. A música, com as suas propriedades imaginárias do sonoro e simbólica, pode se pôr como um freio para este gozo operado pelas vozes do supereu que conduzem o sujeito para a continuidade da pulsão de morte. Mas, também, a música, na medida em que aponta para o real (DIDIER-WEILL, 1997; AZEVEDO, 2007) localiza esse mesmo gozo, dá voz a esse Outro absoluto. Afinal, o humano nunca se contém, completamente, nos freamentos, pois ele é sempre incitado a renovar o gozo com a voz do Outro arcaico: podemos dizer que

esse seja o princípio da pulsão invocante (VIVÈS, 2012b, p.20; DIDIER-WEILL, 2016, p.40); o que reafirma que o esquecimento dessa voz é, inelutavelmente, inesquecível.

6

Referências bibliográficas

AZEVEDO, R. M. **Vestígios do impossível - refletindo sobre música a partir da psicanálise**. Dissertação de Mestrado. Campos dos Goytacazes/RJ: UENF, 2007.

_____. **A voz e a invocação para musicar a vida: ressonâncias entre música e psicanálise**. 2011. 173 f. Tese (Doutorado em Psicanálise) - Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

AGAMBEN, G. **A potência do pensamento: ensaios e conferências**. Tradução: Antônio guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AMBROS, A. W. **Geschichte der Musik**, 3. Auflage, Leipzig, 1887, Bd. I.

AMIGO, S. **Clínica dos fracassos da fantasia**. Tradução: André Luis de Oliveira Lopes. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2007.

ANDRADE, C. D. (1930). **Alguma poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

APOLONIO DE RODES. **Las Argonáuticas**. Ed. Manuel Pérez Lopes. Madrid: Ediciones Akal, 1991.

ARRIVÉ, M. **Linguagem e psicanálise, linguística e inconsciente: Freud, Saussure, Pichon, Lacan**. Tradução: Lucy Magalhães; revisão técnica: Waldir Beividas, Ivã Carlos Lopes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ARNAUD, A. **Les hasards de la voix**. Paris: Flammarion, 1992.

ASSOUN, P. (1948). **O olhar e a voz: lições psicanalíticas sobre o olhar e a voz: fundamentos da clínica à teoria**. Tradução: Celso Pereira de Almeida. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.

BAILLARGER, J. Des hallucinations, dès causes qui lês produisent et dès maladies caractérisent. In: **Mémoires de L'Académie Royale de Médecine**. Vol.12, Paris: Librairie de J.-B. Baillière, 1846, p.407.

BARROS, O.C. & SERPA JÚNIOR O.D. Hearing voices: a study on exchanges of experiences in a virtual environment. In: **Interface**, Botucatu. 2014; 18(50), p. 557-569.

BASSOLS, M. **La voz del objeto a**. Buenos Aires, 2009. Disponível em: <<http://miquelbassols.blogspot.com.br/2009/12/la-voz-del-objeto.html>>. Acesso em: 18 out. 2015.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito da história. In: **Obras Escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura**.

Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

BENTATA, H. O canto de sereia: considerações a respeito de uma incorporação frequente da voz materna. Tradução: Carlos Antônio Andrade Mello. In: **Reverso**, Belo Horizonte, v.31, n.57, p.13-20, jun. 2009. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952009000100002>. Acessos em 20 nov. 2016.

_____ ; FERRON, C; LAZNIK, M-C (Org.). **Écoute, ô bébé, la voix de ta mère...La pulsion invocante**. Toulouse: Érès, 2015.

BENTHAM, J. et al. **O panóptico**. Tradução: Guacira Lopes Louro, M. D. Magno, Tomaz Tadeu; organização: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

BERCHERIE, P. **Os fundamentos da clínica: história e estrutura do saber psiquiátrico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1988.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Paulus, 1999.

BREUER&FREUD.(1893/1895). Casos Clínicos. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. II, p.82-133.

BROUSSE, M-H. (2007). **Conferências de Marie-Hélène Brousse**. Rio de Janeiro: Arquivos da Biblioteca da Seção Rio da Escola Brasileira de Psicanálise, 2008.

