



Manuela Xavier de Oliveira

**“Tu és”: registros da voz,
vestígios do supereu na constituição do sujeito**
Do gozo autoritário ao gozo contingente

Tese de doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica), junto ao Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Marcus André Vieira

Rio de Janeiro,
Abril de 2019



Manuela Xavier de Oliveira

**“Tu és”: registros da voz,
vestígios do supereu na constituição do sujeito**
Do gozo autoritário ao gozo contingente

Tese de doutorado

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

Prof. Marcus André Vieira

Orientador
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profa. Ana Lucia Lutterbach Rodrigues Holck

Aposentada

Profa. Maria Isabel de Andrade Fortes

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profa. Angélica Bastos de Freitas Rachid Grimberg

Instituto de Psicologia – UFRJ

Prof. Rogério Robbe Quintella

Departamento de Psicologia - UFF

Rio de Janeiro, 01 de abril de 2019.

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

Manuela Xavier de Oliveira

Graduada em psicologia pela Universidade Federal Fluminense. Mestrado em Psicologia Clínica pela PUC- Rio. Doutorado em Psicologia Clínica PUC-Rio. Docente no curso de Pós Graduação em Psicanálise: sujeito e cultura na FMC. Atualmente investiga, a partir da abordagem psicanalítica orientada por Freud e Lacan, as incidências do supereu e do objeto voz na constituição do sujeito e da clínica psicanalítica.

Ficha Catalográfica

Oliveira, Manuela Xavier de

“Tu és” : registros da voz, vestígios do supereu na constituição do sujeito : do gozo autoritário ao gozo contingente / Manuela Xavier de Oliveira ; orientador: Marcus André Vieira. – 2019.

203 f. : il. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2019.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Supereu. 3. Objeto A. 4. Gozo. 5. Letra. 6. Nome-do-pai. I. Vieira, Marcus André. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

À Manel, ausência sempre presente e desde sempre sentida em sons e letras. Desde o meu nome às minhas entranhas, música que me constrói e saudade que me corrói.

Assovios, cantorias, resmungos e poesia da vida real e de viés. Ponto cego do sem sentido da ex-sistência. Objeto a, letra escrita e do avesso: reivax.

Agradecimentos

A Marcus André, por não ser bússola que orienta, mas farol que inspira. Remo perdido dos confins do saber, costureiro sábio da tessitura das marcas que constituem, desde há muito, a minha formação.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao grupo de pesquisa da Puc, pelas fecundas discussões e por constituírem o rio onde esse trabalho se banhou.

Aos meus pais, Christina e Walter, por serem âncora, pilar, tendão, estrutura. Rosa dos ventos que me anima; amor frutífero no terreno das diferenças, mãos dadas vida a fora, saudade que escorre na longínqua BR101 e que se encontra no abraço, no apoio, no carinho, no amor.

À minha irmã, Carol, por ser casa, inspiração e modelo. Das injunções superegóicas das nossas diferenças à parceria enorme das nossas semelhanças mesmo quando diverjimos tanto: amizade e cuidado. Carol é amor e beleza.

À vovó Lecy, pela fofura e pela força escondida por debaixo das rugas; amor que transcende o tempo: 90 anos só de amor.

À Thiago, meu marido, por presentificar todos os clichês psicanalíticos e achar graça de todos eles: amar é dar o que não se tem pra quem não o quer. Obrigada por mostrar que, já que a relação sexual não existe, a gente se diverte inventando o amor nesses hiatos em que a gente se encontra.

Ao grupo “Ameba”, pelas reuniões cheias de descobertas e euforia; construindo a tantas mãos, no embalo das recepções e despedidas, o fio do saber que sempre deixa tantas pontas soltas. Ao longo desses anos de estudo onde eu finjo que

coordeno, essa tese nasceu apadrinhada pelos achados dos nossos encontros. Principalmente à Simone Medina; pilar deste seminário, inspiração e causa.

Ao Simbólico e Imaginário de onde eu constituo o Real, onde nos encontramos os três no nó do RSI: Tamiris e Luccas. À Tamiris pela amizade constante, por segurar todas as pontas quando eu me furto e me receber sempre como se eu nunca tivesse faltado; mesmo quando futuca com jeitinho os buracos por onde eu escapo. E a Luccas, alma gêmea de tantas vida, leitor atento e cuidadoso, inspiração na vida, na teoria e na escrita; amigo mesmo quando confundimos as nossas semelhanças em estranhezas. Vocês me estruturam nessa tese com leituras, brigadeiros, cafés, drinks e fofocas – psicanalíticas ou não; como me estruturam na vida ao longo desses anos todos de tanta amizade.

Resumo

Oliveira, Manuela Xavier de; Vieira, Marcus André (Orientador). “**Tu és**”: registros da voz, vestígios do supereu na constituição do sujeito. *Do gozo autoritário ao gozo contingente*. Rio de Janeiro, 2019. 241p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Desde Freud o supereu aparece tanto na clínica quanto na civilização em seu aspecto estranho e terrível, parceiro e tributário de um gozo acessível apenas pela transgressão e portanto sua mensagem, sobretudo, a partir das incidências das vozes numa injunção superegóica. A partir da aproximação proposta por Lacan entre supereu e objeto *a* como objeto voz, o supereu finalmente assume contornos mais cruéis e nem por isso menos paradoxais. Se, desde Freud, a gênese do supereu enquanto mandato se localiza no campo do pai e da lei; é também como aquilo que escapa do pai que o supereu se mantém mesmo enquanto objeto no ensino de Lacan. Não há concepção de sujeito longe das assombrações superegóicas, advindas de uma entrada traumática na linguagem e no desejo; entretanto, no curso de uma análise é possível encontrar nas marcas deixadas pela inscrição significante resistentes à significação, pistas de um gozo inapreensível e ilegível; mas que se apresenta em seu materialismo. Do enlace entre real, simbólico e imaginário o objeto assume muitos contornos e os enlaces muitas estabilizações possíveis; entretanto, é a saída por uma escrita do gozo que promove um lugar inédito a esse gozo sem lugar, mas com muita presença.

Palavras chave

Supereu; objeto *a*; gozo; letra; Nome-do-Pai.

Résumé

Oliveira, Manuela Xavier de; Vieira, Marcus André. **“Tu es” : registres de la voix, vestiges du surmoi dans la constitution du sujet. De la jouissance autoritaire à la jouissance contingente.** Rio de Janeiro, 2019. 241p. Thèse de Doctorat – Département de Psychologie, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Depuis Freud, le surmoi apparaît à la fois dans la clinique et dans la civilisation sous son aspect étrange et terrible, partenaire et tributaire d'une jouissance accessible uniquement par la transgression et portant son message, avant tout, à partir de l'incidence des voix dans une injonction surmoïque. À partir du rapprochement proposée par Lacan entre le surmoi et l'objet en tant qu'objet voix, le surmoi prend enfin des contours plus cruels mais non moins paradoxaux. Si, depuis Freud, la genèse du surmoi en tant que mandat se localise dans le champ du père et du droit; c'est surtout comme ce qui échappe au père que le surmoi se maintient comme objet dans l'enseignement de Lacan. Il n'y a pas de conception du sujet loin des hantises surmoïques, provenant d'une entrée traumatique dans le langage et le désir; cependant, au cours d'une analyse, il est possible de trouver dans les marques laissées par l'inscription signifiante résistantes à la signification, pistes d'une jouissance illisible et illisible; mais qui se présente dans son motérialisme. Du lien entre réel, symbolique et imaginaire, l'objet assume de nombreux contours et les liens de nombreuses stabilisations possibles; cependant, c'est l'issue par une écriture de joie qui promet un lieu sans précédent pour ce plaisir sans lieu, mais avec beaucoup de présence.

Mots-clés

Surmoi; objet *a*; jouissance; lettre; Nom-du-Père.

Sumário

Introdução.....	11
-----------------	----

PARTE I: UMA TÓPICA

1. O supereu em Freud e um estatuto.....	17
1.1 Prólogo: o supereu nos rastros da agressividade.....	17
1.2 Supereu e herança edípica: pecado e vingança do pai.....	36
1.3 O prelúdio do imperativo de gozo em Freud: incidências da pulsão de morte.....	38

PARTE II: UMA LÓGICA: do Édipo em Freud ao Nome do Pai em Lacan – a lógica fálica

2. O Pai em Freud: do Édipo ao totem.....	46
2.1 O complexo de Édipo e a entrada do pai como limite.....	47
2.2 No pai mais do que do pai: identificação e ódio.....	50
2.3 Supereu e pulsão de morte: uma criança é espancada.....	55
3. O falo, o furo, o excesso e a fala: Nome do Pai nos limites do (inter)dito.....	71
3.1 O falo e os limites do gozo: ser ou não ter?.....	71
3.2 Metáfora paterna: o gozo, o nome, o resto... a lei.....	74
3.3 O desejo e a lei – ou o desejo é a lei.....	81
3.4 O paradoxo do gozo.....	85
3.5 As fórmulas da sexuação: gozar sem bordas.....	89
3.6 O gozo na topologia dos nós.....	93

PARTE III: UMA ÉTICA

4. Dos retalhos ao entalhe: da constituição do sujeito à letra.....	100
4.1 O grafo do desejo e as veredas da palavra.....	102
4.2 Fio do simbólico, enxame de palavras: do verbo à colonização.....	102
4.3 O narcisismo em Freud: moi em construção.....	107
4.4 O estádio do espelho em Lacan: uma precipitação.....	109
4.5 A matriz simbólica: o sujeito entre corpo e nome.....	110
4.6 O objetodejetolixoresto: o que cai em presença e se presentifica em ausência.....	111
4.7 O objeto <i>a</i> de Jacques Lacan.....	112
4.8 Do vazio às bordas: objeto como presença de uma ausência.....	114
4.9 Alienação e separação: o ôntico, a ética e a erótica.....	116

4.10 O desejo como enigma estrangulado pelo capricho da demanda.....	121
4.11 A fantasia: uma roupagem para o desejo – ou para o gozo.....	121
4.12 A inconsistência do Outro: um real inefável.....	125
4.13 A letra no ensino de Jacques Lacan.....	127
4.14 A letra na década de 1950: suporte material, resto e lixo.....	128
4.15 A letra na década de 1970: letra-litoral, rasura.....	130
4.16 Cronotatognose.....	132
4.17 Forame Magno.....	136

PARTE IV: UMA ERÓTICA (mortífera)

5. Ser onde se vocifera.....	138
5.1 Supereu em Lacan: empuxo ao gozo e dimensão de objeto.....	138
5.2 Uma relação embrionária: supereu e voz.....	138
5.3 Supereu: restos de coisas ouvidas.....	141
5.4 Dáfnia e incorporação: supereu como objeto <i>a</i>	146
5.5 A voz na clínica psicanalítica: constituição do sujeito, estádio do espelho e estádio do eco.....	152
5.6 A voz como objeto: resto.....	162

PARTE V: UMA PRÁTICA

6. Do sentido superegóico ao sentido contingente: a letra numa análise.....	170
6.1 Supereu e voz na clínica.....	170
6.2 Do sintoma ao <i>sinthoma</i> : uma letra inaudita.....	172
6.3 Do resto ao rasto: letra.....	177
6.4 Do litoral ao literal: testemunhos de passe.....	180
 Considerações finais.....	 192
Referências Bibliográficas.....	198

Introdução

Este trabalho é fruto de uma longa pesquisa acerca da temática do supereu na clínica psicanalítica. O percurso, iniciado em 2009 durante um trabalho num manicômio judiciário, ecoou ao longo das pesquisas e trabalhos acadêmicos posteriores, e ainda persiste como forma de questão no que diz respeito à clínica para além da psicose.

No Hospital de Custódia e Tratamento Psiquiátrico Henrique Roxo, encontravam-se internados pacientes com transtornos psiquiátricos em cumprimento de medida de segurança, uma forma de medida penal para indivíduos considerados inimputáveis. Esses pacientes, em sua maioria, alegavam ter cometido os crimes que cometeram sob o domínio de vozes que ordenavam o ato. As alucinações auditivas, ou alucinações verbais, como propõe Lacan posteriormente, indicam o ponto mais nevrálgico da psicose e da passividade do sujeito psicótico que não consegue erguer barreiras contra esse excesso de voz e, portanto, passa ao ato. Que instância seria essa capaz de operar uma espécie de aniquilação do sujeito, conduzindo cegamente à obediência de um imperativo? Que comando é esse que provém de dentro e incide como exterior ao sujeito? Seguindo os rastros dessas questões, encontramos em Freud o caminho que conduzia ao supereu como o cerne, o bojo do inevitável mal estar na cultura e também na vida psíquica.

A pesquisa no HCTP-HR deu origem ao trabalho *O crime na psicose*, que continuou a provocar questões, uma vez que, quanto mais nos debruçávamos sobre a obra freudiana, mais nos encontrávamos com os paradoxos inerentes ao supereu: da exigência de renúncia pulsional ao imperativo de gozo; da voz proibitiva à voz imperativa. Isto é, o supereu como essa instância que ao mesmo tempo constrange e exige e que em ambos os polos aparece como tributária à pulsão em sua face de gozo. Estas indagações deram origem, em 2011, ao trabalho monográfico *A voz do supereu: entre a incitação e a proibição*, trabalho que se destinou a buscar em Freud o processo de elaboração do conceito de supereu e suas implicações na clínica e na cultura.

A questão da voz se fazia presente no título da monografia, entretanto, não se tratava da voz como objeto pulsional. É no ensino de Lacan que encontraremos

a emergência da voz neste sentido, uma abordagem um tanto quanto particular, que toma como paradigma as vozes do automatismo mental na psicose. Passado esse instante de ver toda a problemática e complexidade do conceito de supereu na teoria psicanalítica, o mestrado se apresentou como tempo para compreender as intrínsecas relações entre supereu e voz – e mais ainda, o supereu pensado como um objeto especial, o objeto voz. Para tanto, buscamos em Freud referências que contemplassem a instância da voz na constituição psíquica, sobretudo a partir da expressão 'voz da consciência', que aponta para essa afinidade entre a voz como objeto pulsional e o ouvido como zona erógena pulsional. É no ensino de Lacan que encontramos grandes avanços em relação ao conceito de supereu como objeto voz, pois é Lacan quem esclarece o paradoxo freudiano do supereu como lei fora da lei, isto é, para além do escopo de uma herança edipiana, Lacan conceitualmente localiza o supereu naquilo que da lei do pai falha e incide como imperativo, ou seja, na exigência de uma recuperação de gozo vetada pela proibição da lei.

Na obra de Freud o supereu assume contornos ambíguos, uma vez que, sendo herdeiro do complexo de Édipo, é responsável por reprimir os desejos incestuosos ao mesmo tempo que guarda a lembrança da existência desse pecado no inconsciente. Lacan desmembra em Ideal do eu, Nome do Pai e supereu o que em Freud permanecera confuso sob o signo de supereu. Na teoria lacaniana, do supereu resta apenas seu aspecto mais pulsional, mais visceral, o supereu aparece desconectado de sua face simbólica, isto é, do Ideal do eu.

Deste modo, de um supereu freudiano que normatiza e coage, mas que pode se tornar sádico como o imperativo kantiano, a um supereu lacaniano que transmite uma lei insensata que impele a uma satisfação pulsional impossível; surge a voz: voz que fustiga, constrange e determina o sujeito, encontro traumático com o real não recoberto pelo simbólico, voz áfona e maciça. A partir desses questionamentos, adveio a dissertação *Uma erótica mortífera: ruídos do supereu na clínica psicanalítica*. Esses ruídos não pararam de ecoar e deixando como resto o desejo de investigar a condição de objeto pulsional da voz, suas marcas e ressonâncias na constituição do sujeito e na clínica.

Sabemos que a voz, no ser humano, é um objeto de gozo. Há um investimento pulsional na voz que vai desde o prazer de ouvi-la ao horror de ser

convocado por ela, através das injunções superegóicas. Se a fala e a linguagem são transmitidas a partir da voz, sabemos que não se passa ileso aos seus impactos na constituição subjetiva. Desta forma, a voz assume caráter fundamental na operação de constituição do sujeito a partir do Outro.

Lacan chamou a pulsão ligada à voz de pulsão invocante. Ela admite uma dupla fonte, uma vez que convoca a boca para falar, chamar, gritar e a orelha para escutar, o que nos permite conferir-lhe seu aspecto *aural*, impressada entre dois orifícios: a oralidade e a auricularidade. Essa especificidade denuncia o caráter inapreensível da voz, que só pode ser localizada, como Lacan já alertara, entre a boca e a orelha e também inscreve a pulsão invocante numa problemática de divisão e separação da relação sujeito-Outro.

É justamente esse aspecto dual da voz que lhe confere sua característica fronteira, tanto externa quanto interna, e por isso mesmo sua incidência devastadora. É também a intrínseca relação da voz com a linguagem que localiza o ponto de investigação deste trabalho na constituição do sujeito como determinado pela linguagem, sujeito colonizado pelo Outro, definido por sua articulação pelo significante e o que dele cai, isto é, a voz. Portanto, “*Tu és*”: *registros da voz, vestígios do supereu na constituição do sujeito* é um trabalho que se propõe a estudar a condição de objeto pulsional da voz e suas marcas, ressonâncias e injunções superegóicas, apostando que, ao fim de uma análise, a partir da passagem da voz à letra é possível um certo esvaziamento do supereu.

Provocados por dois autores contemporâneos, Jean Michel Vivès e Erik Porge, pudemos ventilar pontos fundamentais a respeito da constituição subjetiva a partir do que Vivès, num neologismo, chama de dimensão *aural* da pulsão, a qual, associando a dimensão auricular à dimensão oral, indica a relação particular entre ouvido e voz; e Porge aponta como estágio do eco. Isto é, há algo da voz que participa efetivamente do processo de constituição do sujeito e que ecoa como marca da submissão desse sujeito ao golpe do significante que o divide. Há algo da voz nisso que assombra e persegue o sujeito sob as exigências de uma instância que coage e assume a concretude de um mandato: “Goza!”.

Lacan tira essa voz do escopo psicopatológico para incluí-la na própria causa da insurreição do sujeito. Atravessado pelo que é dito, tocado pelo

traumatismo estrutural que é a entrada na linguagem, um sujeito há de se constituir. Um sujeito que, em suas construções sintomáticas e modos de gozo extremamente singulares, é o sujeito que encontraremos em análise. Qual seria o trabalho de análise diante disso que, na assunção da subjetividade aliena o sujeito e o determina?

É a interpretação analítica, contando com as ambiguidades da língua e seus equívocos, que frustra o destino, de-sidera e, assim, introduz a questão do desejo. Desse modo, ali onde pesava o destino de uma significação congelada, pode advir, pelo jogo de linguagem, o equívoco da metáfora.

É o corte da cadeia significante, traumatizada pela inserção do objeto a no discurso que denuncia o sujeito como descontinuidade no real, desidentificando-o daquilo que do significante o aliena. Isto é, a função da análise consiste na escuta do sujeito que se apresenta pela via do significante, numa aposta freudiana de que, ao falar se diz mais do que se pretende dizer: *isso* fala, aposta Lacan. Bordejar o real presente no significante é sair da petrificação da palavra, da cristalização do sentido e poder cotejar outra forma de gozar que não a do autoritarismo do sentido significante.

A partir do dispositivo de passe – que cumpre a função de transmitir os atravessamentos em análise, Lacan define como sendo a solução ao impasse essencial do sujeito com o significante que encontraremos os caminhos que conduzem àquilo que muda no que nunca muda. Desta forma, faz parte deste trabalho retomar os testemunhos de passe que ensinem sobre uma outra forma de relação com o objeto voz e as injunções superegóicas ao fim de uma análise. O instrumento que realiza essa torção se localiza na noção de letra, uma espécie de fazer com um gozo subjacente, complementar ao sintoma; assim é possível empreender a passagem do Outro ao Um a fim de autenticar a verdade da existência no bojo do ser.

A proposta desta tese vem dar contorno às questões que restaram da dissertação de mestrado e que foram atualizadas e elaboradas nas pesquisas “A voz e os limites: aspectos de uma alteridade sem corpo na experiência analítica e na configuração subjetiva contemporânea”, coordenada por Marcus André Vieira e realizada na PUC-Rio; e também na pesquisa “Constituição do sujeito e

gramática pulsional: psicanálise, clínica e cultura”, realizada na UFF-PUCG e coordenada por mim. Uma análise, justamente por privilegiar o resto, a divisão, a castração, a fim de conduzir o sujeito pelas trilhas do desejo, é um lugar onde é possível dar um destino ao gozo e a *isso* que é excesso. Acreditamos que, na travessia da fantasia ao fim de análise, da passagem do sintoma ao *sinthoma* – esse irreduzível do gozo, o que se trata é uma operação que vai da perda à conformação, isto é, o trabalho de análise aposta na transformação desse excesso em marca.

Para tanto, esse trabalho que se destina a destrinchar a gênese do supereu desde Freud se estrutura em quatro partes: uma tópica, uma lógica, uma ética, uma erótica e uma prática.

Na primeira parte, que diz respeito à tópica, apresentamos o primeiro capítulo que visa refazer o percurso freudiano da elaboração do conceito de supereu. Da ancestralidade do pai como veículo do gozo à interdição apaziguadora do pai como portador da lei o supereu vai se formando em Freud a partir da dialética das identificações e sendo regido pelo império da pulsão de morte sob o qual se constituiu. Assim é quando Freud institui sua segunda tópica, que o supereu ganha uma autenticação como lugar no aparelho psíquico, mesmo sustentando em toda a obra uma série de paradoxos.

A segunda parte se ampara numa lógica: a lógica paterna, fálica. Aqui, propomos dois capítulos. Um destinado a tratar a função do pai apresentada em Freud a partir da operação de identificação e lei; e o outro em que o pai aparece não como figura mítica, e sim como metáfora. Assim, o segundo capítulo aborda em Freud as nuances entre o pai do Édipo e o pai do Totem no que diz respeito a uma vivência de gozo limitada pela lei caprichosa ou amorosa e sua relação com o supereu. No terceiro capítulo, entretanto, caminhamos para além do pai: os limites impostos pela lei apontam um campo ingovernável e irregular; e nos rastros do desejo emerge o gozo. Neste terceiro capítulo apresentamos o gozo na topologia dos nós e nas fórmulas da sexuação a fim de mapear onde se situa o gozo imposto pelo supereu e quais as vias de escape à incidência desse gozo.

A terceira parte se norteia pela ética do desejo. Assim, no quarto capítulo nos apoiaremos no grafo do desejo proposto por Lacannos anos sessenta a fim de

examinar a participação do Outro no processo de constituição subjetiva, e de colher as marcas deixadas pela entrada na linguagem. Da íntima relação entre significante e gozo explicitadas nos circuitos do grafo, nos encontramos com o conceito de *letra* como nome desse irreduzível do significante e do inconsciente; sobre a qual nos debruçaremos em nosso último capítulo. Do quarto capítulo resta a voz como resto da operação de entrada na linguagem e seguindo suas pistas chegamos ao supereu.

Se a voz que cai do grafo do desejo se apresenta como canto da sereia que nos fornece pistas; a quarta parte desse trabalho vem nomear esse impacto: uma erótica (mortífera). Aqui apresentamos o quinto capítulo que propõe um diálogo – mais, uma gênese – da voz a partir do supereu. Assim repassaremos o percurso proposto por Lacan na concepção de supereu - que tem sua origem na voz como objeto. Da extração desse objeto fica um resto, um rastro.