BULLITT, W.C. & FREUD, S. (1930[1938]). **Thomas Woodrow Wilson, um estudo psicológico**. São Paulo: Editora letra viva, 1973.

CALDAS, H. **Da voz à escrita: clínica psicanalítica e literatura**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2007.

CARONE, M. Da loucura de prestígio ao prestígio da loucura. In: **Memórias de um doente dos nervos**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1995, p.10-19.

CATÃO, I. **O bebê nasce pela boca: voz, sujeito e clínica do autismo**. São Paulo: Instituto Langage, 2009.

_____ & VIVÈS, J.M. Sobre a escolha do sujeito autista: voz e autismo. In: **Estudos de Psicanálise**, nº 36, Belo Horizonte, 2011, p. 83-92.

_____. O corpo como resposta à invocação da mãe. In: **Revista Psicologia, Diversidade e Saúde**, Salvador, 2015, 4(1), p.21-26.

CAZZOTTE, J. **El diablo enamorado**. Ediciones Península: Barcelona, 1998.

COSTA, A.; BONFIM, F. **Um percurso sobre o falo na psicanálise: primazia, querela, significante e objeto a**. *Ágora* (Rio J.), Rio de Janeiro , v. 17, n. 2, p. 229-245, Dec.2014. Disponível em

:<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982014000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 02 Fev. 2015.

CAMPOS, H. O afreudisiaco Lacan na galáxia de Lalingua (Freud, Lacan e a escritura). In: **Ideias de Lacan**. CESAROTTO, O. (Org.). São Paulo: Iluminuras, 2001, p.175-195.

CRAMER, A.(1896). A propos des hallucinations chez les sourds-muets malades mentaux: avec quelques remarques sur la significations des images motrices de mots dans les hallucinations auditives. In: **Analytica: cahiers de recherche du champ freudien**, v.28. Paris: Navarin, 1982, p.3-28.

CRISPIN, G. **A clínica precoce: o nascimento do humano**. São Paulo: Casa do psicólogo, 2004.

CRUGLAC, C. **Clínica da identificação**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

DIDIER-WEILL, A.(1976). **Quand la musique nous entend: contribution à la question de la pulsion invoquante**. Disponível em:<https://www.cairn.info/revue-insistance-2013-2_page-15.htm>. Acesso em: 11 Abr. 2015.

_____. **Os três tempos da lei: O mandamento siderante, a injunção do supereu e a invocação musical**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. **Qu`est-ce que le surmoi?** Toulouse: Érès, 2016.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Tradução: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DOLAR, M. (2000). Somos todos ventrículos. Tradução: Daniel Alves Teixeira, 2015. Disponível em: <<https://lavrpalavra.com/2015/11/13/mladen-dolar-somos-todos-ventriloquos/>>. Acesso em: 30 Mar. 2016

_____. **Una voz y nada más**. Buenos Aires: Manantial, 2007.

_____. The Object Voice. In: **Gaze and voice as love objects**. SALECI, R. & ZIZEK, S. (Org.). London: Duke University Press, 1996, p.7-31.

QUEIROZ, E. de. **A relíquia**. Lello & Irmão editores: Porto, 1951.

EINSTEIN,A& FREUD,S.(1933[1932]). Por que a guerra? In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**.Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XXII, p.191-210.

EY.H. **Traité dès hallucinations**, t.I. Paris: Masson, 1973, p.195.

FERNALD, A. & SIMON, T. Expanded intonation contours in mother`s speech to newborns. In: **Developmental Psychology**, 20 (1), p.104-113.

FORRESTER, J. **Le langage aux origines de La psychanalyse**. Paris:Gallimard, 1984.

FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx - Theatrum Philosophicum**. Tradução: Jorge Lima Barreto. Princípio Editora: São Paulo, 1997.

FREUD, S.(1891). Hipnose. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. I, p.157-172.

_____.(1950 [1895]). Projeto para uma psicologia científica. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. I, p.335-469.

_____.(24 de Janeiro de 1895).Rascunho H. Paranóia. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**.Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. I, p.253-256.

_____. (1º de Janeiro de 1896). Rascunho k. As Neuroses de defesa (Um Conto de Fadas Natalino). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**.Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. I, p.267-275.

_____.(30 de Maio de 1896). Carta 46. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. I, p.276-280.

_____.(6 de Dezembro de 1896).Carta 52. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. I, p.281-287.

_____. (1896). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**.Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. III, p.158-183.

_____. (1897). Carta 61. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. I, p.296-297.

_____. (1897). Carta 69. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. I, p.309-310.

_____. (1897). Carta 70. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. I, p.311-314.

_____. (1897). Carta 71. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. I, p.314-317.

_____.(1990).A interpretação dos sonhos (I). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. IV.

_____.(1990). A interpretação dos sonhos (II). In: **Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. V.

_____.(1905[1901]). Fragmento da análise de um caso de histeria. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. VII, p.75-98.

_____. (1905). Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: **Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. VII, p.119-232.

_____. (1906 [1905]). Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses. In: **Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. VII, p.255-265.

_____.(1907).Atos obsessivos e práticas religiosas. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. IX, p.104-117.

_____. (1908 [1907]). Escritores criativos e devaneios. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. IX, p.133-146.

_____. (1908). Caráter e erotismo anal. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. IX, p.155-164.

_____.(1909a). Análise de uma fobia em um menino de cinco anos. In: **Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. X, p.13-133.

_____.(1909b). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In: **Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. X, p.137-276.

_____.(1910[1909]). Cinco lições de psicanálise. In: **Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XI, p.17-66.

_____.(1910a). Um tipo especial da escolha de objeto feita pelos homens (Contribuições à psicologia do amor I).In: **Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XI, p.167-180.

_____.(1910b). A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão. In: **Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XI, p. 217-228.

_____. (1911a). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (Dementia Paranoides).In: **Edição Standard Brasileira das**

Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XII, p.15-92.

_____.(1911b). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XII, p.233-246.

_____. (1912a). Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à psicologia do amor II).In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XI, p. 181-195.

_____.(1912b). Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XII, p. 125-133.

_____.(1913a). Sobre o início do tratamento (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XII, p. 135-158.

_____.(1913b). A disposição à neurose obsessiva. Uma contribuição ao problema da escolha da neurose. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XII, p. 335-349.

_____.(1913[1912-1913]).Totem und Tabu - Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. In: **Internationaler Psychoanalytischer Verlag**, 3ª edição, Leipzig, Wien, Zürich, 1922.

_____.(1913[1912-1913]). Totem e tabu. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XIII, p.13-168.

_____.(1914a). A história do movimento psicanalítico. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XIV, p.15-76.

_____.(1914b).Sobre o narcisismo: uma introdução. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XIV, p. 77-110.

_____.(1914c). Recordar, repetir e elaborar. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XII, p. 159-171.

_____.(1914). À guisa de Introdução ao narcisismo. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente.** Tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004, v.1, p. 95-131.

_____.(1915a). Pulsão e destinos da pulsão. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente.** Rio de Janeiro: Imago, 2004, v.1, p.133-174.

_____. (1915b). O inconsciente. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XIV, p. 165-224.

_____. (1915c). As pulsões e os seus destinos. In: **Obras incompletas de Sigmund Freud**. Tradução: Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2014, v.II.

_____.(1915d). O recalque. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004, v.1, p. 175-194.

_____.(1915[1914]). Observações sobre o amor transferencial (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III). In: **Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XIV, p.173-188.

_____.(1916). Alguns tipos de caráter encontrados no trabalho psicanalítico. In: **Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XIV, p.323-348.

_____. (1916-1917 [1915-1917]). Conferências introdutórias sobre psicanálise (Parte I e II).In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XVI, p.13-229.

_____. (1917 [1916-1917]). Conferências introdutórias sobre psicanálise (Parte III).In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XVI, p. 251-449.

_____. (1917). As transformações do instinto exemplificadas no erotismo anal. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XVII, p. 112-141.

_____.(1917 [1915]). Luto e melancolia. In: **Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XIV, p.243-263.

_____.(1917 [1915]). Luto e melancolia. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago. 2006, v.2, p. 99-120.

_____.(1916-1917 [1915-1917]). Conferências introdutórias sobre psicanálise. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XV, p. 25-88.