E a última parte desse trabalho, a que chamamos de prática; se propõe a pensar o que se faz com as marcas da extração desse objeto que desidera um gozo sem nome, mas cheio de presença. Assim, o sexto e último capítulo se utiliza dos testemunhos de passe a fim de validar a proposta sustentada por este trabalho de uma operação de esvaziamento do supereu a partir de uma passagem da voz à letra; ou, a possibilidade de uma escrita da voz.

Do labirinto do supereu aos reservatórios de gozo: esta tese propõe cotejar algum fazer que franqueie o acesso do sujeito à verdade do ser, a fim de reduzir essa presença terrível que ameaça e constrange. Ou ainda, tomar essa presença no que ela há de afeto... ou dar-lhe um nome, tomando-a como sua: do Outro ao Um, do Ser à existência; do objeto à letra; são os litorais que esta tese propõe navegar.

PARTE I: UMA TÓPICA

1. O supereu em Freud e um estatuto

1.1 Prólogo: o supereu nos rastros da agressividade

No artigo “O mal-estar na civilização” (1930/1980), Freud indica que a vida em sociedade requer um sacrifício estrutural, e postula que a civilização está regimentada por uma renúncia pulsional que deixa como resto um mal-estar, uma frustração cultural, a qual atribui ser a “causa da hostilidade contra a qual todos têm de lutar” (FREUD, 1930/1980, p.118).

Na base desse mal-estar que permeia a civilização, Freud localiza a agressividade como um fator fundamental na relação entre os homens. Essa constatação encontra sistematização quando Freud coloca no limite do impossível a obediência ao mandamento cristão de amar ao próximo, uma vez que indaga: quem é esse próximo, tão contíguo quanto estranho? Afinal, que quer ele? Freud não hesita ao responder que – como no humano deve-se levar em conta uma poderosa parcela de agressividade – esse próximo é mais do que um ajudante potencial ou um objeto sexual, é alguém que tentará satisfazer sobre o homem sua agressividade arbitrariamente, causando-lhe humilhação, sofrimento, tortura e morte (1930/1980, p. 121). Em 1930, Freud já havia estabelecido balizas teóricas que dessem conta de abordar a questão da agressividade a partir do conceito de pulsão de morte, passando pela discussão do sadismo e do masoquismo, pontos inaugurais neste trabalho.

Pulsão de morte, sadismo e narcisismo: cimento que preenche os pilares da moral civilizatória erguida em amor ao próximo, culpa e uma quota de masoquismo do ego, sobre a qual Freud virá elaborar mais profundamente a partir de 1923. Isto é, o homem, como animal social, conta “com uma cota considerável de tendência agressiva no seu dote de impulsos” (FREUD, 1930/1980, p. 123), agressividade alimentada pela pulsão de morte que, a fim de preservar a vida em nome do narcisismo e de sua ligação com Eros, se satisfaz na destruição do próximo.

Deste embate entre barbárie e cultura, a teoria do supereu encontra seu nascedouro numa perspectiva problemática: até o texto de 1923, o supereu

aparece como o agente encarregado de domesticar a agressividade a fim de manter o laço social, uma instância tributária da moral, da norma e da lei. Entretanto, há algo do masoquismo do ego que opera num empuxo ao retorno dessa agressividade sob a forma de culpa, autopenitência e autocastigo. Há um tanto de agressividade que, contida de operar no social, tem livre campo de acesso no interior do psiquismo, a partir do casamento com os componentes eróticos da pulsão de morte – que minimizam sua periculosidade, mas não sua impetuosidade. Essa íntima – e erótica – relação do supereu com a pulsão de morte é um ponto precioso neste trabalho, pois é um caminho freudiano traçado em direção a noção de gozo; entretanto, trataremos especialmente do tema da pulsão de morte adiante. Por ora, é preciso marcar que é a pulsão de morte sob a égide da agressividade que convida Freud a caminhar pelo labirinto do supereu.

A assertiva da agressividade estrutural que atravessa todo o texto de 1930, construindo o pensamento de que “a hostilidade de cada um contra todos e de todos contra cada um, se opõe a esse programa da cultura” (FREUD, 1930/1980, p. 142) abre caminho para examinarmos a relação do próximo com a agressividade e nos lança a pergunta: em nome de que se faz a renúncia pulsional? Qual é o motor da obediência humana a uma norma tácita e poderosa que requer que se abra mão da hostilidade e do empuxo a agressividade e destruição? Freud responde acentuando dois campos: o impossível e o amor; que serão as duas vias que seguiremos aqui neste capítulo.

Renuncia-se à satisfação porque a satisfação plena é uma experiência mítica, impossível; o que coloca a edificação civilizatória não como o grande obstáculo da satisfação pulsional, mas como um campo de viabilização de satisfações possíveis. “Às vezes acreditamos perceber que não é apenas a pressão da cultura, mas algo na essência da própria função que nos nega a satisfação completa e nos impele para outros caminhos” (FREUD, 1930/1980, p. 115). Isto é, antes das interdições culturais, há uma dinâmica inerente ao próprio funcionamento pulsional que impede a satisfação plena. O que está no bojo dessa impossibilidade é a elucubração freudiana do desencontro entre pulsão e objeto, que tem sua origem na estranheza de onde o indivíduo é gerado: o campo do Outro, que Lacan grafa em maiúsculo a fim de distinguir o Outro de que se trata

em psicanálise – da ordem da linguagem, do inconsciente –, do outro semelhante (1954/2007).

Como é pela via do Outro que o infante é apresentado ao mundo, herdando do outro seu vocabulário e sendo atravessado por seus afetos; é também do outro que o infante recebe os objetos para aplacar suas urgências. Sendo assim, temos aí a fenda fundamental do desencontro entre pulsão e objeto – uma vez que o objeto oferecido será sempre parcial e a pulsão não se satisfazer - que Freud vai ensaiar na teorização acerca das pulsões, e que somente com Lacan, a partir da noção de objeto a esse desencontro ganha corpo.

No que tange ao campo do amor constatamos uma face compensatória da renúncia: abre-se mão da destruição em prol da união e da proteção do outro do cuidado; tudo vale a pena em nome de seu amor e de sua proteção. Isto é, seja pela via do amor ou pela via do impossível, caminhamos pelo terreno da alteridade; e é dessas terras áridas que emerge o conceito de supereu:

O longo período da infância, durante o qual o ser humano em crescimento vive na dependência dos pais, deixa atrás de si, como um precipitado, a formação, no ego, de um agente especial no qual se prolonga a influência parental. Ele recebeu o nome de superego (FREUD, 1930/1980, p. 159).

Embora em Freud o conceito seja tomado como superego, assumiremos ao longo dessa tese a grafia utilizada por Lacan ao longo de seu ensino: supereu. Se a teoria do supereu remonta diretamente à própria estruturação psíquica baseada na relação com a alteridade; somos conduzidos diretamente à constituição do eu, tendo em vista a situação de dependência e desamparo do infante em seu processo de formação psíquica. Ao depender de um outro para exercer os cuidados sobre o seu corpo e sua vida, a criança está sujeita ao que advém desse outro. Para adentrarmos esta problemática da constituição do eu, lançaremos mão do conceito de narcisismo, operação que funda o eu como unidade imaginária e que engendra a instância do ideal do eu. Conceitualmente, essa instância aparece muitas vezes confusa na obra de Freud quando em coincidência com o supereu.

Embora na “Conferência XXXI” (1932/1980), Freud faça a distinção entre supereu e ideal do eu, colocando este como uma função daquele; antes disso,

supereu e ideal do eu aparecem sob o mesmo nome – ideal do eu – desempenhando funções diferentes, e por vezes contrárias. Debruçemo-nos neste capítulo sobre o percurso de Freud em sua elaboração do conceito de supereu a partir da noção de narcisismo, visando elucidar as nuances distintas de cada instância: ideal do eu e supereu. Portanto, este capítulo refaz o caminho freudiano de um ideal narcísico a um supereu como herdeiro do complexo de Édipo.

De um ideal narcísico ao ideal herdeiro do complexo de Édipo: do autoerotismo ao narcisismo – um ideal narcísico

É importante marcar que o artigo de Freud sobre o narcisismo, datado de 1914, é de fundamental importância para a virada na teoria freudiana que, a partir da segunda tópica dá um lugar topológico ao supereu.

Apesar do conceito de narcisismo como uma operação consolidadora do eu ter sido inaugurado no texto de 1914, nos textos anteriores a noção de narcisismo já se fazia presente. Em 1905, nos *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade*, Freud indica que “em contraste com a libido do objeto, chamamos a libido do ego de libido narcísica” (FREUD, 1905/2006, p. 205) e especula a possibilidade de a libido narcísica ser

o grande reservatório de onde partem as catexias de objeto e no qual elas voltam a ser recolhidas, e a catexia libidínica narcísica do ego se nos afigura como o estado originário realizado na primeira infância, que é apenas encoberto pelas emissões posteriores de libido, mas no fundo se conserva por trás dela (FREUD, 1905/2006, p. 205)

No artigo “A disposição à neurose obsessiva” (1913/2006), Freud indica que o estágio do narcisismo se configura quando a escolha objetal coincide com o próprio eu do indivíduo. Ainda nesse mesmo ano, Freud vai além da conceituação do eu como investido libidinalmente; em “Totem e Tabu” ele aposta que “os instintos sexuais até então isolados já se reuniram num todo único e encontraram também um objeto” (FREUD, 1913[1912]/2006, p. 99). Esse objeto, o eu, Freud aponta que se constitui aproximadamente na mesma época em que se dá essa montagem pulsional. Eis aí um avanço que abre caminho para o texto de 1914, visto que ainda em “Totem e Tabu”, Freud considera que o eu necessita ir além do

autoerotismo para se consolidar como unidade. Embora afirme ainda nesse texto não estar em posição de descrever com exatidão as características dessa fase narcisista, Freud suspeita que ela nunca é abandonada. Com isso, podemos ver que o narcisismo ganha status estrutural, e é com esse viés que a organização narcísica em sua relação com a constituição do ego será privilegiada no texto de 1914.

Ao estudar as parafrenias, Freud constata o que já havia percebido anos atrás, também no estudo da paranóia, no “Rascunho H”, de 1886, que “essas pessoas amam seus delírios como amam a si mesmas” (FREUD, 1886a/2006, p. 257). A partir disso, dessa libido que se instala no eu, Freud faz a grande virada ao conferir ao narcisismo – investimento da libido no eu -, um estatuto de primário. Isto é, há uma *catexia libidinal original do ego* (FREUD, 1914/2006, p. 83) que transmite parte dessa energia aos objetos.

É no epicentro da teoria do narcisismo que se desdobram os conceitos que dão origem à teoria do supereu, sobretudo a noção de ideal do eu. Portanto, faz-se necessário acompanhar a elaboração de um ideal a fim de guardar a satisfação narcísica e sua transmutação para essa instância maligna e cruel que visa ora a renúncia pulsional, ora o gozo impossível – curva onde o ideal aparece como supereu.

Originalmente, a libido aparecia com um caráter autoerótico, e Freud se inclina a estabelecer relações entre o autoerotismo e o narcisismo, de modo a configurar o primeiro como um estado, e o segundo como uma operação; o que tem robustas consequências. Freud já indicara, e Lacan em seu artigo sobre o estágio do espelho vem endossar que a instância egóica como unidade não existe a priori (1957/2005), é preciso ser desenvolvida, mas “os instintos auto-eróticos, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao auto-erotismo – uma nova ação psíquica – a fim de provocar o narcisismo.” (FREUD, 1914/2006, p. 84)

Se em “O ego e o id” Freud (1923a/1980) caracteriza a instância egóica como acima de tudo, um *ego corporal* (1923a/1985, p. 41) podemos afirmar, com Lacan, que num primeiro momento, não existe nem um eu nem um corpo. O que existe é um corpo fragmentado, com uma multiplicidade de zonas erógenas que,

sem fronteiras, satisfazem-se. Para ir além do auto-erotismo, é necessário algo que amarre essa fragmentação, emprestando uma imagem totalitária a um corpo que é puro despedaçamento. É com o ensino de Lacan que essa nova ação psíquica sublinhada por Freud ganha um nome no conceito: estágio do espelho. Neste artigo de 1949, sobre o qual nos debruçaremos nos capítulos a seguir, Jacques Lacan segue os passos de Freud no estabelecimento de uma constituição psíquica amparada na alteridade, e indica a organização da imagem de si amparada na imagem do outro [*auttre*][i(a)] refletida no espelho. Portanto, a imagem de si é uma precipitação, uma identificação com a imagem refletida do outro que condensa e fideliza a presença do Outro com sua imagem e seu desejo. Por ora, marca-se que Freud já enfatiza que o investimento libidinal no eu está intrinsecamente ligado com a relação de dependência que é estabelecida entre o bebê e seu cuidador.

Se em 1949 Lacan formaliza no estágio do espelho o que Freud chamara de “nova ação psíquica”, Freud num texto ainda muito inaugural já localiza a importância da presença de uma alteridade no reconhecimento da demanda e na base da fundação desse sujeito a advir (1895/2006). Indica um estado de urgência de vida em função da chegada de muitos estímulos no interior do aparelho psíquico que precisam encontrar descarga e que, entretanto, por uma imaturidade motora, o bebê encontra no choro e no grito uma via para essa descarga que não se esvazia e que passa pelo outro, que oferece o objeto a fim de aplacar essa angústia lida na manifestação do bebê (1895/2006, p. 314).

Ou seja, é o narcisismo dos pais que investe de libido esse caldeirão pulsional fragmentado, garantindo ao corpo a ilusão de uma unidade, possibilitando que ali um eu possa se estabelecer. O narcisismo como uma operação portanto, deixa como produto uma ideia de corpo e uma marca subjetiva; mas sobretudo, deixa um núcleo, um precipitado irreduzível de identificação que dará origem ao que conheceremos futuramente como supereu. Deste momento inaugural podemos extrair como consequências a dinâmica pulsional, a emergência das zonas erógenas e da fundação do que vem a ser considerado em Lacan o objeto a; e principalmente a íntima relação do supereu com o aspecto pulsional. Entretanto, é necessário examinar com cuidado a importância da assunção da imagem – e aquilo que dela escapa.

É o narcisismo dos pais que investe o corpo-carne do bebê, localizando ali, naquela superfície corporal em estado de urgência e desorganização pulsional, um perímetro que não havia antes. Um perímetro tracejado a cada investimento pulsional que impõe ao mesmo tempo uma perfeição e um resto. A criança investida pelo narcisismo dos pais é dotada de uma perfeição oriunda de seu próprio narcisismo, ocupando portanto o lugar do que Freud chama de “sua majestade o bebê” que é por definição uma ilusão. O bebê-majestade é o mesmo corpo-carne de outrora, dotado agora de um lugar no desejo dos pais que possibilita que ali um sujeito possa advir, e que para que advenha, performe tal e qual lhe seja esperado: na perfeição. À perfeição assombra um resto, algo desse corpo-carne não filtrado pelo desejo dos pais que permanece vivo e que, em emergência, põe em risco o estado de júbilo vivido pelo infante – no bojo dessa discussão temos o objeto a sendo escavado como resto de uma operação; entretanto, não nos dedicaremos a isso por ora. Nesse momento, basta firmarmos as relações entre o investimento narcísico dos pais no bebê e a ilusão de integridade de uma imagem.

A sustentação jubilatória de *sua majestade o bebê* não persiste por muito tempo, visto que o indivíduo logo se defronta com suas limitações e sua insuficiência. De um objeto comum à magnânima dignidade extraordinária: eis o processo de idealização que sofre o ego, engrandecido e exaltado em função do narcisismo. É então que surge, no texto de 1914, o conceito de ideal do eu, e no desenvolvimento dessa noção, Freud atribui a ela o condicionamento do recalque, que por sua vez implicará diretamente na montagem pulsional. Ideal do eu, recalque e pulsão: tripé que sustenta o narcisismo e conduz à cobrança superegóica. Portanto, nos atenhamos à concepção de ideal do eu, pedra angular neste capítulo.

Como acontece sempre que a libido está envolvida, mais uma vez aqui o homem se mostra incapaz de abrir mão de uma satisfação de que outrora desfrutou. Ele não está disposto a renunciar à perfeição narcisista de sua infância; e, quando, ao crescer, se vê perturbado pelas admoestações de terceiros e pelo despertar de seu próprio julgamento crítico, de modo a não mais poder reter aquela perfeição, procura recuperá-la sob a forma de um ego ideal. O que ele projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, na qual ele era o seu próprio ideal. (FREUD, 1914/2006, p.100-101)

Por que essa dificuldade na desistência da perfeição narcisista? Por que a necessidade da criação de uma instância que vise sua recuperação? Encontramos essas respostas no texto “O Estranho” (1919/2006). Como vimos, o eu se constitui com o apoio do outro, que investe sua libido, que empresta sua imagem. Esse outro, “‘o duplo’ era uma segurança contra a destruição do ego (...) Depois de haver sido uma garantia de imortalidade, transforma-se em estranho anunciador da morte” (FREUD, 1919/2006, p. 259). Esse outro, sobre o qual o sujeito se constitui e se forma, sobre o qual o sujeito ganha um nome e um lugar no desejo, vai da constituição à destruição. O outro, esse tão próximo e tão estranho, é herói e algoz: abre as portas do sujeito ao mundo, cárcere privado do desejo que condena o sujeito a se manter refém de seu próprio modelo. Quais as consequências desse empréstimo de língua, imagem e desejo tomado do Outro? Ambertín indica que “o outro, o próximo, o semelhante, é um referente e um modelo, mas também um hostilizador impossível de satisfazer plenamente. Ele habitará o eu como um estrangeiro, apesar dos serviços prestados para modelar a imagem corporal” (AMBERTÍN, 2009, p. 57).

Como já apontamos anteriormente, a instauração do ideal do eu guarda íntimas relações com a questão do amor: cumprir os ideais significa ser amado e protegido pelo outro, amparado por sua face amorosa e resguardado de sua vingança raivosa. Estar submetido a um outro que sancione o eu, devido a sua configuração narcísica, significa estar distante da face oposta desse outro: uma faceta hostil, agressiva, mortífera e ingovernável que pode levar à destruição do eu. Essa dobradiça sutil em que o outro se põe ao mesmo tempo como suporte e aniquilação denuncia a especificidade dessa constituição psíquica amparada na alteridade: a submissão do sujeito às redes do Outro.

Vimos que o recalque e a sublimação são operações estritamente ligadas ao estabelecimento do ideal do eu e fundamentais para a distinção que faremos aqui: apostamos que, na obra de Freud há um ideal do eu bifurcado em um ideal narcísico e outro ideal como herdeiro do complexo de Édipo, que dará origem ao supereu.

A partir da insuficiência do ego em garantir a satisfação narcísica, há o afastamento do narcisismo primário, buscando então recuperar esse estado de júbilo. A libido, outrora investida no ego, precisa se ligar a outros objetos, ao que

Freud chamou de narcisismo secundário, investimento que deve ser submetido ao crivo do ideal. Para tanto, o investimento erótico nos objetos não é qualquer investimento; deve seguir o critério ilibado do ideal do eu a fim de retornar ao estado de esplendor narcísico de antes, quando o ego era seu próprio ideal, assim, o ideal do eu determina condições à satisfação libidinal. Já podemos compreender que o ideal do eu, como Lacan virá a definir mais tarde, é um conjunto simbólico de normas, uma rede de insígnias que organizam sobretudo a economia libidinal; apostando esse investimento naquilo que “que possui a excelência que falta ao ego para torná-lo ideal” (FREUD, 1914/2006, p. 107).

Isto posto, fica claro que esse ideal de 1914 é estritamente um ideal narcísico, dispendo-se a reconquistar uma satisfação narcísica mítica, e por isso mesmo, uma experiência impossível. É justamente essa fenda que se abre entre a onipotência narcísica e as imperfeições do eu real que possibilita o fluxo do desejo, é ele que faz com que o sujeito possa sair do estado de paralização que o bálsamo do narcisismo inebria e caminhar rumo aos enlaces do desejo, investindo em outros objetos. Portanto, frisamos aqui que esse estado de júbilo infantil oferece riscos sobre os quais Freud alerta quando nesse mesmo texto afirma que é preciso amar para não adoecer, ao que entendemos amar como investimento libidinal em outro objeto para além do próprio ego.

Para esse investimento, a atividade do recalque entra em cena para garantir a assepsia dos objetos a serem investidos, de modo a cumprir as exigências do ideal. Sendo assim, tudo aquilo que for incompatível com os moldes do ideal fica de fora do investimento; entretanto, como já acentuamos, tudo que fica de fora assombra e ameaça a integridade do eu.¹

O ideal do eu em seu viés narcísico tem por função primordial preservar o narcisismo do eu. Para isso, a sublimação poupa o sacrifício pulsional, permite a circulação da libido e sua descarga, alterando somente seu alvo, de modo que a pulsão possa satisfazer-se sem implicar um dano ao narcisismo egóico. Esse ideal

¹ A sublimação é um recurso que permite o reinvestimento libidinal em outros objetos, e revela uma certa severidade em questão: “Como vimos, a formação de um ideal aumenta as exigências do ego, constituindo o fator mais poderoso a favor da repressão; a sublimação é uma saída, uma maneira pela qual essas exigências podem ser atendidas sem envolver repressão” (FREUD, 1914/2006, p. 101).

benévolo, que faz laço, apresenta-se também na sociedade quando, buscando agregar impele ao desenvolvimento da civilização fazendo as vezes do “ideal comum de uma família, uma classe ou uma nação” (FREUD, 1914/2006, p. 108). É justamente como agregador que em “O futuro de uma ilusão” (1927/1980), o ideal do eu aparece como uma satisfação narcísica advinda de forças que obtêm êxito no combate à hostilidade para com a cultura; e que em “Psicologia de grupo e análise do ego” (1921/1980), o ideal do eu como função ocupada pelo líder de um grupo produz coesão entre os homens. “Até aqui tudo parece magnífico. Magnífica é a própria instância do ‘Ideal do eu’ que idealiza as identificações com os atributos amáveis, a partir de um Outro que sempre outorga seu visto positivo” (AMBERTÍN, 2009, p. 58).

Marta Ambertín tem razão quando alerta que *até aqui tudo parece magnífico*, uma vez que, ao resguardar o império do narcisismo, o ideal do eu engendra problemáticas de ordem pulsional, que ocasionarão o surgimento do supereu como *instância crítica, censor, consciência*, que vem cobrar o que ficou de fora, como *resto estranho, improcessável e inassimilável* (AMBERTÍN, 2009, p. 62). Logo, percebemos que algo é excluído, algo escapa objetivando atender às exigências postas pelo ideal do eu a fim de recuperar a satisfação narcísica. Isso que está posto fora de cena, que está obsceno, interessa-nos, pois é o que fundamentará nossos argumentos na construção da teoria do supereu.

O ideal do eu sustenta o recalque, que tem a função de inviabilizar a satisfação de pulsões que não atendem aos moldes estabelecidos pelo ideal. No entanto, Freud alertara em 1930, em “O mal estar na civilização”, sobre o risco de privar de satisfação uma demanda pulsional, enfatizando que não se faz isso impunemente. Se um preço tem que ser pago pela renúncia pulsional, por que se renuncia? Freud aposta que “aprendemos a valorizar o fato de sermos amados como uma vantagem em função da qual estamos dispostos a sacrificar outras vantagens” (FREUD, 1915/2006, p. 291).

Isso de que se abre mão e nome da civilização, permanece no sujeito como algo estranho que o habita, que fundamentará a teoria de Marta Ambertín sobre o supereu como estruturante da divisão do sujeito contra si mesmo.