_____.(1917). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XVII, p. 143-153.

_____.(1919a). O Estranho. In: **Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1996, v. XVII, p. 233-276.

_____. (1919b). Uma criança é espancada. Uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. In: **Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1996, v. XVII, p. 191-218.

_____.(1920).Além do princípio do prazer. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XVIII, p. 11-76.

_____.(1920). Além do princípio do prazer. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago. 2006, v.2, p. 123-198.

FREUD, S (1921a). Massen-psychologie und ich-analyse. In: **Gesammelte Werke**. London: Imago, 1940, v. XIII, p.71-161.

_____. (1921b). Psicologia de grupo e a análise do ego. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XIX, p. 79-155.

_____.(1923) Organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XIX, p. 131-141.

_____.(1923).O eu e o id. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**.Tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago. 2007, v.3, p. 13-92.

_____.(1924). O problema econômico do masoquismo. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago. 2007, v.3, p. 103-124.

_____.(1924[1923]). Neurose e psicose. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XIX, p. 163-171.

_____.(1925). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XIX, p. 273-288.

_____.(1925). A Negativa. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007, v.3, p. 145-158.

_____.(1926[1925]). Inibições, sintomas e ansiedade. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XX, p. 81-171.

_____.(1927) Fetichismo. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XXI, p. 148-160.

_____.(1930 [1929]). O mal estar na civilização. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XXI, p.67-150.

_____.(1931). Sexualidade feminina. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XXI, p. 231-254.

_____.(1933[1932]a). Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise, conferência XXXI, A dissecação da personalidade psíquica In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XXII, p.63-84.

_____.(1933[1932]b). Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise, conferência XXXII, Ansiedade e vida instintual. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XXII, p.85-112.

_____.(1936). Um distúrbio de memória na acrópole. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XXII, p.232-245.

_____. (1937). Análise terminável e interminável. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XXIII, p.225-274.

_____.(1940 [1938]). Esboço de psicanálise. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. XXIII, p.153-223.

_____ **A interpretação dos sonhos**, volume 1. Tradução: Renato Zick; revisão técnica e prefácio de Tania Rivera; ensaio biobibliográfico: Paulo Endo e Edson Sousa. Porto Alegre: L&PM, 2016.

FLIESS, R. (1949). Silêncio e verbalização: um suplemento à teoria da “regra analítica”. In: **O silêncio na psicanálise**. NASIO, J-D. (Org.). Tradução: Martha Prada e Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010, p.59-80.

GAY, P. **Freud, uma vida para nosso tempo**. Tradução: Denise Bottmann; consultoria: Luiz Meyer. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

GARCIA-ROSA, L.A. Sobre as afasias, 1891. In: **Introdução à metapsicologia freudiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

_____. Freud e o inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

GEREZ-AMBERTÍN, M. **As vozes do supereu: na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização**. Tradução: Stella Chebli; revisão: Andre Gellis. Rio de Janeiro: Cia. De Freud, 2009.

GONÇALVES, L. A. **A voz na psicanálise: um sopro de vida**. Rio de Janeiro: Entreletras, 2001.

GOROSTIZA, L. Sobre la alucinación. In: TENDLARZ, S. E. **Análisis de las alucinaciones**. Buenos Aires: Paidós, 1995.

HEGEL, G.W.F. Estética: pintura e música VI. In: **Coleção filosofia e ensaios**. Tradução: Álvaro Ribeiro. Guimarães & Cia editores: Lisboa, 1974.

_____. **Fenomenologia do espírito**. México: Fondo de Cultura, 1985.

HYPPOLITE, J. Comentário falado sobre a *Verneinung* de Freud. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.893-902.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução e introdução: Christian Werner. São Paulo: Cosac naify, 2014.

INTERVOICE. Disponível em: <http://www.intervoiceonline.org/>. Acesso em: 10 Mar. 2017.

ISAKOWER, O. On the Exceptional Position of the Auditory Sphere. In: **International Journal of Psycho-Analysis**, v. 20, 1939, p. 340-348.

JORGE, M.A.C. Angústia e castração. In: **Reverso**, Belo Horizonte, 2007, v. 29, n. 54, p.37-42, set.2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952007000100006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 10 fev. 2017.