Em 1920, no artigo “Além do princípio do prazer”, Freud inaugura o conceito de pulsão de morte. Freud observa que “o instinto reprimido nunca deixa de esforçar-se em busca da satisfação completa” (FREUD, 1920/1980, p. 60), o que faz com que formações reativas e substitutivas e também as sublimações encontrem sempre um limite, sendo insuficientes na tarefa de remover a tensão persistente da pulsão recalçada. Toda essa força do recalque se dá porque, conforme Freud indica, há uma tendência a isolar do eu tudo que pode vir a ser fonte de desprazer, criando um “puro ego em busca de prazer, que sofre um confronto de um ‘exterior’ estranho e ameaçador” (FREUD, 1930/1980, p. 85). O império do princípio do prazer, atrelado à necessidade de satisfação narcísica por parte do eu, movido pelo ideal do eu, acaba por conduzir o sujeito a um estado de vigilância supremo em que qualquer furo será penalizado; dando início ao tripé que sustenta o supereu: recalque, pulsão de morte e masoquismo.

O apelo por satisfação narcísica fomentando pelo amor engendra, em seu núcleo, uma instância regulada pelo seu avesso: ódio e violência. O ideal do eu impõe uma atenção redobrada por parte do eu, tendo de estar sempre atento para não escapar aos moldes do Ideal. Com isso, faz-se necessário criar uma nova instância psíquica responsável por exercer esse tipo de controle, medindo a distância do eu real para o eu ideal: o supereu, que surge nessa passagem sutil de um ideal narcísico e benévolo para um tirano cruel e soberano. Vejamos como esse senhorio já aparece esboçado na obra de Freud em 1914:

Não nos surpreenderíamos se encontrássemos um agente psíquico especial que realizasse a tarefa de assegurar a satisfação narcísica proveniente do ideal do ego, e que, com essa finalidade em vista, observasse constantemente o ego real, medindo-o por aquele ideal. Admitindo-se que esse agente de fato exista, de forma alguma seria possível chegar a ele como se fosse uma descoberta – podemos tão somente reconhecê-lo, pois podemos supor que aquilo que chamamos de nossa consciência possui as características exigidas (FREUD, 1914/2006, p. 102).

É flagrante a distinção que Freud faz entre ideal do eu, agente psíquico especial e consciência. Freud pôde ter acesso a isso que chamou de agente psíquico especial a partir dos fenômenos paranóicos, como o delírio de ser notado e as vozes que se fazem ouvir na terceira pessoa.

Em 1886, no “Rascunho H”, ao tratar da peculiaridade da defesa paranóica, Freud indica que ocorre a passagem da autocensura para uma recriminação vinda de fora, sendo este o mecanismo projetivo que faz consistir, através da voz, uma denúncia que vem da própria *consciência*. Freud acredita que “um poder dessa espécie, que vigia, que descobre e que critica todas as nossas intenções, existe realmente. Na realidade, existe em cada um de nós em nossa vida normal” (FREUD, 1914/2006, p. 102). Ademais, localiza o surgimento desse advento à influência crítica dos pais. Ao longo do texto de 1914, esse *agente especial* – que mais tarde recebe a alcunha de supereu -, sobrevivendo do ideal do eu, vai se diferenciando dele e assumindo contornos mais pesados, desempenhando funções mais cruéis e se aproximando cada vez mais da trama edípica, sobretudo no que concerne à identificação com o pai. O artigo sobre o narcisismo é sobretudo um texto vanguardista pois, na “Conferência XXXI” (1932/1980) Freud talha a silhueta do supereu, atribuindo-lhe as funções de auto observação, consciência e manutenção do ideal; entretanto, podemos ver que todas essas funções já se apresentavam no texto de 1914.

Se é em nome do amor que Freud vincula a ancoragem do ideal ao mito de Narciso; é também pela via do amor que Freud desliza agora para outro mito: o de Édipo. Ou seja, se é para ser amado pelo outro que o sujeito estrutura sua imagem e seu próprio narcisismo, sacrificando parte íntima de si mesmo; é também por amor que esse mesmo sujeito investe nos pais como objeto de amor, tendo de abandoná-los logo adiante. Um duplo ganho, uma dupla perda: assume-se uma imagem e um lugar no desejo do Outro às custas de uma amputação de uma parte íntima de si que não tem lugar no Outro; perde-se um gozo descabido da relação incestuosa que ameaça o lugar de amor, para lançar-se no fluxo do desejo, investindo em outros objetos e mantendo o amor dos pais.

Para além do narcisismo: os (des)caminhos de um supereu pulsional pela via da melancolia

É só em “O ego e o isso”, texto de 1923, onde o supereu, ainda em equivalência com o ideal do eu, ganha seu nome e também uma íntima aproximação com o complexo de Édipo: o supereu freudiano de 1923 é o herdeiro do complexo edípico. Essa herança advém ainda do período de dependência em que a criança se encontra sentenciada aos cuidados dos pais, seus afetos, suas

palavras... Seu narcisismo. O ideal do eu, como substituto da perfeição narcísica é o portador das críticas que conduzem os parâmetros que a criança deve se submeter para ter o amor dos pais; e que forma as bases do que Freud intitula de consciência crítica. Consciência cuja “instituição (...) foi, no fundo, uma personificação primeiro da crítica dos pais” (FREUD, 1914/2006, p. 102), um pré-nome do supereu.

Vemos aí que as fronteiras dentro e fora começam a se estreitar, a ponto de algo da crítica dos pais encrustar-se na estrutura psíquica tendo consequências topológicas: funda uma nova instância, isso que por ora Freud chama de consciência. Entretanto, nesse trecho, se substituirmos *personificação* por “introjeção”, chegaremos ao conceito de supereu criado em 1923, calcado na afirmação freudiana de que a autoridade dos pais é introjetada, formando o núcleo do supereu. Ou seja, há algo da crítica dos pais que faz corpo, tanto por produzir um corpo - quando, através de seu próprio narcisismo, possibilita a constituição egóica pela unidade da imagem corporal -, quanto faz um corpo estranho que habita o sujeito, através de sua consciência moral. Mais adiante Freud abandona a ideia de introjeção e aposta na noção de incorporação, justamente para dar estofamento à ideia de fazer corpo; ao que Lacan desenvolve apontando que, do processo de incorporação resta um *incorpóreo*.

Essa dialética da *consciência* fazendo as vezes do supereu fica mais clara em “Luto e Melancolia” (1917 [1915]/2006), onde o supereu aparece de forma sádica, severa e cruel e numa relação causal com o processo de identificação. Como já marcamos, tanto em Freud quanto em Lacan, identificação, introjeção e incorporação são processos que cernem a noção de supereu naquilo que há de insensato e atroz. É também a partir da identificação que deslizamos de um ideal herdeiro do complexo de Édipo para um supereu que é, por excelência, o núcleo indissolúvel e inapreensível da identificação com o pai. Esse caminho só é possível devido aos avanços feitos por Freud em Luto e Melancolia, onde pulsão e objeto se enlaçam na identificação: matriz do supereu. Portanto, esse texto fundamenta a máxima lacaniana de 1972 que postula o supereu como imperativo de gozo. Com efeito, a melancolia se põe como paradigma da incidência cada vez mais feroz do supereu que, a cada afastamento do sujeito em relação aos

postulados das instâncias ideais, o arrastará para o que Marta Ambertín aponta como *buraco negro do narcisismo* (AMBERTÍN, 2009, p. 59).

Freud constata que na melancolia – através de uma perda que não parece concernente a um objeto perdido, mas sim a uma perda no eu –, encontra-se um discurso que se expressa por autorecriminações e autoenvilecimento, levando à expectativa delirante de punição. O quadro clínico do melancólico consiste numa degradação subjetiva, onde o sujeito impõe sérias críticas sobre si mesmo, entendendo-se desprovido de valor, colocando-se como incapaz de qualquer realização, caracterizando-se moralmente desprezível.

Esse agente psíquico não só observa como pune e castiga; e o que a melancolia ensina é que é a identificação com o objeto como reparação de uma perda que faz furo narcísico que se torce em assombração, forjando as bases de consolidação do conceito de supereu. Portanto, é como uma identificação que o supereu aparece na obra de Freud a partir das teses sobre melancolia, mas não só. A identificação aliada à pulsão de morte que a modula estabelece a diferenciação eu e supereu que dará origem à segunda tópica freudiana; possibilitando certa especificidade na relação de submissão do eu ao supereu, que engendrará toda lógica de satisfação sádica do supereu sobre o eu, esgarçando os limites do narcisismo.

A melancolia é uma resposta do eu a uma perda, quando após o investimento libidinal em determinado objeto, este se defronta com o destroçamento da relação objetual. A libido deveria ser retirada desse objeto para que, posteriormente, pudesse vir a investir outros, no entanto, não é o que acontece. A libido que fica livre por não encontrar mais disponibilidade daquele objeto amado retorna para o eu “para estabelecer uma identificação do ego com o objeto abandonado. Assim a sombra do objeto caiu sobre o ego, e este pôde, daí por diante, ser julgado por um agente especial como se fosse um objeto, o objeto abandonado” (FREUD, 1915/2006, p. 254).

Se apreendemos no artigo sobre o narcisismo que o ego é o reservatório original da libido, deverá ser para o ego que essa libido – munida agora de muita agressividade – retornará, desta vez, de forma melancólica. Freud conclui que a escolha objetual na melancolia reflete uma fixação narcísica no eu. Isto posto, logo

Freud entende que as autorecriminações são, na verdade, recriminações feitas ao objeto amado, que foram deslocadas para o eu. Como uma relação de amor se transforma em tamanha expressão de ódio? Como o projeto do narcisismo que visava garantir os investimentos objetais se volta agora contra o próprio eu? “Mostramos em outro ponto que a identificação é a primeira forma – e uma forma expressa de maneira ambivalente – pela qual o ego escolhe um objeto” (FREUD, 1915/2006, p. 252), logo, a perda de um objeto amoroso faz com que essa ambivalência venha à tona e se torne manifesta. Isto é, todo investimento no objeto é, por excelência, ambivalente. E isso tem graves consequências para a clínica psicanalítica.

Freud já havia circulado pela seara da ambivalência quando, em “Notas sobre um caso de neurose obsessiva” (1909/2006), assinala que há uma relação de amor e ódio e que tal ódio é reprimido em prol da prevalência do amor. Diz ainda que, tendo sido recalçado, o ódio se mantém no inconsciente, podendo persistir e crescer. Nesse texto Freud é certo ao supor que o ódio inconsciente constitui um dos componentes sádicos do amor. Outro texto sobre neurose obsessiva, de 1913, também preconiza o ódio como precursor do amor. Por fim, em “Totem e Tabu” (1913/2006), ao analisar as relações libidinais na horda, sobretudo depois do assassinato do pai primevo, Freud é incisivo: “por trás do terno amor há uma hostilidade oculta no inconsciente” (FREUD, 1913/2006, p. 74).

Ódio, amor, identificação e sadismo: pedras angulares no caminho que vai do ideal narcísico ao supereu. Na dinâmica melancólica, a ambivalência se faz presente quando, incapaz de renunciar ao amor pelo objeto, apesar deste objeto já ter sido abandonado e substituído, “o ódio entra em ação nesse objeto substitutivo, dele abusando, degradando-o, fazendo-o sofrer e tirando satisfação sádica de seu sofrimento” (FREUD, 1915/2006, p. 257). A partir desse texto e da trama melancólica vemos bascular o conceito de ideal que, por um lado preserva o narcisismo, criando diversos mecanismos para assegurá-lo; e por outro, transforma-se em seu avesso, numa ânsia demoníaca que escava um “buraco negro no narcisismo” quando deixa de zelar pela satisfação narcísica, incumbindo-se de punir e fustigar o eu.

Enquanto nos deparamos em 1914 com um ideal que normatiza, resguarda e coage, sendo estruturante da formação unitária do eu; ao longo do texto “Luto e

Melancolia” (1917[1915]/2006), esse ideal vai ficando mais devastador. Agora em 1915 já não se trata mais desse ideal, nem sequer de um eu unificado; na melancolia assevera-se o ápice de uma violência contra o sujeito. Freud endossa essa divisão afirmando que a consciência, como uma das principais instituições do eu, tem sua etiologia no agente crítico que se separou do eu. Esse agente crítico, Freud nomeia de consciência e o inclui juntamente com a censura e o teste de realidade, que fará a constatação de que o objeto amado não está mais ali, deixando o eu ocupar-se da função de oferecer-se como objeto substituto.²

Do automartírio melancólico aos delírios de observação, vemos delinear-se em Freud uma experiência do supereu, que apesar de ainda não aparecer em seus escritos com esse nome, confundindo-se com a função de ideal do eu; já marca sua presença. O supereu, ainda em sinonímia no texto de 1923 com o ideal do eu se apresenta uma instância incessantemente capaz de observar, criticar, comparar e medir o eu conforme as imposições do ideal desenvolvido. Logo, por ocupar esse lugar de vigilante que nada deixa escapar, essa instância se contrapõe à outra parte do eu e tenta “restabelecer a autosatisfação que estava vinculada ao narcisismo infantil primário, mas que, desde então, sofreu assim tantas perturbações e mortificações” (FREUD, 1917/2006, p. 429). A essa instância crítica e autoobservadora, Freud atribui a função de censor do eu como consciência, exercendo a censura nos sonhos e o recalque de impulsos pulsionais.

Percebemos portanto uma série de nomes para o supereu, e a distância cada vez maior entre ideal do eu e supereu, onde o primeiro busca a todo custo salvaguardar o império do narcisismo, e o segundo, criticamente armado ataca essa hegemonia. Ou seja, as duas instâncias têm o narcisismo como paradigma, mas se comportam de maneira diferente diante dele: o ideal se impõe e critica a partir de um modelo imposto, no entanto, “preserva o eu nas miragens do limite narcisista” (AMBERTÍN, 2009, p. 92); por outro lado, a crítica da consciência, da

² Numa conferência posterior, de 1917, Freud desenvolve melhor as implicações da melancolia. além de afirmar novamente que é a identificação narcísica que possibilita a instalação do objeto no eu, que paga o preço de ser submetido à agressão e ao ódio vingativo, que antes estavam fusionados em componentes eróticos dirigidos ao objeto. dialogando os textos de 1914 e 1917, entendemos o eu como um cemitério de identificações, que deixa rastros, e uma dessas identificações vem formar um núcleo do eu, posteriormente circunscrito sob a alcunha de supereu, que freud pode tangenciar a partir dos delírios de observação.

qual advirá o supereu, opera numa pressão mortífera que espera o fracasso para poder incidir.

Em “O estranho” (1919/2006), Freud carrega nas tintas ao tratar das consequências derivadas do ideal do eu. Afirma que a ideia do ‘duplo’ - disso que é tanto íntimo quanto estranho -, não desaparece depois do narcisismo primário, pois à medida que o eu se desenvolve, esse ‘duplo’ recebe novos significados. É no terreno desse ‘estranho’ que se forma paulatinamente “uma atividade especial, que consegue resistir ao resto do eu, que tem a função de observar e de criticar o eu e de exercer uma censura dentro da mente, da qual tomamos conhecimento como nossa consciência (FREUD, 1919/2006, p. 253). Essa ideia de uma atividade que trata o eu como um objeto, e que se expressa pela auto observação e auto crítica, Freud liga ao âmbito do antigo narcisismo da infância. Até aí, mesmo como observação e crítica, essa instância censora ainda se orienta pelo amável caminho da libido, e pode ser que por essa razão, pelo fato de em seus primórdios o supereu ter aparecido tão disfarçado de trajes narcísicos, que Freud tenha levado algum tempo para separar essas duas instâncias: uma agregadora e outra desagregadora, catabólica.

Portanto, é a partir da melancolia que se abre o campo da dialética do supereu em sua vertente pulsional, pois seus sintomas evidenciam que há uma íntima relação entre o eu e o id. Para a compreensão do supereu sádico, lacaniano, mote deste trabalho, foi preciso refazer o percurso freudiano que tem seu início no narcisismo, seu ápice na melancolia e na problemática das identificações e seu ponto de chegada em 1923, apontando uma dupla vertente do supereu: como repressor dos desejos incestuosos, mas também como manutenção dos mesmos, uma vez que o supereu de 1923 é fruto da identificação com o pai no fim do Édipo.

Um texto de 1921, “Psicologia de Grupo e Análise do ego”, Freud aborda as questões relacionadas tanto ao ideal do eu – que fundamentará a assunção de um homem à função de líder de um grupo quando este possuir atributos que lhe possibilitem ocupar o lugar de ideal para os membros dessa massa –, quanto questões acerca da instância crítica, cuja gênese tem como pano de fundo as melancolias que apontam uma divisão egóica em que uma parte vocífera contra a outra. Freud aposta que uma das partes é alterada pela introjeção do objeto

perdido – ressalta-se aqui que ele não usa o termo identificação – e a outra parte, tida como cruel, abrange o que Freud, à época, chamou de consciência, caracterizando-se por uma instância crítica dentro do eu.

Em ocasiões anteriores, fomos levados à hipótese de que no ego se desenvolve uma instância assim, capaz de isolar-se do resto daquele ego e entrar em conflito com ele. A essa instância chamamos de ‘Ideal do ego’, e, a título de funções atribuímos-lhe a auto observação, a consciência moral, a censura dos sonhos e a principal influência na repressão. Dissemos que ele é o herdeiro do narcisismo original em que o ego infantil desfrutara de auto suficiência; gradualmente reúne, das influências do meio ambiente, as exigências que este impõe ao ego, das quais este não pode sempre estar à altura; de maneira que um homem, quando não pode estar satisfeito com seu próprio ego, tem, no entanto, possibilidade de encontrar satisfação no Ideal do Ego que se diferenciou do ego (FREUD, 1921/1980, p. 138).

Este trecho é emblemático pois ilustra a convergência que Freud faz de ideal do eu e supereu, visto que o processo descrito acima se refere estritamente ao supereu, na lógica da divisão do sujeito contra si mesmo. Essa instância que vocifera e tripudia em cima do eu que tenta reaver a satisfação narcísica sob a égide da identificação narcísica, Freud diz não ser reconhecida, tendo surgido sob a forma de instância crítica e consciência; logo, certamente trata-se aqui de supereu, e não de ideal do eu. Um grifo especial a essa aproximação tão fundamental na obra de Freud, que Lacan se encarrega de desenvolver e sobre a qual nos amparamos neste trabalho: a relação embrionária, originária entre supereu e voz. Aqui Freud aponta que uma parte – essa crítica e cruel, silhueta superegóica – *vocifera* contra a outra parte do eu. Não à toa a experiência do supereu está cernida já na obra de Freud, como demonstraremos adiante, a partir do resto de coisas ouvidas; e não à toa, ponto em que Lacan se debruça no desbravamento do conceito de supereu, a partir das alucinações auditivas. Guardemos com cuidado essa aproximação supereu e voz, espinha dorsal deste trabalho.

A partir dessa dupla vertente do ideal que se origina no bojo do narcisismo, mas acaba atingindo o seu revés, em 1923 Freud esclarece o nó, o caroço indissolúvel do processo de introjeção/identificação do objeto no eu, fazendo surgir ali a veia pulsional do supereu. Informa, em “O ego e o Id” (1923a/1980) que na fase oral primitiva do indivíduo, identificação e investimento

libidinal no objeto são indistinguíveis. Entretanto, posteriormente, “as catexias do objeto procedem do id, o qual sente as tendências eróticas como necessidades. O ego, que inicialmente ainda é fraco, dá-se conta das catexias do objeto, sujeita-se a elas ou tenta desviá-las pelo processo de repressão” (FREUD, 1923a/1980, p. 43).

A identificação é portanto, supõe Freud, a única condição em que o id pode abandonar seus objetos, fazendo do eu não apenas seu auxiliar, mas “também um escravo submisso que corteja o amor de seu senhor” (FREUD, 1923a/1980, p. 73).

A relação entre o eu e o id não se esgota aí. Em “Inibição, sintoma e angústia” (1926[1925]/2006), ao discorrer sobre recalque e dinâmica pulsional, Freud indica que o eu tem certa concessão que o autoriza a exercer grande influência nos processos do id e se dedica a “descobrir de que forma ele é capaz de desenvolver tais poderes surpreendentes” (FREUD, 1926[1925]/2006, p. 95). Mas Freud enfatizará outro aspecto dessa relação em 1930, quando afirma que a aparência autônoma e unitária do eu é enganadora, uma vez que o eu é continuado para dentro, “sem qualquer delimitação nítida, por uma entidade mental inconsciente que designamos como id, a qual o ego serve como uma espécie de fachada” (FREUD, 1930/1980, p. 83). Deste modo, vemos que a relação do eu com o id é ainda mais primordial, originária, fundamental.

A figura idealizada do pai (ideal do eu) é inicialmente utilizada por Freud para caracterizar o supereu como herdeiro do complexo de Édipo. Ao lançar sua teoria do supereu, em *O Ego e o Id*, Freud o conceitua como sinônimo de ideal do eu. Nesse momento teórico, o supereu é tomado como uma gradação no eu, uma diferenciação que Freud denomina também como ideal do eu. Essa gradação seria, para Freud, um fator constitutivo da alienação do eu nas exigências de perfeição frente a identificação. (QUINTELLA, 2018, p. 46).

É no contexto dessa estreita relação entre eu e id que Freud, em 1923, designa o supereu/ ideal do eu, como herdeiro do complexo de Édipo. Diz que o complexo de Édipo domina uma fase sexual que formará um precipitado no eu, que consiste no produto da identificação com objetos amados. A esse precipitado de identificações advindas do drama edípico Freud chama de ideal do eu ou supereu, unindo mais uma vez as duas instâncias, e conclui com a célebre citação que inaugura uma virada em sua obra e na compreensão do supereu:

O superego, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do id; ele representa também uma formação reativa enérgica contra essas escolhas. Esse aspecto duplo do ideal do eu deriva do fato de que o ideal do ego tem a missão de reprimir o complexo de Édipo, em verdade, é a esse evento revolucionário que ele deve a sua existência (FREUD, 1923a/1980, p. 49).

1.2 Supereu e herança edípica: pecado e vingança do pai

Apreender o supereu em sua relação e origem com o complexo de Édipo é levar em consideração seu caráter pulsional, desvelando suas duas faces: entre o recalque e a emergência do desejo. Neste bojo, vemos que, mesmo quando utiliza o termo ideal do eu para se referir a um posicionamento do supereu, já não se trata de um ideal narcísico, é um ideal de outra ordem, banhado nas águas da pulsão, portanto, muito mais forte, mais exigente, mais insaciável. Vemos também que, conforme se orientou o prosseguimento deste trabalho, é porque o homem é constituído através de um outro - que Freud nomeou de ‘duplo’, ‘estranho’, ‘outro’ -, é porque o homem é inserido no mundo através do outro que o introduz não só na língua e na cultura, mas também no desejo, que esse outro-duplo-estranho operará como um corpo estranho, deixando rastros ao longo de toda constituição psíquica, exigindo e cobrando pelo serviços prestados na modelagem corporal. É sobretudo, aquilo que resiste aos processos identificatórios, aquilo que resiste ao campo simbólico que contem e amarra a rede dos ideais que insistirá na violência pulsional que alimenta o supereu. Isso que resta das identificações e que fica obtuso na constituição subjetiva será o ponto de partida de onde Lacan desenvolverá a pedra angular da teoria psicanalítica, o objeto por excelência da psicanálise: o objeto a, como nos adianta Quintella:

Ao mesmo tempo que pensa o supereu como um ideal do eu, ou uma modificação no eu que a ele se opõe e um representante do mundo externo, Freud vai conceber o supereu também como representante psíquico interno do isso, um resíduo, como dissemos, caracterizando-o como uma instância eminentemente inconsciente. Aproxima o supereu muito mais do isso do que do próprio eu, deflagrando um impasse teórico que o levará posteriormente a distinguir supereu e ideal do eu. (QUINTELLA, 2018, p. 48).

Em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905/2006), Freud sugere que o alvo sexual consiste na incorporação do objeto, e afirma que mais

tarde esse modelo, sob as formas de identificação, assume um papel psíquico importante. Flagramos aí que, em um texto tão precoce, embora Freud já considerasse uma relação entre incorporação e identificação, parece que ele supõe a identificação como um desdobramento da incorporação do objeto; o que veremos que não é exatamente assim.

É no artigo “Psicologia das massas e análise do ego”, de 1921, que Freud se dedicará ao estudo das identificações, dispensando um capítulo unicamente para tratar este tema, e conferindo um estatuto muito interessante à identificação. O grande achado nesse texto é que a identificação não só norteia a escolha objetal, mas é “a forma mais primitiva e original do laço emocional” (FREUD, 1921/1980, p. 135). Comenta que a identificação com o objeto perdido ou renunciado – através de sua introjeção no eu -, não é mais novidade em sua obra. De fato não é, pois vimos nos textos de 1914 e 1915 que é a identificação narcísica que possibilita e autoriza os laços libidinais com os objetos.

Tendo concebido a identificação na base da dinâmica pulsional, como sendo a mais primitiva expressão de laço emocional com outra pessoa, Freud não leva muito tempo para localizar a importância da identificação na constituição do complexo de Édipo. Diz que “ela desempenha um papel na história primitiva do complexo de Édipo (...). Podemos dizer que toma o pai como seu ideal” (FREUD, 1921/1980, p. 131). Freud vai, portanto, estabelecendo uma linha de raciocínio que preconiza a identificação com o pai como a mais primordial e alerta também que, toda relação emocional íntima entre duas pessoas que perdura por um certo tempo, “contém um sedimento de sentimentos de aversão e hostilidade, o qual só escapa à percepção em consequência da repressão” (FREUD, 1921/1980, p. 128). Já havíamos discorrido sobre a ambivalência nas relações, e como ela se expressa mais intensamente após a perda do objeto outrora amado. Como esse latência pulsional, cernida da primeira identificação na base do complexo de Édipo se encontra com o superego? Em 1925, Freud é categórico:

O complexo não é simplesmente reprimido; é literalmente feito em pedaços pelo choque da castração ameaçada. Suas catexias objetais são abandonadas, dessexualizadas, e, em parte, sublimadas; seus objetos são incorporados ao ego, onde formam o núcleo do superego e fornecem a essa nova estrutura suas qualidades características. Em casos normais, ou melhor, em casos ideais, o

complexo de Édipo não existe mais, nem mesmo no inconsciente; o superego se tornou seu herdeiro (FREUD, 1925/1980, p. 319).

Esse artigo de 1925 foi escrito pós elaborações de “O Ego e o Id”, de 1923 e, possivelmente por conta disso, Freud pôde apresentar com tanta clareza um conceito já maduro de superego como núcleo do eu, incrustado de identificações abandonadas, precipitado pulsional inexpugnável. No entanto, é nesse mesmo texto, berço do conceito de superego, que Freud esboça a etiologia deste conceito, acreditando que, como representante das relações com os pais, o superego – chamado aqui, ainda, de ideal do eu –, “constitui também a expressão dos mais poderosos impulsos e das mais importantes vicissitudes libidinais do id” (FREUD, 1923a/1980, p. 51).

Cunhando um superego de cerne pulsional, o eu é capaz de dominar o complexo de Édipo, às custas de sujeitar-se ao id e às suas reivindicações. Temos em 1923 um eu que, advindo do id, tem como produto o superego:

Assim, temos afirmado repetidamente que o ego é formado em grande parte, a partir de identificações que tomam o lugar das catexias abandonadas pelo id; que a primeira dessas identificações sempre se comporta como uma instância especial no ego e dele se mantém à parte sob a forma de um superego (FREUD, 1923a/1980, p.64).

As identificações, embora sejam abandonadas, preservam o investimento libidinal proveniente do id que, através da introjeção do objeto, tomam o eu como objeto. Logo, considerar o superego como a primeira dessas identificações implica seu caráter traumático, constituinte e originário; anterior à própria consciência moral. Desse modo, um superego com todo o teor visceral do id, agenciando a dinâmica e economia pulsional, conquista um ingovernável poder de se opor ao eu, exercendo seu domínio sobre ele.

1.3 O prelúdio do imperativo de gozo em Freud: incidências da pulsão de morte

Que força é essa que, inexorável, habita e alimenta o superego? Freud se utiliza, neste texto de 1923, de um conceito forjado em 1920, quando afirma que

“o superego é, por assim dizer, uma cultura pura da pulsão de morte” (FREUD, 1923a/1980, p. 70). Depois de feito esse percurso freudiano do supereu, saímos da primazia do narcisismo para o império da pulsão; portanto, é crucial situar a intrínseca relação entre supereu e agressividade, pois a forma sádica com que esse componente destrutivo instala-se no supereu, voltando-se contra o eu, é a primeira expressão da pulsão de morte. Já havíamos nos deparado com as sombras da pulsão de morte quando no estudo da melancolia constatamos a crucificação do eu, sendo devastado, punido e castigado.

Nesse caso, o supereu de 1923 como pura cultura da pulsão de morte contrasta com a noção de 1930 do puro eu em busca de prazer, o que resulta na distância cada vez maior entre ideal do eu e supereu. Uma vez que conduz ao pior, numa ânsia de destruição e ruína, a pulsão de morte ligada ao supereu atenta contra o narcisismo; enquanto que o ideal se destina a preservá-lo, mesmo que para isso precise fazer parceria com essa instância demoníaca.

Se é graças à descoberta do império da pulsão que Freud demarca a passagem para a segunda tópica, onde o supereu ganha um nome e um lugar, retomemos às íntimas relações entre eu e id e vejamos o papel do supereu na nova tópica. Em “O problema econômico do masoquismo” (1924/1980), Freud aponta que as identificações com as figuras que continuam operando no supereu como *consciência*, apesar de serem restos objetivos dos investimentos libidinais do id, são também figuras reais, pertencentes ao mundo real, tal como os pais e subsequentemente, os educadores e a sociedade. “Em virtude dessa concorrência, o superego, o substituto do complexo de Édipo, também se torna um representante do mundo externo real e, assim, torna-se igualmente um modelo para os esforços do ego” (FREUD, 1924/1980, p. 209).

Sendo assim, o supereu constituído pela introjeção parental via identificação, se pauta também como um modelo. Ao dessexualizar a libido e desviar as metas sexuais inerentes ao contexto edipiano para outros objetos não parentais, esses novos objetos investidos

Adquirem no ideal do eu um aspecto amável que promove a projeção narcisista do eu, a dessexualização no supereu desata o círculo pulsional – vida e morte – e, no campo aniquilante de pulsão de morte, encontra a crueldade mais

potencializada que, devastando o amável das identificações, hostiliza brutalmente o eu. Na medida em que o ideal do eu se torna um arquétipo (modelo que propicia o eu e suas aspirações), o supereu o oprime, podendo inclusive chegar à sua aniquilação (AMBERTÍN, 2009, p.124).

Essa distinção que Ambertín faz entre o ideal como arquétipo e supereu como opressor é pautada no fato de que, romper com a originalidade da libido incestuosa – tornando-a mais branda ao investir em objetos permitidos -, faz disparar a pulsão de morte que atentará contra as identificações, justamente pelo fato de serem secundárias, substitutivas. No entanto, muito cuidado na discussão sobre a pulsão de morte porque ao longo da obra de Freud ela admite algumas nuances, há um certo tratamento da pulsão de morte que favorece a integridade narcísica, tal como projetar a agressividade no mundo exterior, destruindo objetos externos de modo a manter a integridade do eu.

Já em 1919, antes da inauguração formal do conceito de pulsão de morte, Freud já a antecipava através da compulsão à repetição, a qual atribui um caráter demoníaco (FREUD, 1919/2006, p. 256). A compulsão à repetição também era atribuída à natureza do empuxo pulsional que sempre insiste e retorna em busca de satisfação, prevalecendo sobre o princípio do prazer. É no mais além do princípio do prazer que, em 1920 Freud funda a noção de pulsão de morte, mas conferindo-lhe um caráter duplo: ao mesmo tempo que se encarrega da fúria destrutiva, também se impõe como uma tentativa de elaboração do traumático.

No que diz respeito à compulsão à repetição, ela “rememora do passado experiências que não incluem possibilidade alguma de prazer e que nunca, mesmo há longo tempo, trouxeram satisfação, mesmo para impulsos instintuais que desde então foram reprimidos” (FREUD, 1920/1980, p. 34). Todo texto de 1920 traz à luz uma vertente da pulsão de morte que visa uma retificação subjetiva, uma tentativa de elaboração, como é o caso dos exemplos clínicos que Freud lança mão no texto, tais como a brincadeira do *Fort-da* e os sonhos traumáticos. Deste modo, há um aspecto da pulsão de morte que, em sua ligação com a pulsão sexual, opera em favor do narcisismo; pois é levando em conta essa face funcional da pulsão de morte que poderemos compreender a instituição do supereu como um modelo, em razão de sua referência ao pai.

No artigo sobre o mal estar na civilização, Freud constata que há uma atuação silenciosa da pulsão de morte dentro do organismo no sentido de sua destruição. No entanto, considera também que, uma parte dessa pulsão se dirige para fora, para o mundo externo, se expressando através da agressividade e destrutividade; e se instala aí uma ambiguidade. Ao mesmo tempo que, em sua articulação com Eros, a pulsão de morte pode destruir outros objetos que não o próprio eu, preservando-o narcisicamente, essa destrutividade não encontra lugar porque, como bem vimos, a vida em sociedade exige a renúncia dessa espécie de desejo. Portanto, não há escapatória e, devido à restrição à expressão da agressividade, esse impulso agressivo se volta para dentro, exercendo sua destrutividade na direção do eu. Em suma, o eu é duplamente atacado: quando se vê impedido de dar lugar à agressividade para não ferir às normas do ideal e quando finalmente *isso* que não encontrou lugar no exterior retorna para dentro numa intensidade avassalador.

Parece contraditório, mas Freud bem esclarece em 1930 que

(...) mesmo onde a pulsão de morte surge sem qualquer intuito sexual, na mais cega fúria de destrutividade, não podemos deixar de reconhecer que a satisfação do instinto se faz acompanhar por um grau extraordinariamente alto de fruição narcísica, devido ao fato de presentear o ego com a realização de antigos desejos de onipotência deste último (FREUD, 1930/1980, p. 144).

Mais uma vez Freud demonstra a pulsão de morte a serviço da sustentação narcísica apontando que, quando moderado, domado e inibido em sua finalidade, ao dirigir-se para outros objetos que não o próprio eu, a pulsão de morte presenteia o eu com a satisfação de suas necessidades, engendrando uma satisfação de ordem narcísica. Num dos últimos textos de Freud, “Moisés e o monoteísmo” (1939/2006), e “Esboço de psicanálise” (1940/2006), há um aprofundamento da relação entre eu e supereu no que diz respeito à renúncia pulsional.

Em 1939 Freud indica que quando a renúncia se dá por uma limitação externa, é sentida como desprazerosa, entretanto, quando a renúncia vem em obediência ao supereu, o efeito econômico é outro, trazendo ao eu rendimento de prazer, uma satisfação substitutiva, uma vez que “o ego se sente elevado; orgulha-

se da renúncia pulsional” (FREUD, 1939/2006, p. 131). Corrobora esta observação em 1940, afirmando que, quando o eu resiste com êxito a uma demanda pulsional a mando do supereu, “sente-se elevado em sua autoestima e fortalecido em seu orgulho, como se houvesse feito alguma preciosa aquisição” (FREUD, 1940/2006, p. 220).

Até então, vimos situações em que a renúncia pulsional proporcionou satisfação narcísica ao eu, cernindo o supereu como uma agência benévola que premia o bom desempenho do eu que faz as renúncias exigidas em troca de ganhos narcísicos. No entanto, quando se trata de renunciar à agressividade, inviabilizando-a de encontrar vazão no mundo externo e se satisfazer sobre outros objetos, a coisa muda de figura. Quando a tentativa de expurgar a agressividade no mundo externo fracassa, ou quando a hostilidade tem de ser inibida, para onde ela se dirige?

Sua agressividade é introjetada, internalizada, ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então sob a forma de consciência, está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos a ele estranhos (FREUD, 1930/1980, p.146).

Em sua fusão com o id, o supereu, como herdeiro do complexo de Édipo, mantém íntimas relações com essa instância estritamente pulsional, tendo que eventualmente fazer negociações, sobretudo porque a civilização impõe uma série de restrições, e o refreamento da agressividade é o mais severo sacrifício que a civilização impõe. A instauração do supereu “que toma conta dos impulsos agressivos perigosos, introduz um destacamento armado, por assim dizer, nas regiões inclinadas à rebelião” (FREUD, 1932/1980, p. 112), isto é, o supereu traz consigo uma grande quota de agressividade que foi recalçada.

Essa conclusão que liga diretamente o supereu à agressividade reitera a tese de supereu pulsional sobre o qual estamos investigando e que, justamente por ser herdeiro do complexo de Édipo, fonte dos mais fortes empuxos libidinais e também mais ambíguos, estabelece uma relação muito específica com o eu, constituindo-se como um supereu sádico diante de um eu masoquista. Resumindo

o trajeto conceitual de Freud, destacaremos os momentos em que o supereu aparece como uma opressão mortífera; uma via totalmente contrária ao ideal do eu, que contribui numa busca de recuperação narcísica.

Freud articulou o supereu à consciência moral, mas em 1930 ele já considera a consciência como uma função a serviço do supereu, consistindo em manter uma vigilância ferrenha sobre as ações e intenções do eu e julgá-las conforme sua censura. Em 1932, além da consciência, Freud arrolará como funções do supereu, tanto a auto observação como o ideal do eu. Na “Conferência XXXI” (1932/1980), basicamente um estudo sobre o supereu, colhendo os resquícios das identificações que o eu estabelece com os objetos, Freud aponta que, ao tomar-se a si próprio como objeto, tratando-se conforme trataria os outros objetos, o eu estrutura-se como uma divisão contra si mesmo.

Deste modo, uma parte do eu se coloca contra a outra, passando a observá-la, vigiá-la e criticá-la. O grande diferencial da elaboração feita neste texto se dá a partir do momento que Freud toma “a separação da instância observadora do restante do ego como um aspecto regular da estrutura do sujeito” (FREUD, 1932/1980, p. 65). Já munido das reflexões advindas dos delírios de observação, Freud afirma que a observação é apenas uma preparação do julgar e do punir, o que confere a função de consciência à essa instância separada do eu. “Difícilmente existe em nós alguma outra coisa que tão regularmente separamos de nosso ego e a que facilmente nos opomos como justamente a nossa consciência” (FREUD, 1932/1980, p. 65). Com isso, Freud coloca a consciência como um instrumento da instância crítica ou supereu, ficando designado à consciência observar o eu, restando ao supereu punir, castigar e acosar mediante uma atitude ou intenção que escape à aprovação da consciência.

Em contrapartida a um ideal do eu amável, benévolo e de projeção narcísica. No que diz respeito às identificações e ao investimento objetal, à medida que o ideal do eu se esforça na tarefa de “‘reconstruir’ objetos perdidos assimilando suas formas e traços” (AMBERTÍN, 2009, p. 111); o supereu “fustiga pelo abandono (fissura do amor) do objeto do isso – pulsional-, e não suporta desancorar do ‘objeto’ perdido” (AMBERTÍN, 2009, p. 111).

Portanto, concluímos que, enquanto o ideal do eu se encarrega de preservar o narcisismo, o supereu conduz à degradação egóica. A instância do ideal do eu se ocupa de realizar uma observação benévola do eu, medindo a distância entre o eu e o ideal, presenteando o eu num júbilo narcísico quando se aproxima deste ideal. Em contrapartida, o supereu realiza uma observação crítica do eu, condenando a distância entre o eu e o ideal através do subterfúgio da consciência moral e da censura, infligindo num sofrimento visceral do eu.

Se até aqui as diferenças entre supereu e ideal do eu estão bem definidas; a partir daqui se inaugura o ponto em que o diálogo Freud e Lacan se faz necessário no que diz respeito ao complexo de Édipo. Nesse primeiro instante, capturamos na obra de Freud um lugar escavado para o supereu a partir da segunda tópica; entretanto, acentuamos o aspecto paradoxal da herança edipiana que o supereu se encarrega de portar: entre a proibição e a incitação. Aportamos no complexo de Édipo pela via da identificação, e agora se faz necessário avançar naquilo que do Édipo excede o mito e se mantém como função: a lei.

No ensino de Lacan o supereu aparece como uma lei insensata que impele ao gozo, nas fronteiras do objeto. Se Freud já assinalara que “o superego surge, como sabemos, de uma identificação com o pai tomado como modelo” (1923a/2006, p.71), só é possível avançarmos no labirinto do supereu se tomarmos essa identificação como uma identificação primária. Em outros termos, identificação primária, traço unário, S1... Nome do Pai.

É a partir da inscrição do Nome do Pai que desembarcamos no ensino de Lacan, a fim de compreender o que resta da identificação com o pai a fim de remontar a constituição subjetiva, dessa vez a partir de uma perspectiva lacaniana, ainda sob a égide do princípio de alteridade. Se em Freud o tripé que nos orientou até aqui foi narcisismo, pulsão de morte e complexo de Édipo; em Lacan nos apoiaremos na balança desejo e gozo, mediada pela inscrição da lógica fálica assinalada como Nome do Pai.

É que na identificação primária se trata do pai, mas nela não se assimilam seus atributos, pois ela é anterior a todo investimento de objeto. Portanto, o pai se incorpora, não se assimila. Sempre permanece um resíduo, puro resto que se faz ouvir em um eco crítico. (AMBERTIN, 2009, p. 64).

Ambertín, cuja obra é mapa no estudo do supereu, anuncia portanto os caminhos que seguiremos adiante com este trabalho: pai, identificação, resto, eco. Fragmentos que levam Lacan a discernir – tal como fez Freud com supereu e ideal do eu – Nome do Pai de supereu, a fim de extrair da identificação com o pai esse nódulo sem sentido e cheio de energia que é o supereu e que, como já anuncia Ambertin, se faz ouvir gozando.

PARTE II: UMA LÓGICA: do Édipo em Freud ao Nome do Pai em Lacan – a lógica fálica

2. O Pai em Freud: do Édipo ao totem

Enquanto no capítulo anterior nos dedicamos a legitimar o percurso de construção do conceito de supereu em Freud, conferindo-lhe um lugar topológico no aparelho psíquico; agora é necessário trazer à tona as articulações que o supereu engendra.

Pretendemos seguir os rastros deixados por Freud acerca da identificação com o pai que constitui base para a instauração tanto do ideal do eu quanto do supereu. Por isso mesmo ambos os conceitos permaneceram confusos na obra Freudiana, mesmo quando em 1923 o supereu ganha contornos mais claros e também mais complexos, visto que “como herdeiro do complexo de Édipo, tem íntimas relações com o id” (FREUD, 1923a/2006, p. 83). O pai que organiza é o mesmo que coage? O pai amável da identificação que limita e regula é o mesmo inassimilável e diabólico do castigo?

Freud situa a origem do supereu numa identificação primitiva, e habita aí o engodo do que pretendemos trabalhar, sobretudo se avançarmos no ensino de Lacan – essa identificação primeva é com o pai? Com a lei? Com o significante? Com o objeto? Com o gozo? É preciso demarcar desde já que não se trata do pai no que ele é de teatro de marionetes do Édipo, mas sim naquilo que o pai desempenha como função; o que apesar de estar acenado em Freud, fica mais explícito em Lacan (1957-58/2007). Portanto, seguiremos as pistas que Freud deixa no tocante ao pai tais como: a lógica fálica, o furo, a lei e o gozo.

Ambertín já alertara que entre o pai e o supereu há uma complexa trama a desemaranhar, e é com esse aviso que distinguimos supereu e pai; buscando não o pai introjetado, mas aquilo que do pai opera (2009). No caminho dessa expedição, cruzamos o texto de 1923 com um artigo de 1928 sobre Dostoiévski e constatamos uma aproximação flagrante: “a primeira dessas identificações se comporta como uma instância especial no ego e dele se mantêm à parte sob a forma de um superego” (FREUD, 1923a/2006, p. 64) e “a relação entre o indivíduo e seu objeto paterno foi transformada numa relação entre o ego e o

superego” (FREUD, 1928/2006, p. 191) donde podemos concluir que Freud mais confunde do que esclarece. Isso porque há participação da função paterna tanto na instauração do ideal do eu quanto do supereu. Insistimos: de que pai se trata? Reduzir a constituição do supereu ao declínio do complexo de Édipo é desconsiderar que Freud também atribui a constituição dessa instância à identificação primária ao pai da pré-história, a qual descreve como direta e imediata; portanto, sigamos com cautela a fim de discernir e articular supereu e ideal do eu.

A identificação com o pai, numa assimilação e substituição, configura a esfera do ideal do eu que instaura a sujeição a um modelo a ser seguido, preço a ser pago pela amável proteção do Outro mediante sua aprovação. Aí situamos a identificação com o pai do Édipo que, além de revestir o corpo da mãe de uma sacra proibição, apresenta a mediação fálica como barreira do sem limites da relação da criança com a mãe, ponto cruz em que se localiza o Nome do Pai. No que diz respeito à identificação implicada na estruturação do supereu, “que tem sua raiz na identificação primária ou de incorporação intrusiva, (...) trata-se de uma marca inassimilável, traumática e adesiva” (AMBERTÍN, 2009, p. 110).

Para cernir o campo do gozo limitado pelo falo, pelo sentido e pelo significativo do gozo impossível do supereu, tomemos emprestado os mitos de Freud que, mesmo antes de Lacan, já toma o pai como metáfora.

2.1 O complexo de Édipo e a entrada do pai como limite

O mito de Édipo, extraído da tragédia de Sófocles traz uma trama cheia de elementos fundamentais sobre os quais Freud se baseia para estruturar o processo de subjetivação do indivíduo no bojo familiar. Uma história de prenúncio, proibição, transgressão e castigo.

Édipo é filho de Jocasta e Laio e estão todos submetidos a um destino previsto pelo Oráculo: o filho que viria ao mundo mataria o pai e casaria com a mãe. Laio, de modo a evitar que a premonição se concretizasse, abandona Édipo à morte: finca um prego em cada pé, marca primeira da castração nessa trama. Édipo é adotado e anos depois retona à sua cidade de origem, e ao consultar o

Oráculo recebe mais uma vez o aviso que já o assombrara: mataria o pai e casaria com a mãe. Desacreditado do anúncio, Édipo segue, e pelo caminho assassina um homem, e chegando à cidade, desposa a viúva do homem que matara. Numa nova consulta ao Oráculo, Édipo e Jocasta ficam sabendo que a premonição se concretizara: eram mãe e filho, Édipo havia cumprido seu destino fatal, matando o pai e desposando a mãe. Diante dessa verdade difícil de suportar, Jocasta comete suicídio e Édipo fura os próprios olhos, ficando cego; outra marca da castração.