_____. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: as bases conceituais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. A pulsão de morte: segunda subversão freudiana. In: **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**, 2010, v.2, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 117-158.

JOICE, J. **Ulisses**. Tradução: Bernardina da Silveira Pinheiro. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

KAFKA, F. (1917). O silêncio das sereias. In: **Odisséia**. Homero. Tradução: Serio Tellaroli. São Paulo: Cosac naify, 2014, p.615-616.

KIERKEGAARD, S (1844). **O conceito de angústia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

KLEIN, M. **Inveja e gratidão: um estudo das fontes inconscientes**. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

KOFMAN, S. **A infância da arte: uma interpretação da estética freudiana**. Tradução: Maria Ines Duque Estrada; revisão: Cláudia Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

LACAN, J. (1936). **Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.97-103.

_____. (1953). Função e campo da fala e da linguagem. In: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.238-324.

_____. (1953-1954). **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Tradução de Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. (1953). O simbólico, o imaginário e o real. In: **Nomes-do-Pai**. Tradução: André Telles; revisão técnica: Vera Lopes Besset. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p.9-54.

_____. (1954-1955). **O seminário, livro 2: o Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Tradução: Marie Christine Lasnik Penot; colaboração: Antonio Luiz Quinet de Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

_____. (1955a). Variantes de um tratamento-padrão. In: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.325-364.

_____. (1955b). A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise. In: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.402-437.

_____. (1955-1956a). **O seminário, livro 3: As psicoses**. Tradução de Aluisio Menezes. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

_____. (1955-1956b). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.537-590.

_____. (1956-1957). **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Tradução: Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. (1957-1958). **O seminário, livro 5: As formações do inconsciente**. Tradução de Vera Ribeiro; revisão de Marcus André Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. (1959-1960). Significação do falo. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.92-703.

_____. (1960) Subversão do sujeito e dialética do desejo. In: **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.807-842.

_____. (1958-1959). **O seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação**. Tradução: Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2016.

_____. (1959-1960). **O seminário, livro 7: A ética da psicanálise**. Tradução: Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. (1960-1964). Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.842-864.

_____. (1960-1961). **O seminário, livro 8: A transferência**. Tradução: Dulce Duque Estrada; revisão: Romildo do Rego Barros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____.(1961-1962). **O seminário, livro 9: A identificação.** Tradução: Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

_____. (1962-1963). **O seminário, livro 10: A angústia.** Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. (1963a). Kant com Sade. In: **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.776-803.

_____. (1963b). Introdução aos Nomes-do-Pai. In: **Nomes-do-Pai.** Tradução: André Telles; revisão técnica: Vera Lopes Besset. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p.55-88.

_____.(1964).**O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Tradução: M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____.(1964-1965). **O Seminário, livro 12: Problemas cruciais para a psicanálise.** Tradução: Claudia Lemos; Conceição Beltrão Fleig; Dulcinéia de Andrade Lima Araújo; Irma Chaves; Ivan Corrêa; Letícia P. Fonseca; Luiz Alberto Tavares; Maria Amélia Lyra; Maria Auxiliadora Fernandes; Maria Lucia de Queiroz Santos; Mário Fleig; Nina Virgínia Araújo Leite. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2006.

_____. (1966). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.96-103.

_____. (1966). **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1965-1966). **Lo seminario, libro 13: El objeto del psicoanálisis.** Inédito.

_____.(1967-1968). **O seminário, livro 15: O ato psicanalítico.** Notas de curso: Inédito.

_____. (1967). **Breve discurso a los psiquiatras.** Tradução: Pablo Román, Roberto Pincioli y Félix Contreras. Inédito. Disponível em: http://www.teebuenosaires.com.ar/biblioteca/trad_07.pdf. Acesso em: 15 Dez. 2016.

_____. (1968-1969). **O seminário, livro 16: de um Outro ao outro.** Tradução: Vera Ribeiro; preparação de textos: André Telles; versão final: Angelina Harari e Jesús Santiago. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____.(1969-1970). **O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise.** Tradução: Ary Roitman; consultor: Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. (1971). **O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante.** Tradução: Vera Ribeiro; versão final: Nora Pessoa Gonçalves; preparação de texto: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. (1971-1972). ...Ou pior. In: **Outros escritos**. Tradução: Vera Ribeiro; versão final: Angelina Harari e Marcus André Vieira, 2003, p.544-549.