O destino se cumpre de forma inconsciente, revelando um saber não sabido, este mesmo objeto da psicanálise: Édipo não sabe que mata o pai quando mata o homem em seu caminho; Jocasta não sabe que se deita com o filho – mas o fazem. Depois do destino cumprido sob a forma de tragédia, resta uma punição: não é possível gozar desse lugar proibido, que empurra o sujeito à morte ou à cegueira. Do mito de Édipo, nos interessa muito mais o Oráculo do que Laio; muito mais esse campo que guarda a vida de um destino a ser cumprido, embora proibido; do que essa instância que tudo sabe e nada pode. Se Laio é o pai que regula o gozo proibido; o Oráculo lembra que ele está ali; figura mítica do que vem a ser o supereu: uma promessa mortífera que se cumpre. Portanto, ao tratar de Édipo aqui neste trabalho, dispensamos a literalidade e ficamos com o que do mito desempenha papel de articulação, orientação.

O que Freud entende por complexo de Édipo tem funcionamento diferente na menina e no menino; mas, grosso modo, trata-se de um conflito estrutural entre a criança e seus cuidadores que designará um lugar muito especial ao pai: este que será responsável por impor uma barreira no laço amoroso entre a criança e a mãe. Logo num texto inaugural Freud coloca a mãe como essa figura tomada como primeiro objeto de amor em função da especificidade da relação mãe-bebê em que a criança é quase um apêndice da mãe (1905/2006). Essa relação de tanta excitação e satisfação produz e revela: produz um sujeito que daí pode advir e revela a necessidade da mãe de tomar a criança como um substituto fálico, revestindo-a de seu próprio narcisismo, como já marcamos também. A mãe é essa portanto que “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 um substituto de um objeto sexual plenamente legítimo” (FREUD, 1905/2006, p. 210).

A relação se sustenta num parasitismo mútuo: a criança precisa da mãe para que ela leia em seu grito uma demanda, oferecendo assim um objeto que aplaque a urgência; e a mãe precisa da criança para tamponar sua ferida narcísica, recuperando através de sua majestade o bebê revestida de sua majestade mãe. O pai é esse que aparece fazendo barreira ao amálgama dessa relação – mas só aparece se a mãe o deixe entrar. É preciso que a mãe fidelize o pai como um campo para além da criança para que o circuito edípiano possa operar, situando o pai portanto como um rival a ser eliminado. Essa triangulação impõe como consequência uma saída lógica: se a mãe endereça ao pai o seu desejo; resta à criança rivalizar com ele ou fazer parceria. Uma versão ainda pueril do que desdobraremos em Lacan acerca da escolha forçada entre a bolsa ou a vida.

Apesar de lógica, a escolha por identificar-se com o pai requer um trabalho: essa relação baseava-se numa mistura intensa de sentimentos de ódio e amor, e como aprendemos com a dinâmica da melancolia, a identificação libera as catexias agressivas que retornam ao próprio eu. Em nome de identificar-se com o pai tomando-o como modelo, é necessário recalcar a hostilidade contra esse pai, na promessa de ser amado e protegido por ele. Portanto, a trama edípica é o percurso de uma reivindicação por reconhecimento e amor, marca de um processo subjetivo calcado na alteridade. Diferente do mito de Édipo, não se trata de matar o pai e casar com a mãe, mas sim de como o campo da mãe, por ser um terreno de amor, cuidado e erotismo pode ser perigoso; e como o campo do pai traz notícias de um princípio da realidade que regula e limita o que ficaria sob a égide do princípio do prazer. É sobre alienar-se e separar-se, como veremos adiante no ensino de Lacan.

Não se trata de amar a mãe nem de odiar o pai; se trata de um gozo irrestrito e um gozo limitado e de como essa passagem é problemática. Assim sendo, incesto e parricídio são nomes no drama para as transgressões perpetradas por todos nós; e assim, ninguém precisa casar com a mãe e matar o pai para transgredir. O campo da transgressão é um certo fazer com o gozo, uma torção no desejo e na lei que desponta o supereu como o índice do gozo proibido.

Freud, tal como o oráculo do mito revela uma certa universalidade do complexo de Édipo num momento ainda muito recente do desenvolvimento da teoria psicanalítica, no clássico *Interpretação dos sonhos*, de 1900 ao indicar que

“é destino de todos nós, talvez, dirigir nosso primeiro impulso sexual para nossa mãe e primeiro desejo assassino para nosso pai” (FREUD, 1900/2006, p. 289). Entretanto, em nome da preservação narcísica é necessário abandonar essas catexias, então renuncia-se o investimento pulsional através da identificação. Dito de outro modo, transforma-se o ódio ao pai e o desejo parricida em modelo de identificação, o que engendra conseqüentemente uma dessexualização, ou, como pontuara Freud, uma des fusão pulsional.

2.2 No pai mais do que do pai: identificação e ódio

Em 1915 Freud apontou a identificação como uma fase preliminar na escolha objetal, sendo assim “a primeira forma – e uma forma expressa de maneira ambivalente pela qual o ego escolhe um objeto” (FREUD, 1915/2006, p. 255) e se o contexto dos processos identificatórios remonta ao princípio, aí está a trama edipiana, cenário inaugural da constituição subjetiva. O que nos interessa aqui é o achado que Freud faz em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921/2006), num capítulo inteiramente dedicado à identificação situando-a como “um derivado da primeira fase da organização da libido, da fase oral, em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão, sendo dessa maneira aniquilado como tal” (FREUD, 1921/2006, p.134). Ou seja, identificar-se com o objeto – aqui num processo aproximado por Freud como assimilação – conjuga sua aniquilação e sua preservação; algo do vivo resiste à morte nesse processo. O exemplo utilizado por Freud para ilustrar esse processo – a ser abordado também em “Totem e Tabu” (1913[1912]/2006), sobre o qual trataremos adiante, é o ritual canibal de certas tribos que ingerem a carne de seus heróis.

A identificação nesse momento em Freud não é apenas a condição para que o isso abandone seus objetos devido a impossibilidade de sustentá-los como objetos sexuais. Há, como já marcamos, uma primeira identificação, que é “direta e imediata, e se efetua mais primitivamente do que qualquer catexia de objeto” (FREUD, 1923a/2006, p. 45) e constitui uma espécie de núcleo do supereu, onde “jaz oculta a primeira e mais importante identificação de um indivíduo, a sua identificação com o pai em sua própria pré-história pessoal” (FREUD,

1923a/2006, p. 45). Ou seja, mais uma vez o que está em jogo não é o pai como figura, e sim o pai como presença de um gozo que se admite fora de enquadre, gozo prometido e proibido que é filtrado como agressividade: eis o nascedouro do supereu.

O superego surge, como sabemos, de uma identificação com o pai tomado como modelo. Toda identificação desse tipo tem a natureza de uma sublimação. Parece então que, quando uma transformação desse tipo se efetua, ocorre ao mesmo tempo uma des fusão instintual. Após a sublimação, o componente erótico não mais tem o poder de unir a totalidade da agressividade que com ele se achava combinada e esta é liberada sob a forma de uma inclinação à agressão e à destruição. Essa des fusão seria a fonte do caráter geral de severidade e crueldade apresentado pelo ideal – o seu ditatorial “farás” (FREUD, 1923a/2006, p. 71).

Apesar de manter a sinonímia entre supereu e ideal do eu, Freud revela que para além de severo e cruel; o supereu responde com seu aspecto ditatorial, através do mandato “farás”. Entretanto, mais do que isso, o que podemos extrair desses achados do texto de 1923 é que essa violência embutida nos processos identificatórios em voga no supereu, como primeiríssima identificação, naquilo que há do pai em sua própria pré-história pessoal, estamos mais no campo do Oráculo do que de Laio. Isto é, o que comparece como agressividade está numa dupla via: da criança para os pais e dos pais para a criança. A identificação que dá origem ao supereu carrega também os desejos recalcados dos cuidadores, coloridos de amor e também de hostilidade. O supereu se alimenta portanto, nessa fronteira sutil entre a agressividade recalcada da criança e a agressividade recalcada do adulto; o que já havíamos apreendido no artigo sobre o narcisismo, uma vez que é o narcisismo dos pais que possibilita a instauração de um corpo, uma imagem, um sujeito. O narcisismo dos pais, essa visada que investe de desejo o sujeito a advir é sobretudo, ponto cego que localiza mas não pode ver aquilo que do vivo não concorre ao narcisismo, isso delegado ao resto comparece também como supereu.

Desde textos muito inaugurais Freud já apontava essa hostilidade não satisfeita na relação da criança com os pais. No Rascunho H, de 1886; Freud indica que os impulsos hostis dirigidos contra o pai se faziam sentir através do desejo de sua morte; mais a frente, em “A interpretação dos sonhos”, de 1900, aponta que o germe da hostilidade é inerente à relação pai e filho, este posto como

inimigo e aquele como autoridade. É o complexo de Édipo que vai dar um estofamento simbólico, a partir do teatro familiar e da dinâmica em jogo entre pai, mãe e bebê de modo que essa hostilidade que traz notícias de um real não cristalice no imaginário da rivalidade. Marcamos aqui a importância do complexo de Édipo como um tratamento possível, discursivo e simbólico ao ódio que preexiste a qualquer significação.

Apesar de afirmar que “na ordem do desenvolvimento, o ódio é precursor do amor” (FREUD, 1913/2006, p. 349); Freud também postula que não há afeto no inconsciente, onde só as representações são recalçadas. Assim, Freud ensina que “parece ser, numa idade realmente precoce, em algum lugar no período pré-histórico da infância, ambos os opostos ter-se-iam separado e um deles, habitualmente o ódio, teria sido reprimido” (FREUD, 1909/2006, p. 207), trazendo à tona mais uma vez esse período pré-histórico que nós queremos aqui acentuar como fora do campo de uma regulação. Assim, endossamos a hipótese do complexo de Édipo, com a consequente operação de castração como uma forma de fazer estofamento a esse campo fora da lei.

Tiremos então as consequências do processo de recalçamento e o que ele engendra, tomando-o como tributário da condição de dependência e desamparo a qual a criança está submetida, lançando-a no campo do desejo e também dos caprichos do Outro. Dependente de seus cuidados e em fase de formação do que Freud chamou de consciência, a criança começa a balizar os conceitos de certo e errado no sentido de que existem atitudes reforçadas pelos pais, que os pais retribuem com carinho e aprovação; e existem atitudes rechaçadas pelos pais. Sendo assim, tendo posto esse ideal que regula o comportamento, a criança, diante do impulso agressivo dirigido contra a autoridade, entende esse sentimento como uma “atitude má”, passível de reprovação. Portanto, o ímpeto agressivo contra este que desempenha o papel de autoridade – ou mesmo apenas a existência dele – deixa a criança “exposta ao perigo de que essa pessoa mais forte mostre sua superioridade sob a forma de punição” (FREUD, 1930/2006, p. 148).

Ou seja, há algo da agressividade dos pais que inconscientemente é filtrado pela criança e fusionado nesse sentimento especular, como não podia deixar de ser devido à sua gênese: o ódio que eu sinto é meu ou do outro? Sinto ódio do outro ou sinto ódio de mim? A agressividade que espero receber do outro

como vingança é a minha própria agressividade projetada ou é a hostilidade capturada do outro que se revela como se fosse a minha? É importante manter em aberto esses questionamentos pois eles são oriundos da constituição do sujeito a partir de uma alteridade um tanto quanto sem bordas; sustentemos essas indagações para esclarecermos adiante.

Do conflito entre o impulso hostil, o medo da perda de amor através da ameaça de castração e a necessidade de renúncia pulsional; a identificação se apresenta como uma saída econômica.

Através da identificação, incorpora a si a autoridade inatacável. Esta transforma-se então em seu superego, entrando na posse de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ele. O ego da criança tem de contentar-se com o papel infeliz da autoridade – o pai – que foi assim degradada (FREUD, 1930/2006, p. 152).

Identificar-se com o pai é também submeter-se a ele, “degradante maneira de sustenta-lo” (AMBERTÍN, 2009, p. 60). Cada vez mais percebemos que o pai é apenas uma fantasia; o que está em jogo mesmo é uma agressividade sem lugar de expressão que se aloja no superego, que dela se alimenta. Em 1923 Freud esclarece a função do pai como uma espécie de facilitador no processo de recalçamento da hostilidade, ao apontar que “o ego infantil fortificou-se para a execução da repressão erguendo esse obstáculo dentro de si próprio. Para realizar isto, tomou emprestado, por assim dizer, força ao pai” (FREUD, 1923a/2006, p. 49). Essa força punitiva que o superego toma emprestado do pai a fim de assegurar o recalque deixa o ego submetido às exigências de seus mandatos.

Mais adiante, em 1932, Freud indica que “a instalação do superego pode ser classificada como exemplo bem sucedido de identificação com a instância parental” (FREUD, 1932/2006, p. 69), atestando assim a submissão ao pai e a impossibilidade de digladiar com ele. E agora, núcleo da hostilidade localizado no eu, o superego “observa o ego, dá-lhe ordens, julga-o e ameaça-o com punições exatamente como os pais cujo lugar ocupou” (FREUD, 1940/2006, p. 219). O mandamento índice dessa introjeção paterna é a proibição ao incesto e ao parricídio; entretanto, vê-se como é trabalhoso o processo de erguer uma barreira contra esses impulsos, que condensam o drama do complexo de Édipo. Freud

articula essa proibição à sua inerente transgressão de uma forma mais sutil em 1913, ao pontuar que “a proibição deve sua força e seu caráter obsessivo precisamente ao seu oponente inconsciente, o desejo oculto e não diminuído – isto é, a uma necessidade interna inacessível à inspeção consciente” (1913/2006, p. 47) fazendo valer assim um aspecto pulsional irredutível à qualquer regulação. Sobre esse indomável, em 1915 é mais enfático: “uma proibição tão poderosa só pode ser dirigida contra um impulso igualmente poderoso. O que nenhuma alma humana deseja não precisa de proibição; é excluído automaticamente” (FREUD, 1915/2006, p. 306). Temos aí o cerne do supereu em Freud.

Um paradoxo se impõe nessa instância advinda da identificação com a autoridade: a manutenção dos desejos proibidos se difunde na mesma via que impõe sua interdição. Esse pai que legisla impondo limites e alertando aos perigos da transgressão, função pacificadora e reguladora do pai, desbravando o caminho que conduz ao desejo – esse pai é a outra face do pai autocrático que goza do sem-limite de sua própria lei:

De um lado a lei do pai que pacifica, do outro, falha dessa mesma lei, falha que gera violência e desafio que acaba se voltando contra o próprio sujeito. Rota aberta da instância mortífera ao masoquismo que, como posição estrutural, marca o prelúdio do “além prazer” como conjunção do masoquismo, pulsão de morte e instância crítica. (AMBERTÍN, 2009, p. 97).

Tomando o pai como metáfora e como função, o que extraímos é um certo fazer com o gozo. A faceta pacificadora que conferimos ao pai nada mais é do que a banda moebiana do desejo, essa parcela do gozo filtrada no simbólico e articulada no significante em sua vacuidade. Já o aspecto perturbador que conferimos ao pai no que ele tem de demoníaco se refere à experiência desse gozo sem limite, não capturado pelo simbólico, pura expressão de um real sem bordas e por isso mesmo mortífero. Posto dessa forma, é possível distinguir que à vertente pacífica responde o Nome do Pai, como essa partícula tirânica, o supereu. E assim, isso que do pai falha repousa na impossibilidade estrutural de enquadrar o gozo, de produzir um saber sobre o gozo que possa ser transmitido e executado em sua obediência – a não ser a mandato do supereu. O pai pacifica, mas falha porque sua lei não detem todo o gozo, ela o filtra não-todo; fissura da lei por onde

o gozo escoa e supereu assombra. E daí, dessa fenda na lei, a fonte que se encontra viva é a pulsão como pura cultura da pulsão de morte.

2.3 Supereu e pulsão de morte: uma criança é espancada

Em “Uma criança é espancada”, texto de 1919, Freud recolhe da clínica as fantasias de espancamento e, para fins lógicos, estrutura em três tempos. Para este trabalho o desenvolvimento de Freud nesse texto permite cernir um supereu sádico e sua íntima relação com os conflitos edipianos. Os três tempos acompanham uma certa posição subjetiva em relação ao recalque e ao fim, forja os moldes da fantasia:

No primeiro tempo a narrativa dá conta de uma cena de agressão em que o pai bate numa criança, uma criança odiada pelo filho. Aqui deflagra-se a prova de amor do pai que, em nome de seu amor agride a criança que o filho odeia; ao mesmo tempo que denuncia a barreira de recalque erigida que faz com que uma outra criança ocupe o lugar da criança que narra a fantasia, maneira de driblar a ira do pai safando-se dela.

No segundo tempo, é a criança que se vê espancada pelo pai, retrato da fantasia masoquista que revela ao mesmo tempo prazer e castigo. A agressão do pai opera como punição, represália aos desejos proibidos que permanecem vivos; e também fruição de prazer, visto que Freud aproxima a fantasia de espancamento da masturbação. De todo modo, esse segundo tempo é a expressão de um excesso, e por isso mesmo precisa ser recalcado, dando lugar ao terceiro tempo.

Por fim, no terceiro tempo, a fantasia assume a impessoalidade da terceira pessoa: bate-se numa criança. Fantasia inconsciente que filtra um gozo sem lhe articular algum saber: a criança vê-se sendo vista, mas disso nada sabe. Só se pode gozar de fora, supondo que no centro há um gozo acessível, porém perigoso.

Ambertín indica o que a fantasia de espancamento pode ensinar acerca do supereu, tomando-a como chave para compreensão dessa vertente superegóica pulsional que insiste a partir dos textos de 1915. Nessa fantasia de espancamento Ambertín remete ao supereu como herdeiro do complexo de Édipo, herdeiro também das feridas de amor, ódio e temos de onde tramita um gozo masoquista e

uma certa especificidade do lugar do pai: “do pai se trata, mas não do pai é ... se trata, talvez, de seu resíduo mais inassimilável” (AMBERTÍN,2009, p. 95).

Mais uma vez constatamos a cisão entre o pai como figura e o pai como portador de um gozo; entretanto, o que ressaltamos a partir das palavras de Ambertín é o resquício de um gozo inassimilável que opera nas brechas da lei. A fantasia de espancamento traduz essa condição: há um Outro violento que agride e espanca, que imperiosamente goza. Portanto, o acesso a esse gozo se dá de forma masoquista amparado nesse modelo de identificação que por um lado idealiza o pai e por outro o execra.

De todo modo, o masoquismo traz notícias da inscrição da lei: o lugar do pai é legitimado como o lugar de contorno de um gozo excessivo, mesmo que incida como punição. Já marcamos que a função paterna – como definirá Lacan – é responsável por veicular a lei que limita o infinito do gozo. Freud já marcara que a entrada do pai em cena é apaziguadora, pois faz barreira à devoração da criança tomada como objeto pelo gozo guloso da mãe; ou, posto de outro modo, ali onde havia um excesso que põe em risco o laço e o próprio processo de subjetivação, incide uma lei que organiza a partir da delimitação de um espaço onde é possível gozar. O saldo dessa inserção na lei é o aparecimento do desejo enlaçado ao circuito pulsional, mas que também deixa como resquício um gozo não capturado pela lei, que permanece e assombra, campo donde o supereu emerge como empuxo ao gozo.

Portanto, esse gozo inacessível é mais que proibido, é a marca da falha da lei, que não dá conta de obturar e filtrar esse excesso que, mesmo de viés, comparece. Sobretudo, é a inscrição da lei que revela o aspecto excessivo do gozo: a Lei funda a Coisa. Não há uma superposição entre lei e gozo, são campos paralelos, que relegam ao impossível do gozo um aspecto mítico: esse gozo vivido sem bordas tem a mesma consistência da completude de sua majestade o bebê; é lenda. Mas nem por isso deixa de inscrever uma perda que age como tendência a recuperar o que foi perdido: eis o campo da transgressão. Adiantando uma elucubração lacaniana, mas reforçando a importância de tomarmos pai e lei como uma função lógica.

Quintella esclarece que a noção de das Ding se refere a uma certa experiência primária de satisfação do sujeito diante de um Outro absoluto no

Das Ding é o elemento inapreensível da experiência de satisfação. É, como pontua Lacan, o estranho mais íntimo dessa experiência primordial, fora-do-significado. É o impossível de acessar, podendo apenas ser situado como Mito em torno do qual o sujeito do inconsciente visa a seu gozo além do princípio do prazer, articulado à pulsão de morte. Nessa dimensão, trata-se de uma delimitação entre prazer e dor – basta pensar o masoquismo. O extremo do prazer, diz Lacan, insuportável, na medida em que ele visa a das Ding, esse absoluto impossível, que apenas a Lei simbólica do Pai remedia como proibição, postulando um sentido possível de articular no universo das palavras. O Pai remedia com o sentido, fazendo ao mesmo tempo com que a Coisa se torne viva. Das Ding é, segundo Lacan, o correlato da lei da fala, porém adverte: “É a Lei a Coisa? De modo algum. Mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei. Porque não teria ideia da concupiscência se a Lei não dissesse – não cobiçarás”. (QUINTELLA, 2018, p. 63).

Assim, a inscrição da lei funda também um pai castrado, um pai que não sabe de tudo, que não pode tudo; pai universal que legisla deixando também um resíduo. Como já indicamos, é no que há de resíduo da identificação que se origina o supereu, portanto, separamos radicalmente aqui o pai que legisla em nome do Ideal do eu do pai que carrega o gozo ingovernável, notícia do supereu. O pai que goza esse gozo que não se transmite funda o campo do supereu que extrai dos pecados do pai a força para exercer seus mandatos. Essas duas faces da figura paterna habitam o complexo de Édipo.

O pecado do pai: a pré-história de Édipo

Na história mitológica de Édipo, Laio, seu pai decide livrar-se de seu destino trágico abandonando o filho à morte. O que se sucede daí já sabemos. Esse pai que separa o filho de um gozo incestuoso não o livra do destino maligno aliado a esse gozo; mas pacífica, desempenha uma função. Esse é o pai de/do/no Édipo que conhecemos: o que opera na separação mãe-bebê e forja as vias do desejo. O mito contempla também o gozo mítico e recalcado do pai, Laio, que deixa atrás de si uma história de pecado e morte.

Vernant remonta a narrativa mítica de Édipo a partir deste ponto de vista: a história de seu pai, Laio (2000). Lábdaco, rei de Tebas, cujo nome significa pé manco, morre assassinado. À esta época, Laio, cujo nome significa pé torto, tem

apenas um ano de idade e precisa se exilar. Na idade adulta, Laio é acolhido em Corinto, pelo rei Pélope que lhe oferece refúgio e Laio lhe retribuirá com traição. Na tradição grega, atentar contra a hospitalidade é crime hediondo; e é no lar que lhe acolheu que Laio sequestra Crisípio, filho de Pélope, e faz dele seu amante. Crisípio, revoltado se suicida e Pélope lança sobre Laio a maldição: será assassinado pelo próprio filho e toda sua descendência estará fadada a desaparecer.

Portanto, antes mesmo da profecia do Oráculo, Laio já carregava a maldição como punição aos seus pecados e, temendo a tragédia anunciada, quando se casa com Jocasta e ela engravida, Laio abandona o filho no monte Citerão, pregando-lhe um prego em cada pé para que morresse, e daí advém seu nome: Édipo, que significa pés furados. Como é sabido, Édipo sobrevive e é criado em Corinto pelo rei Pólipo e pela rainha Peribéia, até que já adulto, Édipo consulta o oráculo que lhe dá a catastrófica previsão: mataria o pai e casaria com a mãe. Para fugir do destino, Édipo então foge, sem saber que é adotado.

É fugindo da previsão desse destino que já o atormentava desde antes que Édipo se desentende na estrada com um homem e o mata, sem saber que tratava-se de seu próprio pai; que também morre sem saber que cumpriu sua destino fatal de ser assassinado por seu próprio filho. Retornando a Tebas, é recebido na cidade com o louvor de quem desvendou o mistério da esfinge; e lá se apaixona e se casa com uma recém viúva sem que soubesse que se tratava de sua mãe; e com ela tem quatro filhos. Percebe-se aí que desde Laio, há um não saber que modula o destino desses sujeitos sempre num caminho amaldiçoado.

Tempos depois, uma peste dizima Tebas e Édipo, na condição de rei vai consultar o oráculo que lhe revela o que jazia oculto: a peste era uma punição aos crimes de incesto e parricídio. Quando a verdade vem à tona e Édipo e Jocasta descobrem que são mãe e filho esse insuportável recalcado, mas nem por isso ausente, vem à tona e Jocasta comete suicídio e Édipo fura os próprios olhos e é expulso por seus próprios filhos de Tebas.

De toda essa tragédia, Édipo sai como um mártir do parricídio, entretanto, a história tem uma série de nuances que é importante frisar.

1) O destino maligno hereditário: Lábdaco, Laio e Édipo; pé manco, pé torto, pé furado. Os três cumprindo um fatídico destino: Um é assassinado, outro atenta contra o filho e por ele é morto, e o outro mata o pai. Uma tríade de morte que persegue essa família na linhagem paterna, refém de seus próprios destinos.

2) A figura de Édipo ilustra uma especificidade na lógica do objeto na fantasia, visto que há pouco abordávamos o masoquismo a partir da fantasia de espancamento. Édipo é ao mesmo tempo convocado e expulso de Tebas; desejado e dejetado pelo Outro. Não tem lugar no desejo dos pais que o abandonam em função de um pecado que não era o seu; e padece, dessa vez expulso de Tebas, como autor de um crime que comete sem saber que está cometendo.

3) O mito de Édipo foi tomado como índice do parricídio; entretanto, propomos aqui, a fim de prosseguir na teorização do supereu, Édipo como a balança do parricídio ao filicídio. A lei de Laio não incide toda no sentido de um apaziguamento, pois apesar de separar mãe e filho erigindo a barreira do incesto, Laio veicula também a lei insensata de seu próprio gozo que incide sob as faces de uma maldição que se cumpre.

A fantasia de espancamento articulada ao mito de Édipo revela portanto isso de inexorável, de inassimilável do gozo do pai que comparece no supereu a partir do mecanismo de identificação com o que do pai é resíduo. “É nesse eco ou cicatriz que situamos a instância censora como resto do pai perverso, e não como identificação a ele” (AMBERTÍN, 2009, p. 94). Algo da violência do pai é incorporado na mesma via em que se transmite seu amor; entretanto, enquanto do amor se faz molde; da agressão se faz mandamento, um ditatorial “farás”:

Esse superego é tanto um representando do id quanto do mundo externo. Surgiu através da introjeção no ego dos primeiros objetos dos impulsos libidinais do id – ou seja, os dois genitores. Nesse processo, a relação com esses objetos foi dessexualizada; foi desviada de seus objetivos sexuais diretos. Apenas assim foi possível superar-se o complexo de Édipo. O superego reteve as características essenciais das pessoas introjetadas – a sua força, a sua severidade, sua inclinação a supervisionar e punir. Como já disse noutro lugar, é facilmente concebível que, graças à desfusão de instinto que ocorre juntamente com essa introdução no ego, a severidade fosse aumentada. O superego – a consciência entra em ação no ego – pode então tornar-se dura, cruel e inexorável contra o ego que está a seu cargo. O imperativo categórico de Kant é, assim, o herdeiro direto do complexo de Édipo (FREUD, 1924/2006, p. 208).

Situar o supereu não como herdeiro do complexo de Édipo, mas sim como herdeiro do imperativo categórico kantiano é reconhecer o aspecto do dever que o supereu incita, empuxo ao gozo, além da regulação da lei. Apontar um supereu fruto da severidade, força punição que advém da identificação com o pai como resíduo pulsional é abrir um novo campo do gozo: se antes o pai operava como barreira de um gozo sem limite, agora esse pai apresenta o próprio gozo numa face mortífera e que amaldiçoa. Resta ao supereu seu compromisso kantiano com a satisfação pulsional masoquista do eu, instando como um “eco do supereu que hostiliza ordenando o impossível: goza de teu destino! clara substituição do goza de teu pai!) ... Padeça! Subjuga-te! Pai que bate... que ama. Compulsão do destino.” (AMBERTÍN, 2009, p.165).

Essa versão do pai, diferente do pai do Édipo que ao proibir a coisa a converte em causa; esse pai é fruto de uma insólita relação entre crime e culpa que dá origem a lei. Trata-se de outro parricídio num outro mito, o de Totem e Tabu, descrito no texto de 1913 onde Freud recolhe as consequências do assassinato de *Urvater*, esse pai primitivo anterior à lei.

Parricídio, identificação e lei: do gozo ingovernável ao gozo inacessível

“Totem e tabu” (1913[1912]/2006) é sobretudo uma narrativa sobre o surgimento da cultura, uma passagem de uma sociedade bárbara composta por uma horda primitiva comandada pelo macho mais forte para o sistema totêmico, germe embrionário do modelo e civilização. Ou, posto de outro modo, a passagem de uma sociedade regulada pelo gozo para uma sociedade em que o gozo é mediado pela lei, ilustrado no mito trabalhado por Freud a partir da transição de uma horda animalesca governada por um orangotango chefe para uma tribo de homens: algo do animal é domesticado nesse processo civilizatório.

O mito é centrado na figura do pai primevo, um pai tirânico que submetia a tribo fazendo de sua vontade a lei. Tendo legitimado seu lugar pela força e violência, esse pai tinha livre e exclusivo acesso às fêmeas, “na família primeva apenas o pai gozava dessa liberdade de impulsos, os demais viviam em opressão escrava” (FREUD, 1930/2006, p. 130). Assim, os outros machos sofriam desse pai as mais severas restrições – e marca-se aqui o uso de restrições, não punições,

porque “não se faz necessária nenhuma ameaça externa de punição, pois há uma certeza interna, uma convicção moral, de que qualquer violação conduzirá à desgraça insuportável” (FREUD, 1913/2006, p. 44). Observa-se portanto a dominação irrestrita desse pai sobre os machos da horda – que eram ou escravizados em regime de proibição ao acesso às fêmeas, ou expulsos da horda; essa posição confere ao pai um caráter de exceção, visto que as renúncias recaiam para todos, menos a ele.

Aqui já temos uma posição diferente em relação ao pai do Édipo no que se refere a uma relação ao gozo e à castração: Laio é o pai morto pelo filho sem que o filho soubesse que era seu pai, Laio é o pai que esconde os seus pecados e sobre o qual assombra uma maldição. Tal como a função paterna no complexo de Édipo: veicular a lei ali onde a lei é limite, restando algo fora do campo da lei; operar uma significantização do gozo ilimitado mantendo o irreduzível desse gozo que permanece fora do sentido. Por outro lado, Urvater é o pai do gozo. Sobre ele não paira um passado ou um limite, e dele também não se transmite nenhum ideal a não ser a restrição, a proibição, a renúncia; trata-se do pai que não está submetido a nada e tem acesso a um gozo que ninguém mais tem. Assim, transmitindo uma lei que é puro capricho, trata-se de um pai que não é pai, visto não legislar como metáfora paterna, e sim como injunção de gozo.

Assim, “Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal” (FREUD, 1913[1912]/2006, p. 145). E assim, dando lugar ao ódio nutrido por esse pai que interditava o gozo o ato parricida colhe suas consequências, que deixam como rastro a fundação da cultura, da religião e da moralidade. Aqui cruzam-se parricídio e canibalismo, produzindo a cultura e a lei; visto que o ato de devorar o pai indica uma tentativa dos filhos de identificarem-se com esse pai, incorporando a sua força e seus poderes. Identificar-se com o pai assim, mesmo a partir do ódio que leva à sua morte, traz a lembrança do amor. Não era só hostilidade e ódio que animava a relação dos filhos com o pai: eles também o admiravam, queriam ser como ele, gozar como ele...ocupar seu lugar.

Entretanto, ocupar o lugar do pai morto é um engodo: a partir do parricídio, todo aquele que ocupasse o lugar de exceção seria também assassinado. Assim, o que havia de vida na exceção passa a ser correlato da morte.

E se o pai já está morto, e ninguém pode ocupar seu lugar; como seria regulado o acesso a esse gozo que o pai parecia obstruir?

Ninguém do grupo de vitoriosos podia tomar o seu lugar, ou, se alguém o fez, retomaram-se os combates, até compreenderem que deviam todos renunciar à herança do pai. Formaram então a comunidade totêmica de irmãos, todos com direitos iguais e unidos pelas proibições totêmicas que se destinavam a preservar e a expiar a lembrança do antigo assassinato (FREUD, 1921/2006, p. 170).

Supõe-se que os irmãos digladiaram entre si em disputa por esse lugar até que chegassem à conclusão que o lugar do pai devia permanecer vazio. Assim, o parricídio a fim de acessar o gozo relegado apenas ao pai fracassa; e os irmãos precisam renunciar a esse gozo que almejavam. Para isso, outros sentimentos antes recalçados, como os de afetuosidade e amor tomam protagonismo na cena a fim de tecer o laço social, onde os irmãos se unem e pactuam a vacuidade do lugar paterno e a renúncia à satisfação irrefreada. Assim, o saldo do parricídio é a lei. O assassinato do pai não só não abre a via para o gozo ilimitado, como também fundamenta e fortalece a sua interdição. Assim, “o pai morto tornou-se mais forte do que o fora vivo” (FREUD, 1913/2006, p. 146).

A figura do totem vem ocupar esse lugar vazio deixado pelo pai, e impõe um tabu: o tabu do incesto e do parricídio. O totem encarna secretamente o gozo ilimitado do pai a partir de seus poderes também ilimitados, oferecendo à tribo proteção, indulgência e cuidado; desde que a tribo se submeta e o adore. Pai, totem, Deus: figuras do poder irrestrito que regula, medeia e organiza. E assim, com o totemismo, a sociedade se constitui tal como aprendemos no texto freudiano de 1930: baseado numa renúncia pulsional.

A diferença radical entre o pai do Édipo e o pai do Totem é que a inscrição paterna na trama edípiana vem a serviço de regular o acesso à Coisa a partir da interdição, e tendo posto a interdição, a Coisa se transforma em causa. O pai do Édipo, portanto, é aquele que incide barrando o gozo e causando desejo; um pai que se apresenta na falha de sua lei que deixa escapar que a lei não é toda e que por trás dela jaz um incompreensível da lei, terreno inexplorado que a lei do pai não dá conta de recobrir. Portanto, o pai do Édipo opera em favor do ideal do eu,

fornecendo os moldes segundo os quais o sujeito deve caminhar em direção ao encontro com o objeto que deve perseguir.

O pai do Totem, por sua vez, não barra o gozo com sua interdição: incita o gozo como caráter de exceção e submete os filhos a uma privação. A lei veiculada pelo pai do Totem não é a lei simbólica que medeia e pacifica; é a lei insensata que coage e constrange. Pai invencível que derrota o parricídio e mesmo morto continua dominando um gozo que ninguém mais tem acesso – nem nunca terá. Que não tem remédio nem nunca terá, que desacata a gente, que é revelia, que não tem descanso nem nunca terá, que não tem limite. Que não tem vergonha nem nunca terá, que não tem governo nem nunca terá; o que não tem juízo.

Se há uma herança para o supereu, é a herança pulsional advinda dos desejos do complexo e Édipo, e a identificação de que se trata está mais do lado do ato canibal do que de uma identificação literal. No mito da horda primeva os filhos devoram o pai para identificarem-se com ele; portanto, assimilar o objeto de forma oral e primária de identificação. Mas o que se assimila desse pai-todo-gozo? Retomemos Freud a fim de tear uma lógica: se o supereu se constitui a partir da identificação com o objeto perdido e se, nesse processo, as catexias eróticas e mortíferas ligadas ao objeto se desprendem e a parte erótica compõe o laço afetivo na aliança entre os irmãos: onde ficam os aspectos demoníacos e inassimiláveis do pai?

Pai nosso que estais no céu... permaneça aí!

A devoração canibal do pai em jogo na identificação dá origem à cultura e também ao sentimento de culpa, sobre o qual não pretendemos explorar aqui, apesar de ser um estandarte do supereu. O que nos interessa é pensar o que desse pai incorporado permanece vivo sob os mandatos do supereu. Portanto, se Édipo se cegou como punição ao parricídio, temos notícias que esse crime tem um preço que incide na carne – Édipo perde os olhos e a civilização perde a libra de carne. Nos dediquemos, portanto, brevemente a colher as consequências do ato parricida tratado por Freud no texto de 1913:

Não se pode dizer que estejam alegres por se haverem livrado do morto, pelo contrário, estão de luto por ele, mas é estranho dizê-lo, ele transformou-se num demônio perverso, pronto a tripudiar sobre os seus infortúnios e ansioso por

matá-los. Torna-se então necessário aos sobreviventes defender-se contra o inimigo malvado; aliviaram-se da pressão provinda de fora, mas apenas a trocaram pela opressão vinda de dentro (FREUD, 1913[1912]/2006, p. 76).

O pai morto, além de não ser garantia de acesso ao gozo, também não é garantia de que o sujeito está livre do perigo que esse pai cruel representava. Esse pai fantasma, de quem se espera vingança é o resíduo inassimilável do incesto e do parricídio. E diz-se inassimilável porque aquilo que pode ser assimilado o é pela via do ideal; entretanto, a carga pulsional alimentada de pulsão de morte que investe incesto e parricídio permanece ali: núcleo duro do supereu. “Nem todo-pai-terrível é aniquilado no pacto dos irmãos, fica um resto, um avesso do pai morto que, como espectro, ameaça retornar” (AMBERTÍN, 2009, p. 53).

Além de dar origem à cultura a partir do pacto coletivo de renúncia pulsional; o parricídio também se põe como base do surgimento da moralidade, a partir do surgimento do sentimento de culpa; e também se situa na origem da religião. O totem como substituto do pai morto é uma primeira versão de Deus. Vale a pena recolhermos breves elucubrações freudianas acerca da religião a fim de encontrar aí, na figura salvadora de Deus uma emergência do supereu, uma vez que colhemos da clínica das psicoses que a voz de Deus, quando ouvida, se impõe como um mandato ensurdecador que é preciso obedecer – qualquer semelhança com o supereu não é mera coincidência devido à origem do supereu confundir-se com o processo que dá origem à figura de Deus: a introjeção do pai morto.

Em “Uma neurose demoníaca” (1923b/1980), “O futuro de uma ilusão” (1927/1980), “Conferência XXXV” (1933/1980) e “Moisés e o monoteísmo” (1939[1934-38]/2006), Freud se dedica a estudar o surgimento das religiões e a noção de Deus como uma suplência ao pai: “não é preciso muita perspicácia para adivinhar que Deus e o Demônio eram originalmente idênticos – uma figura única posteriormente cindida em duas figuras com atributos opostos” (FREUD, 1923b/2006, p. 110). Também não é novidade na clínica – seja das neuroses ou das psicoses – o surgimento do demônio como personificação do mal o do imoral; sempre ligado ao aspecto mais arcaico da pulsão. Portanto, se Deus em sua candura e cuidado estaria mais do lado do ideal; o demônio cumpre sua função mais do lado do supereu: seja na voz que comanda, ou no destino demoníaco que se realiza de forma masoquista.

“Seja feita a vossa vontade” é o eco que ressoa do filho que submete-se ao gozo do pai. Seja no totem ou nas religiões, é preciso seguir certos preceitos para receber – e merecer – o amor do pai; e esse pai é rememorado, adorado e revivescido nos rituais totêmicos e religiosos que atualizam a identificação com o pai. Nas tribos totêmicas, o totem era representado por um animal, que nas celebrações era sacrificado e servido num banquete de modo a rememorar a morte do pai e sua devoração; degradante modo de sustentá-lo. Assim como no Cristianismo reza o hábito de ingerir a hóstia, o corpo de Cristo: canibalismo e devoração do pai que no circuito da pulsão de morte reencena o parricídio de modo a elaborar o assassinato e também reaver esse gozo.

A ideia de Deus é oriunda de um apelo ao que há de amoroso e condescendente nesse pai que ampara, protege e acolhe. Em seu viés apaziguador, promove a ordem e repudia a violência através de seus mandamentos – mais amáveis que os mandatos do pai, mas nem por isso menos severos –, estabelece dogmas que compõem as insígnias do ideal. Marchar conforme a lei divina, tal como acontece na obediência à interdição edipiana, garante o amor e proteção do pai nos caminhos do bem, enquanto sua transgressão faz insurgir seu castigo.

Portanto, a função de Deus ocupa o lugar de metáfora paterna, transmitindo a lei divina pautada no amor e na justiça, diferente da lei do pai do gozo, que é totalmente arbitrária; portanto, Deus é uma forma de reconstituir o pai da completude narcísica, pai que salva e edifica.

Mesmo agora, portanto, não pode prescindir da proteção que usufruía na infância. Também reconheceu, desde então, que seu pai é um ser que possui um poder muito limitado e não está dotado de todas as virtudes. Por esse motivo, retorna à imagem mnêmica do pai, a quem, na infância, tanto supervaloriza. Exalta a imagem transformando-a em divindade, e torna-a contemporânea e real. A força afetiva dessa imagem mnêmica e a persistência de sua necessidade de proteção conjuntamente sustentam sua crença em Deus (FREUD, 1932/2006, p. 159).

Fazer consistir na figura de Deus a perfeição narcísica desse pai da infância é uma solução para o desamparo estrutural de cada um, mas que tem desdobramentos. O Deus cristão é substituto do totem, que vem ocupar o lugar do gozo da exceção de *Urvater*; portanto, são duas figuras em uma. Deus não é só amor e bondade, é também “ódio e temor ao seu poder, o que se veicula pelo lado

obscuro da face de Deus: o demônio (o pior do pai) ao qual se oferece sempre, como em épocas pré-históricas, o sacrifício, esse apelo que tende a aplacar a sua ferocidade” (AMBERTÍN, 2009, p. 180).

Desde modo, o supereu se configura como uma instância insensata “que admoesta e proscreeve; como excedente pulsional (olhar, voz, espectro, demônio) do que resta do pai edípico que legisla, sustenta o terrível peso do pai diabólico que impele a partir do imperativo que se faz ouvir gozando. Face obscura de toda lei” (AMBERTÍN, 2009, p. 108).

Na contemporaneidade vemos o largo crescimento do campo religioso numa época em que igualmente crescem os espaços das liberdades individuais. O que se vê hoje é um paradoxo: o recrudescimento de lideranças conservadoras e religiosas num momento de franca ascensão de movimentos sociais de minorias historicamente excluídas denunciam uma nova dinâmica em jogo no social. De um lado, uma população reivindica o acesso a um gozo que lhe foi proibido: LGBTQI+, mulheres, negros e negras, imigrantes, sem teto, etc; todos e todas pleiteando por direitos e inclusão. De um outro lado uma população que considera que seus próprios e modos de gozar historicamente garantidos estão ameaçados; e recebem com horror o clamor de uma população que exercita o gozo que deveria estar nos porões do inconsciente.

O cenário é caótico, e o apelo é por um pai que intervenha a partir da ordem, interditando o gozo que parece perturbar, a fim de que alguém continue monopolizando esse gozo – mesmo que em segredo (pedófilos, corruptos, estupradores). Certo declínio da imago paterna que falha em mediar o excesso pulsional, muito em função de um novo regime econômico, o neoliberalismo, que reduz o sujeito ao mercado. Não pretendemos aqui desenvolver qualquer teoria acerca da constituição subjetiva na contemporaneidade, apesar de não caminharmos sem esse fardo; entretanto, queremos apenas marcar e apostar como o supereu pode ganhar novo papel em tempos em que a função paterna falha.

Se Deus está morto então nada é permitido: o supereu canibal e os ideais evanescentes

Miller aponta um sujeito desbussolado entre desejo e gozo: sem saber os rumos que conduziriam ao desejo, esse sujeito contemporâneo é sugado pelos

imperativos de gozo (2005). E é nesse hiato, a título de mediação que a função paterna opera, e que no caso da atualidade, falha. O pai não está encarnado nas figuras de autoridade porque a autoridade é desmascarada em tempos cibernéticos de invasão de privacidade; o rei está sempre nu. Assim, os processos de identificação no contemporâneo não operam numa soldagem dos ideais, são identificações fugazes. Se os ideais são frágeis, o gozo é desarticulado e emerge com mais violência, endereçando um apelo: “Pai, não vês que estou queimando?” (FREUD, 1900/2006, p.506).

Muito se fala do declínio da função paterna, para Quintella, trata-se do declínio da imago paterna no que há de imaginário, não de simbólico. Mesmo na contemporaneidade regida pelo discurso capitalista que nos submete à violência dos objetos descartáveis, a lei simbólica como inscrição fálica não deixa de se inscrever. O que aconteceria é que o mercado pluralizou os representantes da lei e o pai como operador da lei não encontra lugar para se ancorar.

Quintella reforça a hipótese de que não se trata na contemporaneidade de uma falência da função paterna no que ela tem de simbólica, visto que se demanda dela; ao que já apontamos aqui em relação ao atual cenário político em que vemos crescer a onda conservadora que promete retomar a ordem e a lei. Pensar o declínio da função paterna dentro de um campo nostálgico – como se houvesse um tempo em que a função paterna não fosse falha é reduzir todo o campo de discussão.

O simbólico, referido à lei, ao desejo e ao gozo, inscreve nesse mesmo patamar precisamente a falta como índice simbólico de uma falha real concernente à própria estrutura. Esta falha estrutural é justamente o que abre para o sujeito o caminho do desejo para uma via incerta, não delimitada: não há uma linha demarcatória consistente entre sexualidade e morte, entre Eros e Tanatos, entre gozo e desejo. É nisso que o pensamento de Lacan avança quando o mesmo situa no Outro sua inconsistência fundamental, sua falha estrutural, referenciada ao registro do real (QUINTELLA, 2018, p. 152).

A lei paterna no que é metáfora paterna orienta o sujeito em seu caminho pelas vias do desejo; mas fracassa porque não protege da incidência do gozo. Repassamos essas funções tanto no pai do Édipo – via castração -, quanto no pai morto – via sacrifício e culpa. Ou seja, há uma lei que regula o acesso ao gozo a

fim de manter a vida, casamento entre Eros e Tântatos que visa a satisfação pulsional num flerte moral com a destruição, e por isso mesmo a importância de figuras consistentes que orientem o sujeito do caminho do desejo sem que seja imposição de destino.

Isto é, a lei simbólica é uma crença, uma aposta e uma orientação. Ela não é capaz de filtrar – de todo – o real do gozo que emerge; mas é pela via do simbólico que se fia um contorno e um lugar para o gozo. O que Quintella salienta é que na atualidade, faltam encarnações dessa figura paterna porque todos os sujeitos estão de certo modo sem essas fronteiras delimitadas.

O mundo em que vivemos em que se preconiza que tudo seja permitido e todas as modalidades de gozo ganham lugar; sexo e morte não são mais um tabu. Compra-se o sexo e compra-se a vida. Sexo e morte se tornaram produtos, e é possível consumi-los com ou sem recomendação médica. Assim, a falha que se impõe é que, sem a sutura da imago paterna que sancione a lei simbólica da castração; o pai da privação desaparece, porque nada é proibido, todos os objetos estão aí para que se goze deles.

Se não há privação e o sujeito está à deriva no campo do gozo; a função do pai da castração como aquele que apazigua também está em falência – e carece-se dela; clama-se por ela: *Pai, por que me abandonastes?* O sujeito se afoga na irrestrita possibilidade de satisfação que o mercado impõe e é justamente nesse campo que o supereu surge em sua máxima fúria de empuxo ao gozo: tudo é possível! Goze!