_____. (1972a). Conférence à Louvain le 13 octobre 1972. In: **Quarto**, nº5, 1981.

_____.(1972b). O aturdido. In: **Outros escritos**. Tradução: Vera Ribeiro; versão final: Angelina Harari e Marcus André Vieira, 2003, p.448-497.

_____.(1974). **Televisão**. Tradução: Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

_____. (1974-1975). **O seminário, livro 22: R.S.I**. Inédito.

_____. (1975a). **O seminário, livro 20: mais, ainda**. Tradução: M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____.(1975b). Conferência em Genebra sobre o sintoma. In: **Opção Lacaniana, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise**, n. 23, São Paulo: Eólia, 1998, p.6-16.

_____. (1975-1976). **O seminário, livro 23: O sinthoma**. Tradução: Sérgio Laia; revisão André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. (1976-1977). **Lo Seminario 24,Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara em la morra**. Inédito.

_____. Nota italiana. In: **Outros escritos**. Tradução: Vera Ribeiro; versão final: Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.311-315.

_____. Televisão. In: **Outros escritos**. Tradução: Vera Ribeiro; versão final: Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.508-543.

_____. (1967). Alocução sobre as psicoses da criança. In: **Outros escritos**. Tradução: Vera Ribeiro; versão final: Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação de texto: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p.359-368.

LAGACHE, D. **Les hallucinations verbales et la parole**. Paris: librairie Felix Alcan, 1934, p.1

LAZNIK, M-C. **A voz como primeiro objeto da pulsão oral**. In: Estilos da Clínica - Revista sobre a infância com Problemas: dossier Clínica de Bebês, vol.V, número 8, p.80-93, São Paulo.

_____. **A voz da sereia: o autismo e os impasses na constituição do sujeito**. Salvador, BA: Álgma, 2004.

LECOURT, E. **Freud e o universo sonoro: o tique-taque do desejo**. Tradução: Estela dos Santos Abreu; revisão: Vera Ribeiro. Goiânia: Editora UFG, 1997.

LORENZ, G. Diálogo com Guimarães Rosa. In: _____. **Obras completas de João Guimarães Rosa Vol. I.** Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p.12-27.

MALEVAL, J-C. Por que a hipótese de uma estrutura autística? In: **Opção Lacaniana**. Tradução: Bartyra Ribeiro de Castro; Revisão: Rachel Amin, ano 6, nº 18, Nov.2015. Disponível em: http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_18/Por_que_a_hipotese_de_um_a_estrutura_autistica.pdf. Acesso em: 14 abr. 2016, p.1-40.

MALISKA, M.E. A voz no fantasma: da constituição ao atravessamento. In: **A voz na psicanálise: suas incidências na constituição do sujeito, na clínica e na cultura**. MALISKA, M.E. (Org.). Curitiba: Juruá, 2015, p.63-79.

MARX, K. (1865) **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. Tradução: José Carlos Bruni et al; seleção de textos: José Arthur Giannotti. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____.(1865) **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Bointempo, 2004.

MAURANO, D. **Para que serve a psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

MELMAN, C. **Le livre compagnon de RSI**. Paris: Éditions de l'Association Freudienne, 1991.

MENDES, M. **Escutar as alucinações**. Biblioteca Virtual do Instituto Vox de Pesquisa em Psicanálise. São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.voxinstituto.com.br/>. Acesso em: 20 Mar. 2016.

MILLOT, C. **Nobodaddy**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

MILLER, J-A. **Percorso de Lacan: uma introdução**. Tradução: Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. Jacques Lacan y a voz. In: **Freudiana - Publicacion de la Escuela Europea de Psicoanálisis de Catalunya**. Ediciones Paidós, n. 21, 1997, p. 7-17.