Sob esse aspecto, a ilusória “livre escolha absoluta” ou o aparente “hedonismo permissivo”, tão característicos da atualidade são, em essência, imperativos de gozo além do princípio do prazer, paradoxalmente carregados de regras e códigos implacáveis, mas que rapidamente evanescem, abrindo caminho para um novo desnortamento subjetivo (QUINTELLA, 2018, p. 155).

Temos assim uma virada na abordagem do supereu: não se trata do supereu em sua dimensão de renúncia ou proibição; mas de um supereu em sua gulodice que conduz ao excesso; um supereu que corre junto com o fluxo da cultura. Um supereu que consome o sujeito à medida que ele se torna sujeito de consumo.

Em lugar da identificação, a devoração, gulodice do supereu que goza dos objetos transformando-os em fetiche – uma forma torta de idealizá-los. Se a cada vez se produzem mais objetos e a cada vez fracassa mais a função paterna como barreira; aumenta a exigência do supereu. Vemos um crescente de casos de compulsão e também de experiências limite, suicídios e mutilações: em todos os casos o corpo entra em cena como esse ponto de limite – mesmo que biológico – de um real ingovernável.

Endossamos a aposta de Quintela ao apontar que “resta a cada sujeito hoje estipular ou construir por si mesmo seus próprios valores e ideais diante do supereu que não prescinde do gozo: o obriga. Este mesmo supereu o faz cada mais desatrelado do ideal do eu” (2018, p.155). No campo da atualidade trata-se de um Outro inconsistente, um Outro que não fornece as coordenadas do desejo porque não está submetido à lógica fálica. Dessa forma, o sujeito tenta fazer consistência a esse Outro que é, em essência rarefeito.

Os objetos vem a revestir e consistir essa figura do Outro de modo que se possa estar no laço tendo como consequência uma virada no que tange aos mandamentos superegóicos: trata-se da captação do objeto como via de aceder a experiência de um gozo que, embora sem limite, é mediado pelo objeto.

Por mais que este não seja um trabalho que vise explorar as relações entre contemporaneidade, consumo e supereu; é fundamental extrair dos avanços propostos por Quintella no que tange à oralidade do supereu nesse contexto atual. O supereu canibal é aquele que promove a identificação direta do sujeito como o objeto, onde o sujeito acaba por estar aniquilado em sua posição de subjetivação, caindo do lugar de resto, dejetado. No quadro fantasmático, não há circulação pulsional que tomará o objeto como semblante: há um curto circuito em que o objeto é o que é, e assim o sujeito desaparece porque é o próprio objeto. Diferente do canibalismo totêmico em que o sujeito incorpora o pai mas dele também faz lei; aqui impera a lei insensata sem mediação.

Ressaltamos também a relação do supereu canibal naquilo que há de oralidade na pulsão e que fundamentará posteriormente a elucubração lacaniana sob a qual este trabalho se debruça acerca do supereu como objeto voz. Portanto, de Quintella extraímos a figura do supereu como essa boca escancarada que

devora o objeto, e também a boca escancarada de Munch, que emite um grito mudo, inaudível... assustador.

Ainda no que há de canibal no supereu da atualidade, não podemos nos furtar de uma discussão social que ilustra o apelo ao pai diante de um excesso que se apresenta em cena, que foi o que testemunhamos no último ano no âmbito político e social. De um lado inúmeros avanços em pautas importantes como diminuição da desigualdade social, direitos das mulheres e da população LGBTQI+, distribuição de renda, entre outros; de um outro lado, um clamor social em nome de Deus, pessoas pedindo a salvação da “família tradicional brasileira”, supostamente em risco. O que ameaça à família tradicional se não a sua própria constituição? Os líderes conservadores e religiosos se tornaram heróis, foram tomados como mitos e legitimados democraticamente por uma população que se vê ameaçada pelo próprio gozo que exorta, mas que o localiza na figura do outro. Não seria esse um apelo ao pai? Não seria a exaltação ao mito, essa figura *perigoza*, um retorno ao pai do totem? Não seria essa uma outra expressão do supereu na contemporaneidade? Um supereu sádico a se satisfazer monopolizando um gozo, implicando renúncia e incitando a transgressão que levará à fatídica punição?

O supereu canibal da atualidade não estaria a serviço de uma certa remontagem da tribo totêmica, expulsando os dissidentes e aniquilando a diferença? Ainda em intrínseca relação com a pulsão de morte – como não podia deixar de ser -, o supereu emerge em sua fúria demoníaca de destruição mas encontra um apelo: Pai, não vês que estou queimando?

3. O falo, o furo, o excesso e a fala: Nome do Pai nos limites do (inter)dito

3.1 O falo e os limites do gozo: ser ou não ter?

Freud aponta que a ameaça da perda do pênis faz com que o menino abra mão da mãe como objeto de amor, elabore a rivalidade com o pai se identificando com ele e submetendo-se à sua autoridade (1923a/1980). Portanto, no menino, a castração é o desfecho do complexo de Édipo, enquanto na menina, por outro lado, acontece o contrário. Ao se deparar com a castração no sentido da ausência do órgão sexual masculino, a menina rivaliza com a mãe e submete-se ao amor do pai, de quem espera o falo como signo do amor. Destacamos aqui a sutileza das equivalências ao pênis que Freud aponta ao longo de sua obra: pênis-fezes-dinheiro-bebê, seja lá qual for a incidência, trata-se do falo, aquilo que marca enquanto símbolo, uma ausência. Enquanto símbolo que marca uma ausência, o falo é portanto um elemento organizador e apaziguador da sexualidade, pois é em nome dele que se pode abrir mão da trama incestuosa.

Assim, no caso da menina, o equivalente fálico que lhe foi extirpado aparece no desdobrar do complexo de Édipo como a espera de um bebê, e delega-se ao pai essa função de lhe dar um bebê visto que ele é aquele que “porta” o falo. Ao longo do processo de desenvolvimento, o Édipo sucumbe à latência, onde é recalçado mas deixa suas marcas, e neste caso, a marca permanente continua sendo a equivalência pênis-bebê, ambos substitutos fálicos. A questão é que colhemos sérias consequências ao tomar uma criança em lugar do falo – lugar em essência vazio, negatizado, lugar do significante. Assim, retomamos de certa forma uma perspectiva falocêntrica da subjetividade naquilo que há de negativo no falo, naquilo que o falo recobre, mas não todo, e sendo assim, o falo se situa como um ponto inaugural da subjetividade em que, para (não) todo sujeito, a posição original assumida é como falo do Outro.

Se a mulher encontra na criança alguma satisfação é, muito precisamente, na medida em que encontra nesta algo que atenua, mais ou menos bem, sua necessidade de falo (...). Logo, eis a mãe e a criança numa certa relação dialética. A criança espera alguma coisa da mãe, e também recebe alguma coisa desta. A questão, então, é a seguinte – o que acontece na medida em que a imagem do falo para a mãe não é completamente reduzida à imagem da criança? (LACAN, 1956-57/1995, p. 71).

Há uma função estruturante que o falo vem demarcar: é pela equivalência fálica que a mãe pode investir na criança o seu amor e seu desejo; mas é também porque a criança não corresponde de todo a esse lugar, visto que não há equivalência exata entre falo-bebê; que a mãe se descola da criança como objeto. Até então, o que se trata é da incidência do falo como um objeto claudicante, um objeto que se apresenta na mesma medida em que evanesce. Sendo assim, é a emergência do falo como nome da operação de coalescência e corte entre mãe e criança que a função paterna insurge como nó.

Ou seja, é preciso que a mãe tome a criança como um substituto fálico e é preciso, posteriormente, que essa posição vacile. Se à criança escapa a fatídica tarefa de ser o falo da mãe, à mãe falta; e ela endereça seu desejo para além da criança: aí entra a função paterna, como um momento a posteriori. O falo precisa estar em jogo como pivô da função paterna, é preciso que a criança perceba que à mãe falta; e se a falta se inscreve para a mãe, também se inscreve para a criança, pois é a marca de um ponto no Outro impossível de obturar, ponto em que a função paterna aparece como promessa.

É nesse desencontro que o desejo aparece como índice de um impossível entre dois, a ser mediado pelo falo. E assim a criança se posiciona na cena de modo a performar-se como objeto para o Outro, entretanto, um objeto enganador, visto que desde esse ponto, não há objeto que sacie e suture esse hiato estrutural entre eu e Outro.

Esta é a etapa onde a criança se engaja na dialética intersubjetiva do engodo! Para satisfazer o que não pode ser satisfeito, a saber, esse desejo da mãe que, em seu fundamento, é insaciável, a criança, por qualquer caminho que siga, engaja-se na via de fazer a si mesma de objeto enganador. Esse desejo que não pode ser saciado, trata-se de enganá-lo (LACAN, 1956-57/1995, p. 198).

Das palavras de Lacan extraímos três pontos fundamentais muito caros a este trabalho:

1. Há um insaciável em jogo que impõe uma relação tudo-ou-nada salvapelo falo. Dessa erótica mãe-bebê há um empuxo ao Um, onde a relação pode sucumbir à devastação, à destruição: alguém sai aniquilado.
2. Se há um impasse entre o ser e o falo, isto é; se ao ocupar para a mãe e no desejo da mãe um lugar de substituto fálico de caráter narcísico a criança se separa e se desconhece como ser; o que é essa parte de si que não ganha significação fálica? Essa marca autêntica do ser não filtrada pela língua do Outro? Como aparece? Essa indagação nos guiará neste trabalho no que diz respeito ao falo como operador de gozo: aquilo do real que a função fálica recobre como significação responde ao gozo fálico. Por outro lado, há um gozo não filtrado pelo significante, que aparece desarticulando os registros, em parceria com o supereu como limite da lei: trata-se do Outro gozo.
3. A função do falo como isso que permite enganar e não saciar; um outro nome para o fluxo desejanste que mantém a não relação sexual. Aponta o falo como um ponto de estabilização na relação mãe e filho em que os dois se preservam em suas diferenças, isto é, ninguém sai destruído, apenas enganado. “A vantagem do falo imaginário é que, com ele, contrariamente ao que seria o seu ser no real, a criança pode negociar com o Outro, e ao mesmo tempo responder, atender e recusar o seu desejo” (VIEIRA, 2015, p.33).

Destacamos estes três pontos a fim de indicar que a função paterna não intervém no sentido de obturar o espaço outrora ocupado pela criança como substituto fálico, impossibilitando o acesso à mãe. A função paterna vem localizar no lugar do gozo um vazio donde o desejo pode circular, e o signo desse vazio é o falo.

O papel da mãe é o desejo da mãe. Digo-lhes coisas simples, estou improvisando devo dizer, há um rolo, de pedra, é claro, que lá está em potência, no nível da bocarra, e isso retém, isso emperra. É o que se chama falo. É um grande crocodilo em cuja boca vocês estão. A mãe é isso. (LACAN, 1969/2003, p. 322).

Posto dessa forma, o falo como um rolo de pedra que impede a devoração é uma metáfora importante para esse fazer com o gozo advindo da operação

fálica: uma lei que viabiliza o desejo. Entretanto, a inscrição fálica não apaga o horror de uma bocarra pronta a engolir, esse rolo de pedra que emperra e retém é também semblante, é frágil, e aponta para esse real em jogo: sem um objeto que sirva de mediação, o desejo do Outro é gozo do Outro, que engole e destrói.

E de que objeto se trata o objeto fálico? É o objeto que surge possibilitando que o descompasso entre o apelo da criança e a resposta da mãe forje o objeto da demanda; instrumentalizando o vazio no lugar do gozo. É o objeto do engano, que preserva o ser, mas faz vacilar o ter. Por que essa lógica é cara à concepção de supereu? A metáfora da bocarra do crocodilo indica que é preciso alguma coisa que opere como barreira, de modo que se possa gozar no laço, na lei, pelas trilhas do desejo. O supereu é canibal, como apontamos no capítulo anterior, vociferando num empuxo ao gozo, insaciável não no sentido de que não há saciedade possível, mas insaciável no sem limite da satisfação. Portanto, examinaremos com cuidado essa passagem do falo como signo daquilo que falta ao Outro para um operador simbólico do desejo, o que não só produz um sujeito mas também faz a inscrição da lei. Assim, o falo agora, como um significante faz costuras e deixa rastros: contorna os caminhos do gozo sem desbravá-los, eis a ética do desejo.

3.2 Metáfora paterna: o gozo, o nome, o resto... a lei

Em Freud o falo aparece em lugar daquilo que não se tem e que circula; e o pai aparece como figura que interdita o gozo, tramitando a lei. Com Lacan, pai e falo se articulam na operação de metáfora paterna, base para o desenvolvimento do conceito de Nome do Pai. Portanto, se em Freud abordamos a questão do pai pela via dos mitos, com Lacan o pai se divide em três dimensões: real, imaginário e simbólico; incide sobre um objeto em suas três dimensões e engendra três operações distintas que registram a falta de objeto: castração, frustração e privação.

O pai real é aquele que faz incidir a marca da falta, atestado daquilo que escapa, incidindo sobre o falo como objeto imaginário, apontando para o furo naquilo que se apresenta, cerne do mal entendido da palavra. Esse pai opera a castração, dívida simbólica que lança o sujeito no discurso.

O pai simbólico é aquele que faz referência a um terceiro, incidindo sobre o objeto real (o seio, o pênis) a partir da frustração. Isto é, o pai simbólico, face lacaniana do pai mítico de Freud garante a ordem a partir da frustração dos objetos de gozo.

Por fim, o pai imaginário, esse da identificação, encarnação da lei, incidirá sobre o objeto simbólico que a criança vem a ocupar para a mãe a partir da privação: a criança é privada de gozar da mãe como objeto; mas também resguardada de cair no lugar de objeto de gozo da mãe.

Refizemos esse percurso a fim de cernir o pai de que se trata quando Lacan elabora a noção de Nome do Pai: é do pai simbólico como metáfora do desejo da mãe. E o que implica uma metáfora? A metáfora é a elisão de um termo, que é substituído por outro. Ou seja, um significante surge no lugar de outro significante, “assumindo seu lugar na cadeia significante, como o significante oculto permanece presente em sua conexão (metonímica) com o resto da cadeia” (LACAN, 1957/1998, p. 510). Isto é, quando um significante ocupa o lugar de outro significante produz-se o efeito de significação, porém a significação não é um elemento da cadeia significante: “[...] é na cadeia do significante que o sentido insiste; mas que nenhum dos elementos da cadeia consiste na significação” (LACAN, 1957/1998, p. 233).

Da operação da metáfora entendemos a primazia do significante sobre o significado, onde é o significante que engendra o significado. Fazendo referência ao rolo de pedra na boca do crocodilo, é importante marcarmos que a metáfora paterna é muito mais insistência do que consistência, pois guarda o vivo do gozo que pode circular por outras vias sem nunca encontrar o que o define; e é justamente por isso que a metáfora paterna é correlata ao desejo.

É a partir da estrutura da metáfora que Lacan articula desejo da mãe e Nome do Pai como significantes que produzem uma significação. O desejo do Outro, simbolizado pela operação que demarca na mãe um vazio; aqui sob o significante do desejo da mãe, é substituído pelo significante do pai, o Nome do Pai, “significante que dá esteio à lei, que promulga a lei (...) que funda como tal o fato de existir a lei” (LACAN, 1957-58, p.152).

Assim, a metáfora paterna garante a lei a partir da manutenção de um interdito no Outro que garante sua consistência, assim, o Outro do gozo torna-se agora o Outro da lei. “É um termo que subsiste ao nível do significante, que no Outro, como assento da lei, representa o Outro. É o significante que dá suporte à lei, que promulga a lei. É o Outro no Outro” (LACAN, 1957-58/1998, p. 146), esse é o campo fálico, em que o Nome do Pai assegura a submissão à lei, obstáculo ao gozo da completude imaginária que faz Um.

Lacan delibera essas conclusões no *Seminário, livro 5: as formações do inconsciente* (1957-58), desmembrando o mito do Édipo em três tempos, de modo que pudesse fazer do mito edipiano matema da metáfora paterna. No primeiro tempo, a mãe se apresenta como presença e ausência, em idas e vindas e a criança se identifica especularmente com o falo como objeto imaginário, aquilo que faria suplência às ausências da mãe, signo de seu desejo. Nesse momento, não é a mãe que a criança deseja, mas sim seu desejo, assim, a criança se identifica com o falo de modo a oferecer-se à mãe, esse Outro primordial, como objeto que a completaria. No segundo tempo, o pai em sua faceta imaginária, incide privando a mãe, inviabilizando o acesso a ela e a satisfação advinda dessa relação. Ou seja, no segundo tempo o pai denuncia que a criança em lugar do falo é uma farsa, uma insuficiência, uma fragilidade; ao mesmo tempo que deflagra-se como lei, como Outro do Outro. Nesse momento, o pai aparece mediado e autorizado pelo discurso da mãe, veiculando uma lei caprichosa.

É essa lei que incide não só barrando o acesso ao Outro, mas garantindo que o lugar do gozo permaneça vazio que engendrará a passagem para o terceiro tempo, onde o significante paterno assume o lugar da lei na cadeia significante. Assim, a intervenção do pai como lei que medeia o gozo lhe confere a posse do falo e a transmissão da castração como lei universal a que ele mesmo está submetido também. Assim, esse é o pai com quem se identifica no ideal do eu, aquele que legitima que o sujeito não será o falo, mas, se seguir os moldes propostos, poderá tê-lo no futuro. Assim, a incidência da lei e a inscrição do ideal do eu localizam o falo como a credencial que franqueia o acesso ao gozo, isto é, o falo se situa no jogo do simbólico como significante do desejo; e não no nível imaginário como objeto da completude.

$$\frac{\text{Nome-do-pai}}{\text{Desejo da mãe}} \frac{\text{Desejo da Mãe}}{\text{Significado para o sujeito}} \rightarrow \text{Nome-do-pai} \left(\frac{\text{A}}{\text{Falo}} \right)$$

Figura 4. Fórmula da metáfora paterna

(LACAN, 1998, p. 543).

Constatamos no matema da metáfora paterna que o significante do Nome do Pai elide o significante do desejo a mãe apoderando-se de seu objeto e portanto, conferindo ao desejo da mãe, que antes aparecia como incógnita, uma significação. Isto é, ao substituir o desejo enigmático da mãe, o Nome do Pai acaba por atribuir uma interpretação, uma significação ao desejo da pai. E é o falo o signo, o significante dessa separação e dessa significação, funcionando como um modelo pelo qual é possível instrumentalizar o desejo do Outro. Assim, o gozo se destaca de seu signo – e só se pode acessá-lo a partir de certos códigos, eis a raiz da interdição. A interdição não inviabiliza o gozo, apenas o cifra. Essa identificação ao fim do terceiro tempo do Édipo é entendida por Lacan como o ideal do eu, que produz a introjeção da versão norteadora desse pai como cifra de gozo. Entretanto, o ideal do eu como norte sustenta como pano de fundo a emergência desse gozo não regulado, não cifrado e em latência que incita: emergência do supereu.

Assim, vemos como desejo e gozo andam lado a lado, numa balança perigosa em que o desejo se põe como obstáculo ao gozo ao mesmo tempo que delinea uma via de acesso a ele. Assim, a presença do Outro como campo que possibilita o surgimento do desejo articulado ao seu desejo deixa marcas na subjetividade no sentido de uma determinação oriunda da inscrição da metáfora paterna: o Nome do Pai é um nome para o desejo, mas também um sem-nome para o gozo; funda um campo de consistência do Outro submetido à lei e deixa também um rastro em que a lei não opera – campo da insistência, do real, do supereu. Essa divisão aparece na elaboração que Lacan acerca de uma política sobre o gozo a partir da inscrição fálica com a tábua da sexuação, cernindo um gozo fálico e um gozo não-todo fálico – campo fecundo para a elucubração da noção de supereu articulada ao gozo.

O pai constitui uma exceção ao gozo da mãe, absoluto até então para a criança. Em ao menos um ponto ela não goza, o que faz com que seu gozo possa ser regrado, regulado pela falta, Freud inverte, portanto, o senso comum: havendo exceção, há regra. Dessa maneira pode ser resumido o enquadre edípico. Lacan interroga então: e quando não houver exceção paterna em funcionamento? Em vez de responder o óbvio: não havendo exceção, não há regra, ele complica. Dirá: não havendo exceção há não-regra, ou seja, há a presença do sem-regra, sem-ordenação. Essa é a maneira mais rápida de abordar a diferença entre Todo e não-todo. Não havendo exceção não há Todo, não há totalização possível do Outro, contornos, há uma situação sem contornos definidos de um Outro “geleia” não-todo (VIEIRA, 2015, p. 68).

Desejo e determinação: via crucis do gozo

Por ser mordido pelo verbo, as necessidades humanas são mediadas pela palavra e pela linguagem, assim, há uma íntima relação entre significante e gozo. Ou seja, se à necessidade é oferecida um objeto, há um ganho e uma perda: ganha-se uma satisfação (parcial) fornecida pela inscrição de um nome que aplaque a urgência; e perde-se a necessidade como realidade absoluta. Ou seja, os objetos ansiados pelo sujeito existem no registro do nome e da experiência – que podem ou não estar articulados.

Para tanto, Lacan distingue necessidade, demanda e desejo. A demanda é aquilo que “a partir de uma necessidade, passa por meio do significante dirigido ao Outro” (LACAN, 1957-58/1999, p. 91), isto é, a demanda é o apelo transformado em nome. Ao reduzir a urgência que anima o apelo na circunscrição de um nome, perde-se a dimensão dessa carga.

Aos pés da demanda rompe o desejo, como um para além da circunscrição da necessidade nos desfiladeiros da demanda; ou seja, é a marca da insistência de um real não capturado pelo simbólico, ponto que o significante falha em fornecer um nome – marca do falo como falha, mas também, e por isso mesmo, meio. “O desejo não é, portanto, nem o apetite de satisfação, nem a demanda de amor, mas a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o próprio fenômeno de sua fenda” (LACAN, 1966/1998, p. 698).

Como vimos, o falo está posto como o significante do desejo que vem em lugar dessa fenda entre a demanda de amor e a presença do outro como satisfação. Isto é, o falo como metáfora consiste na legitimação de uma ausência, ponto em

que o significante não obtura a demanda e onde os significantes e os investimentos podem deslizar em metonímia: cada significante introduzido pelo Outro para significar uma demanda deixa um resto, uma ausência onde um outro significante virá a significar e assim por diante. Nessa metonímia, os significantes vão fazendo costuras no corpo, situando assim o falo – como significante primordial e organizador – como aquilo que “predestina a dar corpo ao gozo na dialética do desejo” (LACAN, 1966/1998, p. 836).

O que regula a existência sempre furada dessa relação sujeito e Outro de onde o desejo é mola, é o Nome do Pai como esteio e fundamento da lei; que mantém o Outro submetido a essa mesma lei. Ou seja, “a dimensão do Outro comporta, para que ele possa exercer plenamente sua função de Outro, que ele tenha também o significante do Outro como Outro. Também o Outro tem, além dele, esse Outro capaz de dar fundamento à lei” (LACAN, 1957-58/1999, p. 162). Esse Outro de que se trata aqui é o Outro barrado, produto da incidência da castração e da lei que assegura uma dialética em que se pode gozar sem ser devorado. Essa dimensão que demarcamos como Nome do Pai é radicalmente diferente daquela sobre a qual apontamos no capítulo anterior, a dimensão do pai morto como legislador onipotente posto como exceção: aí onde o significante não desliza, mas cristaliza num mandato, campo do supereu.