_____. **A erótica do tempo**. Escola Brasileira de Psicanálise: Rio de Janeiro, 2000.

_____. **Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo**. Buenos Aires: ColecciónDiva, 2002.

_____. **Los objetos a em la experiência analítica**. Apresentação hecha em Roma, el 15 de Julio del 2006. Disponível em: <http://nel-medellin.org/los-objetos-a-en-la-experiencia-analitica/>. Acesso em: 15 Abr. 2015.

_____. **Desde Lacan – Conferencias Porteñas**, tomo 1. Buenos Aires: Paidos, 2009.

_____. Lacan e a voz. In: **Opção Lacaniana online nova série**, 2013, ano.4, n.11, p.1-13, jul.2013. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_11/voz.pdf

_____. O escrito na fala. In: **Opção Lacaniana online nova série**, ano 3, número 8, julho 2012. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_8/O_escrito_na_fala.pdf. Acesso em: 15 out. 2015.

_____. Apresentação do seminário 6: o desejo e sua interpretação. In: **Opção Lacaniana online nova série**, 2014, ano.5, n.14, p.1-19, jul.2014. Disponível em: http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_14/Apresentacao_do_seminario_6.pdf

NASIO, J.D. O conceito de supereu. In: **Lições sobre os 7 conceitos cruciais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p.129-148.

PERES, U.T. **Depressão e melancolia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010

PLATÃO (428 ou 7 A.C). **Diálogos/Platão**. Tradução e notas: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PLON, M. & ROUDINESCO, E. **Dicionário de psicanálise**. Tradução: Vera Ribeiro, Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

POIZAT, M. **Variations sur la voix**. Paris: Anthropos Economica, 1986.

_____. **La voix sourde - La société face à la surdit **. Paris : M tali , 1996.

POMMIER, G. Du passage litt ral de l'objet   la moulinette du signifiant. In: **Le signifiant, la lettre et l'objet**. Journées du 19 et 20 octobre 2002, Paris: Cahiers de l'Association Lacanienne Internationale, 2002.

PORGE, E. **Jacques Lacan, um psicanalista: percurso de um ensino**. Tradução: Cláudia Thereza Guimar es de Lemos, Nina Virginia de Ara jo Leite e Viviane Veras. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.

_____. **Voz do eco**. Tradução: Viviane Veras. Campinas, SP: Mercado das letras, 2014.

QUIGNARD, P. ** dio   Música**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

_____. *Sur le Jadis*. Paris: Gallimard, 2002.

QUINET, A. **Teoria e clínica da psicose**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. **Um olhar a mais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. **A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

RABINOVICH, D.S. **Clínica da pulsão – as impulsões**. Tradução: André Luis de Oliveira Lopes. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

REGNAULT, F. *Psychanalyse et musique ou le plaisir du déchiffrement*. In: **Séminaire Entretiens La musique ne pense pas seule**. França, 2002. Disponível em: <http://www.entretiens.asso.fr/Seminaire/Musicanalyse/Regnault.html>. Acesso em: 03 abr. 2013.

REIK, T. (1926). No início é o silêncio. In: **O silêncio na psicanálise**. Organização: J.-D. Nazio; tradução: Martha Prada e Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p.17-23.

_____ (1948). **Listening With the third ear**. New York: Farrar, Straus.

_____ (1946) *The Shofar (The Ram`s Horn)*. In: **Ritual, Four Psychoanalytic Studies**. Tradução: Douglas Bryan. New York: Grove Press, 1962, p.221-305.

ROMME M. & ESCHER S. **Na companhia das vozes: para uma análise da experiência de ouvir vozes**. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

ROSA, J.G. **Grande Sertão: Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

RUDGE, A. M.&FUKS, B. *Corpo pulsional e seus desvios: voz e corpo anoréxico*. In: **Ágora (Rio J.)**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 69-84, mar. 2017. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982017000100069&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 20 mar. 2017.

SAFATLE, V. *Destituição subjetiva e dissolução do eu na obra de John Cage: O novo tonalismo e o esgotamento da forma*. In: **Sobre música e filosofia**. São Paulo: Humanitas, 2007.

SAFOUAN, M. **A sexualidade feminina na doutrina freudiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.

SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. Tradução de A. Chelini, José P. Paes e I. Blikstein. São Paulo: Cultrix; USP, 1969.

SCHREBER, D.(1905)**Memórias de um doente dos nervos**. Tradução: Marilene Carone. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1995.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona**. Tradução: Mário da Gama Kury, V.I, Rio de Janeiro: Zahar, 2011

SOLER, C. **O inconsciente a céu aberto da psicose**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

TAVARES, P.H. *Sobre a tradução do vocábulo *Trieb**. In: **As pulsões e seus destinos/Sigmund Freud (1915)**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p.73-90.

VASSE, D. **O umbigo e a voz: psicanálise de duas crianças**. Tradução de Luiz João Gaio; revisão de Ivan Corrêa e Jacques Laberge. Loyola: São Paulo, 1977.

VIEIRA, M.A. A inquietante estranheza do fenômeno à estrutura. In: **Latusa**, nº4/5, abril de 2000, pp.123-138.

_____. Objeto, objeto a. In: **Opção Lacaniana**, vol. 50, EBP, São Paulo, 2007, p. 263-267.

_____. **Restos**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

_____. A presença do Outro. In: **Curso livre do ICP-RJ na Seção-Rio da Escola Brasileira de Psicanálise**, 2009.

VIVES, J. M. Abordagem psicanalítica de uma voz inaudita: os castrados e a questão da invocação. In: **Psicanálise & Barroco**, v.7, n. 2, 2009a, p. 35-49, dez. Disponível em: <http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista/revistas/14/p&brev14vives.pdf>. Acesso em: 25 de Fevereiro de 2011.

_____. A pulsão invocante e os destinos da voz. In: **Revista Psicanálise & Barroco**, v. 7, n. 1, 2009b, p. 186-202. Disponível em: <http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista/revistas/13/P&Brev13Vives.pdf>. Acesso em: 10 de Maio de 2010. 47142009000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 Nov. 2015.

_____. Para introduzir a questão da pulsão invocante. **Rev. latinoam. psicopatol. fundam.**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 329-341, June 2009c. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141>. Acesso em: 23 Out. 2014.

_____. Por que os adolescentes preferem escutar música *techo* a escutar seus pais? In: MAURANO, D; NERI, H; JORGE, M.A.C. (Org.) **Dimensões do despertar na psicanálise e na cultura**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011, p. 31-43.

_____. **La voix sur Le divan: Musique sacrée, opéra, Techno**. Paris: Aubier, 2012a.

_____. **A voz na clínica psicanalítica**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012b.

_____. **A voz e a música como dispositivos terapêuticos**. Tradução: Edimilson Montalti, 2012c. Disponível em: <http://www.fcm.unicamp.br/fcm/noticias/2015/voz-e-musica-como-dispositivos-terapeuticos?language=en>. Acesso em: 13 mar. 2014.

_____. Pour introduire la notion de point sourd. In: **Écoute, ô bébé, la voix de ta mère...La pulsion invocante**. BENTATA, H.; FERRON, C; LAZNIK, M-C. Toulouse: Érès, 2015, p.91-107.

_____. **O que é escutar vozes?** Biblioteca Virtual do Instituto Vox de Pesquisa em Psicanálise. São Paulo, 2016a. Disponível em: <<http://www.voxinstituto.com.br/>>. Acesso em: 23 Out. 2016.

_____. **A improvisação materna.** Biblioteca Virtual do Instituto Vox de Pesquisa em Psicanálise. São Paulo, 2016b. Disponível em: <<http://www.voxinstituto.com.br/>>. Acesso em: 23 Out. 2016.

_____. **Seminário: A voz na psicanálise e na arte.** Brasília: Manhattan Plaza Hotel, 04 e 05 de Novembro de 2016c. (Notas)

WINNICOTT, D.W. **Da pediatria à psicanálise: textos selecionados.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

WISNIK, J. M. **O som e o sentido.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

7

Anexos

FIGURA 1 – Esquema L (p.330). In: LACAN, J. (1954-1955). **O seminário, livro 2: o Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Tradução: Marie Christine Lasnik Penot; colaboração: Antonio Luiz Quinet de Andrade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

FIGURA 2 – As formas dos objetos nos diferentes estágios (p.320). In: LACAN, J. (1962-1963). **O seminário, livro 10: A angústia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.