A lei universalizada – a qual todos, sem exceção estão submetidos – viabiliza o acesso ao Outro operacionalizando o desejo, mas revelando também que, se o Outro do desejo precisa estar submetido à lei, o Outro não é o lugar da lei, mas sim suporte da lei. O desejo é oriundo da lei porque permite que o sujeito possa vacilar em sua posição em relação ao falo, indicando que o falo está sempre em outro lugar; o que só é possível devido à estrutura da linguagem que comporta um vazio de significação uma vez que não há objeto que obture a demanda, logo, a satisfação plena não tem nome; mas tem lugar mítico.

Se Lacan indica o desejo a partir de uma negatividade: como presença de uma ausência, hiato metonímico onde os objetos circulam sem nunca preencher; o que há no horizonte não regulado pela lei? Para além – ou para aquém? – da satisfação fálica, regulada pelo significante, há uma satisfação outra? Se o desejo é uma satisfação faltosa de um laço do simbólico com o real, de uma certa contenção do real pelo simbólico, a que responde essa satisfação que o simbólico

não registra? Essa satisfação que resiste à significação? A isso que chamamos gozo, que como afirma Lacan (1972-73), não serve para nada, não se reduz às leis do princípio do prazer, nem ao zelo da auto-conservação, nem mesmo à necessidade de descarga da excitação.

No exercício do estabelecimento do conceito de gozo, Lacan retoma Freud (1895) em Projeto para uma psicologia científica para aproximar a noção freudiana de das Ding como uma experiência mística de satisfação do que vem a ser o gozo no ensino de Lacan. No próximo capítulo nos dedicaremos a examinar a noção de das Ding em Freud, o que pretendemos aqui é extrair o que Lacan aponta nesse achado freudiano e que diz respeito ao ser, à essa parte amputada de si mesmo que fica de fora diante da inscrição da lei.

Enquanto em Freud das Ding é esse encontro alucinado com o objeto, encontro que registra a experiência ilusória de um dia ter havido uma satisfação plena que se busca reencontrar; Lacan define das Ding como “o elemento originalmente isolado pelo sujeito como estranho” (LACAN, 1959-60/1997, p. 68). No primeiro capítulo deste trabalho nos dedicamos a situar o aparecimento do estranho em Freud como um produto da operação narcísica; aquilo que é extirpado de si mesmo para dar consistência egóica. Assim, se isso que é mais íntimo de cada um é tomado como estranho, e cuja aproximação ameaça esgarçar toda a constituição é uma partícula do ser que não tem lugar no nome, no simbólico, e que, portanto, apesar de operar enquanto mola no desejo, está mais em parceria com o gozo do que com o desejo. Retomando a lógica da metáfora; essa parte de si extirpada do sentido não ganha lugar no significante, mas nem por isso deixa de incidir. Incide pois, pela via da repetição, em parceria com a pulsão de morte e com o masoquismo originário – tutelada pelo sadismo do supereu que se alimenta da exigência de um gozo a recuperar. Assim, das Ding se confunde também com a noção de objeto a:

É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. Jamais será ele reencontrado. Reencontramo-lo no máximo como saudade. Não é a ele que reencontramos, mas suas coordenadas de prazer. (...) Sem algo que o alucine enquanto sistema de referências, nenhum mundo da percepção chega a ordenar-se de maneira válida (LACAN, 1959-60/1997, p. 69).

Esse objeto que se perde – que na verdade nunca esteve ali a não ser como afeto –, fornece uma primeira orientação que comandará as vias do prazer. Engodo estrutural, pois apesar de suportar o desejo, as marcas de inscrição oriundas de das Ding guardam um gozo impossível de recuperar.

O princípio do prazer governa a busca do objeto e lhe impõe esses rodeios que conservam sua distância em relação ao seu fim (...) mantém a busca sempre a uma certa distância daquilo que em torno do que ela gira. O objeto a ser reencontrado lhe dá sua lei invisível, mas por outro lado não é ele que regula seus trajetos. O que os fixa, o que modela o retorno delas – e esse retorno é, ele mesmo, mantido à distância – é o princípio da prazer (LACAN, 1959-60/1997, p. 77).

Paradoxo também da própria inscrição da metáfora paterna que, como reguladora do desejo também compete uma carga pulsional que passa por fora dos contornos definidos pela lógica da castração. Nesse campo fora dos trilhos, mas não fora das trilhas; habita uma dimensão do objeto que engendra o que não é do registro da falta mas também não responde do vazio. “Trata-se de uma dimensão em que o vazio se configura como matéria e o insubstancial da existência se apóia na lógica” (VILLANOVA, 2013, p. 67).

A Coisa, portanto, ou o objeto, ou mesmo, a essência; tem e não tem um lugar: escapa à nomeação, mas se mantém como substância de gozo incômoda, êxtima, insistente, repetitiva.

3.3 O desejo e a lei – ou o desejo é a lei

Enquanto em Freud percorremos a origem do sujeito a partir do mito de Édipo que se baseia numa triangulação familiar; e no mito do narcisismo, amparado na rivalidade imaginária; com Lacan seguimos um passo adiante: do mito ao matema. Neste capítulo, atravessaremos os efeitos da inscrição fálica que nomeia um gozo dentro do sentido, aponta para o desejo mas também deixa rastros. A partir da noção de Nome do Pai acentuaremos também outra perspectiva para a operação da lei, cerne do surgimento do supereu, ali onde desejo e lei são correlatos, uma vez que a função paterna como metáfora incide

organizando o caminho para o desejo a partir de uma operação sobre o gozo, como vimos no campo do Édipo

O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com das Ding, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito, pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem. É na própria medida em que a função do princípio do prazer é fazer com que o homem busque sempre aquilo que deve reencontrar, mas que não poderá atingir, que nesse ponto reside o essencial, esse móvel, essa relação que se chama a lei da interdição do incesto (LACAN, 1959-60/1997, p. 87).

A inscrição da lei tem como efeito a produção de um objeto do desejo, que é bordado pela demanda e almejado pela pulsão que o persegue sem nunca alcançar, ciclo próprio da (in)satisfação. Objeto caído dali de onde nunca esteve, se não como experiência mítica – das Ding, arquétipo da noção de objeto a, ponto nevrálgico para este trabalho.

O objeto *a*, como apontamos, que “nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo” (LACAN, 1959-60/1997, p. 74); se situa como signo do gozo perdido diante da inscrição da lei, e enquanto perdido, insiste e visa retornar.: “Causa, aqui, não deve ser entendida como algo externo que desperta a atração e desencadeia o motor do desejo. O objeto *a* é o que, no objeto, nos dá vida, uma espécie de carne do vazio” (VIEIRA, 2008, p. 55). Isto é, o objeto *a* encarna uma experiência do ser que entretanto não está regulada pela lei, visto que a lei se situa no Outro, como aponta Lacan no *Seminário, livro 7*: “o enigma de sua relação com a Lei, que adquire toda sua relevância da estranheza em que para nós se situa esta Lei na medida em que, há muito tempo, ensinei-lhes a considerá-la como que fundada no Outro (LACAN, 1959-60/1997, p. 231).

A lei limita mas não barra o aparecimento, muitas vezes violento, dessa parte rejeitada de si mesmo condensada no objeto *a*, carregada de uma energia sem nome no campo legislado pelo Outro. Assim, à essa emergência do objeto nesses termos, cernimos uma experiência do supereu, oriundo das brechas da lei como:

Um enunciado discordante, ignorado na lei, um enunciado promovido ao primeiro plano por um evento traumático, que reduz a lei a uma ponta cujo caráter é inadmissível, inintegrável – eis o que é essa instância cega, repetitiva, que definimos habitualmente pelo termo supereu (LACAN, 1953-54/2009, p. 260).

Assim, articulamos o aparecimento do supereu além da legislação fálica imposta pelos limites da lei, sendo portanto necessário examinar o conceito de falo em Lacan fazendo frente e complemento à ideia de pai como lei; que fundamentará a operação de metáfora paterna tão importante para este trabalho naquilo que se põe como resíduo de um gozo fora da lei – o supereu.

Estamos num campo de uma relação muito específica entre simbólico e imaginário: o desejo é fruto de uma brecha anterior à inscrição significativa, visto que o desejo é aquilo que escorre e escapa da nomeação. Assim, o desejo está situado no campo avesso à experiência mítica de das Ding, porque é justamente a distância em relação ao gozo que fundamenta e sustenta a dialética do desejo.

Ei-nos, portanto, levados a esse limite, a esse campo de acesso ao que está em questão com relação ao desejo. (...) O que ocorre cada vez que para nós soa a hora do desejo? Pois bem, não se chega perto, e pelas melhores razões, pelas próprias razões que estruturam o domínio do bem no sentido mais tradicional, vinculado, por toda uma tradição, ao prazer (LACAN, 1959-60/1997, p. 264).

Enquanto o desejo, como já apontamos, se constitui a partir dos limites postos ao gozo, engajado na cadeia simbólica; o gozo opera um franqueamento dos limites e versa com o campo do indizível. Assim, nisso que é êxtimo é possível esboçar um dentro e fora: aquilo que é reconhecido pelo sujeito como referente ao ideal do eu circula nas trilhas da pulsão articulando prazer e vazio, aí onde o objeto é só miragem – *isso* entra, entra no discurso e na representação. O que rompe as barreiras do princípio do prazer, movido na ânsia mortífera da pulsão de morte, apresentando-se como excesso, onde o objeto se apresenta mais como presença do que como ausência, aí jaz o campo do gozo – reservatório pulsional inexorável do supereu.

O desejo é portanto uma defesa contra o gozo; mas ao mesmo tempo, como já indicamos, uma via de acesso possível. Assim, a lei que convoca ao gozo

triunfa onde a lei que regula o desejo falha. Se até esse momento tomávamos lei e desejo como correlatos; agora propomos uma virada, uma aposta baseada no império da pulsão de morte e do empuxo ao gozo: se há relação causal, siamesa, equivalente, é entre lei e gozo. Se até então definimos que a lei funda o desejo incidindo a partir de uma certa interdição ao gozo; o que propomos agora é pensar a perspectiva cega – e acéfala – da lei que funda o gozo quando delimita as trilhas do prazer. A mediação aqui é mais real do que imaginária; é mais regulada pelo (além do) princípio do prazer do que pelo significante. Essa lei fundada sobre o gozo, tomando o gozo como um paradoxo é a raiz do ditatorial “Goze!” do supereu.

É a Lei a Coisa? De modo algum, mas eu não conheci a Coisa senão pela Lei, porque não teria ideia da concupiscência se a lei não dissesse – não cobiçarás. Foi a Coisa, portanto, que, aproveitando-se da ocasião que lhe foi dada pelo mandamento, excitou em mim todas as concupiscências; porque sem a Lei a Coisa estava morta. Quando eu estava sem a Lei, eu vivia, mas, sobrevivendo o mandamento, a Coisa recobrou vida, e eu morri. Assim o mandamento que devia dar a vida, conduziu-me à morte. Porque a Coisa, aproveitando da ocasião do mandamento, seduziu-me e por ele fez-me desejo de morte (LACAN, 1969-60/1997, p. 106).

Nas palavras acima, Lacan parafraseia a fala de São Paulo na Carta aos Romanos, mas ali onde São Paulo assinou pecado, Lacan escreve Coisa. Não à toa a Coisa aqui, numa metalinguagem, faz metáfora de pecado, indicando a posição paradoxal da lei que, por se assentar no vazio do Outro, porta também a origem do gozo no instante em que o limita. Assim, se antes situávamos a lei como o Outro do Outro; agora, tomando o gozo como paradigma e paradoxo; o que se tem diante da aproximação da Coisa produzida na lei é a destruição do Outro como barreira, que leva à inconsistência do Outro, posição grafada por Lacan como $S(A)$.

Qual é a garantia no lugar da lei? O que dá consistência e estofo à obediência a uma lei que interdita aquilo que se busca recuperar? Até aqui demarcamos que o que garante a lei é a sua universalidade: não há um que não esteja submetido a ela. Entretanto, há uma certa dimensão do gozo, em sua radicalidade, que aponta para a falta de garantia no Outro, ponto em que o Outro está mortificado, e não há ocupando o seu lugar: seu lugar está vazio. Assim,

como situamos no capítulo anterior em relação à elaboração de Freud extraída de Dostoievski acerca de Deus: se Deus está morto então nada é permitido. Nesse ponto não há fluidez que possibilite o circuito pulsional, o que há é a morte. Ou, como apontamos também no capítulo anterior no que tange ao pai totêmico: a esse pai tirânico a lei não incidia a não ser como exceção; e por ser exceção fundamentava toda a obediência à lei. Aos que se submetem à lei não escapa portanto o flerte com seus limites; o gozo se infiltra nos limites da interdição: margens do supereu.

3.4 O paradoxo do gozo

O paradoxo do gozo está rubricado desde o paradoxo do ideal em Freud e passando pelo paradoxo da lei em Lacan, atravessando a báscula desejo e gozo. Lacan se servirá da noção de imperativo categórico em Kant para apontar um primeiro paradoxo em relação a lei, ao desejo e ao gozo; uma vez que o sujeito é tomado a agir por dever.

Para Kant, é a Razão que comanda a esfera do desejo, por intermédio da lei moral. Diante do desejo, o que se pode ser apreciado como moralmente bom é a boa vontade de agir por dever. Em direção ao Bem como uma coisa em si incongnoscível, a lei moral impõe-se como puro formalismo do agir por dever (QUINTELLA, 2018, p. 59).

Não à toa Lacan vai situar o supereu como um imperativo de gozo a partir da elaboração do imperativo categórico kantiano, pois é o que articula lei e gozo. É a lei moral em Kant que vai engendrar a ação em nome do dever, entretanto, essa lei moral, em nome de um racionalismo, beira à irracionalidade, pois diz de um bem que só é alcançado deixando de lado o bem estar, é unicamente dever. Essa lei que opera quase como um mandato, impelindo obediência e relegando o afeto, é em essência uma lei que convoca ao gozo e põe em risco à vida, emergência da pulsão de morte. Lacan não se furta a essa aproximação no exame de Kant e retoma o exemplo em que o homem tem que escolher entre a mulher amada e a vida: se escolhesse pelo encontro com a mulher amada, seria executado. Pela legitimidade de seu desejo de encontrar-se com a mulher, o homem arriscaria a própria vida, mas Lacan propõe pensar uma dimensão para

além da lei. Demonstra que, exatamente por ter tido sua vida ameaçada, algo irá mover o homem em direção ao encontro da dama. “O sujeito considerará aceitar a morte em nome do imperativo dito categórico” (LACAN, 1959-60/1997, p. 226).

Encontramos assim a centralidade do gozo na falha da lei, de onde emerge um império pulsional regido pela pulsão de morte, que conduz à transgressão dos limites que favorecem o desejo – mas também apontam para o gozo. Isto é, a lei não impede a busca pelo gozo, pelo contrário, serve de apoio a ele – e foi essa conclusão que escapou a Kant acerca de uma economia do gozo e que Lacan vai tomar emprestado das elucubrações de Sade, a fim de ponderar a possibilidade de um gozo sem limite. Lacan promove esse diálogo em Kant com Sade: articulando o imperativo categórico de Kant que opera como lei, e o desejo de gozo sadeano, transgredindo os limites da lei a fim de se obter um gozo que flerta com a morte.

Ou seja, se em Kant apreendemos um gozo limitado a partir da lei; mesmo que desmedido em seu além; Sade nos indica um outro gozo, um gozo sem freios, absoluto. Entretanto, não é possível atingir esse gozo senão pela transgressão, e esse gozo se localiza – mesmo no que transborda – apenas no instante da transgressão; uma vez que há uma certa soberania dos limites da cultura que empurram essa espécie de gozo à marginalidade.

Em suma, Kant tem a mesma opinião de Sade, pois, para atingir absolutamente das Ding, para abrir todas as comportas do desejo, o que Sade nos mostra no horizonte? Essencialmente a dor. A dor de outrem e, igualmente, a dor própria do sujeito, pois são, no caso, apenas uma só e mesma coisa. O extremo do prazer, na medida em que consiste em forçar o acesso à Coisa, nós não podemos suportá-lo (LACAN, 1959-60/1997, p. 102).

Mais uma vez o prazer aparece como aquilo que impede e limita o acesso a esse excesso de energia, sendo então um sinal no corpo e do corpo que protege do mortífero do gozo. Entretanto, como pontuamos acerca do trilhamento pulsional oriundo de das Ding, que cria vias de facilitações do prazer ao mesmo tempo que deixa escapar, por esses mesmos rastros, o excesso de tensão – seja prazer ou desprazer – que é condescendente do gozo. Assim, a pulsão deixa sempre um saldo de gozo em que o produto é a insatisfação que impulsiona e estimula a repetição. Essa insistência da pulsão configura o estatuto do objeto

como perdido e também como a mais de gozo e por isso mesmo remete à pulsão de morte como empuxo à destruição.

Essa dimensão se marca pela insistência com que ela se apresenta, uma vez que ela se refere a algo memorável, porque memorizado. A rememoração, a historização, é coextensiva ao funcionamento da pulsão no que se chama de psiquismo humano. É igualmente lá que se grava, que entra no registro da experiência, a destruição (LACAN, 1959-60/1997, p. 251).

O gozo é a localização de um impossível dentro do campo da interdição e que, a partir da inserção na palavra será aparelhado pela linguagem e só assim, enodando real e simbólico que o gozo passeia pelo campo da possibilidade, de mãos dadas com a pulsão, o desejo e a castração numa arqueologia do objeto *a*.

A primeira incidência do gozo é na operação de castração, que “em suma, é o nome freudiano para o gozo fálico, que se desenrola como realização da falta sob seu vigoroso velamento” (VIEIRA, 2008, p. 93). A castração engendra uma lei que aponta um gozo limitado, que faz grupos e dialoga; a isso Lacan chama de gozo fálico, ou gozo sexual: o acesso a esse resquício não recoberto pela interdição mas a ela referido. Articulamos o gozo fálico à castração porque é a inscrição da lei que desloca a criança do gozo (proibido) de ser o falo do Outro, para a possibilidade também gozosa de poder gozar com o falo. A ruptura se localiza no impossível de gozar e por isso mesmo aponta para aquilo que do gozo é possível – não que aqui não haja excesso, mas um excesso contornado. O gozo fálico é poder gozar com o falo e a partir dele, logo, é um gozo localizado no significante e situado fora do corpo; uma espécie de suplência ao gozo incontentuoso que, a partir da inscrição da metáfora paterna ganha significação fálica, como já pontuamos.

Afirmar que a castração implica a perda do gozo do ser significa afirmar uma certa relação entre gozo e corpo que passa pela linguagem. Ou seja, o corpo – posto inicialmente por Freud como respondendo a um regime autoerótico -, campo de um gozo ilimitado em que todas as satisfações são possíveis; torna-se um campo de trocas a partir do contágio com o Outro que vem colonizar e domesticar o que há de vivo do corpo e que impele como gozo. Mas não vamos tão depressa: se é preciso submeter o corpo ao significante para enlaçar-se no Outro e na

assunção de uma satisfação possível, algo do gozo se perde, mas deixa suas diretrizes: o objeto e a fantasia; senhas para se acessar o prazer. “A castração convida a gozar a partir do falo, e indica que é preciso que o gozo seja recusado para que possa ser atingido na escala invertida da lei do desejo” (LACAN, 1960/1998, p. 841). E que prazer é esse que o gozo mediado pelo falo engendra? “O jogo fálico tem um pé no infinito e pode durar indefinidamente, mas a cada lançamento do objeto há fim e recomeço. O gozo sempre é localizado e pontual” (VIEIRA, 2008, p. 95).

A castração significa que o gozo, estando perdido, deve ser significado, definido, cercado, evocado com o entretecido de fios significantes que desenham seus reservatórios, estagnam-no, acumulam-no, evitam sua dispersão. A castração é um condensador de gozo que o torna subjetivável, subjetivo e, ao mesmo tempo, estranho, êxtimo; vetoriza-o, canaliza-o, assina-lhe e lhe proíbe caminhos (BRAUNSTEIN, 2007, p. 145).

Essa citação de Braunstein aponta para o efeito de contenção do significante, cernindo reservatórios de gozo e por isso mesmo definindo uma lógica e deixando uma marca: a palavra é o ciframento do gozo no corpo. Assim, o sujeito advém de uma perda de gozo - o gozo interdito, de onde se perde a libra de carne - , que implica a entrada na linguagem de onde o gozo passa a ser referido justamente como falta. Isto é, “a linguagem funciona originalmente, em suplência do gozo sexual. É por aí que ela ordena essa intrusão na repetição corporal do gozo” (LACAN, 1971/2001, p. 104). Se o significante cifra o gozo; há, como Édipo e a esfinge, que se decifrá-lo – ou ser devorado por ele. Portanto, é pela mesma via do simbólico que o gozo será buscado; e por isso mesmo configura-se como gozo fálico, pois encontra uma mediação, e é exatamente por depender do significante que o gozo sexual faz limite.

A clínica constata a manifestação do gozo fálico no sintoma, gozo do blábláblá da satisfação verbal que engendra a demanda a nunca ser satisfeita; gozo contornado nas formações inconscientes como os sonhos, chistes e atos falhos. Como o gozo fálico que se caracteriza por estar atrelado ao significante, há trabalho e, pela via do prazer é possível torcê-lo para aceder ao desejo.

Mas não é a Lei em si que barra o acesso do sujeito ao gozo; ela apenas faz de uma barreira quase natural um sujeito barrado. Pois é o prazer que introduz no gozo seus limites, o prazer como ligação da vida, incoerente, até que uma outra proibição, esta incontestável, se eleve da regulação descoberta por Freud, como processo primário e pertinente lei do prazer (LACAN, 1960/1998, p. 836).

Assim, mais uma especificidade do gozo sexual: ele é regulado pelo prazer. Entretanto, como vimos na articulação entre Kant e Sade, por mais que haja um limite para o gozo no jogo simbólico; há um forçamento a ultrapassar essa barreira visando atingir um gozo impossível. Para cernir essa diferença, Lacan propõe então a segmentação em duas formas de gozo: o sexual ou fálico, como apontamos; e o Outro gozo, ou gozo feminino.

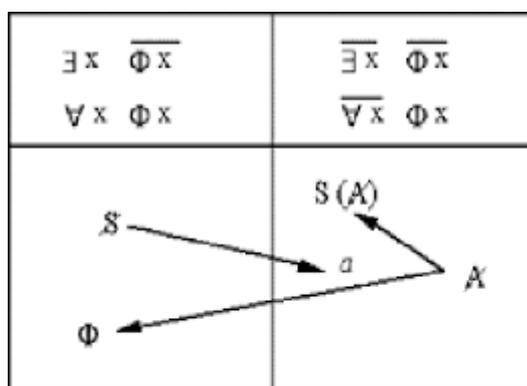
Aí está o dito para o que concerne ao gozo enquanto sexual, de um lado, o gozo é marcado por esse furo que não lhe deixa outra via senão a do gozo fálico. Do outro lado, será que algo pode ser atingido, que nos diria como aquilo que até aqui é só falha, hiância, no gozo seria realizado? (LACAN, 1972-73/1985, p. 16).

Esse outro gozo que não o fálico, o gozo da transgressão, se define porque o falo não absorve e não circunscreve toda a economia da pulsão; assim, o gozo é não todo fálico. E se o gozo fálico se refere a uma mediação pela via do prazer, o gozo feminino diz respeito ao gozo na dimensão para além do prazer, tributário da pulsão de morte, estandarte do supereu; notícias do objeto a enquanto presença. Para além da organização fálica que condensa o gozo, “sem esses limites o desatino espreita” (VIEIRA, 2008, p. 83). Aí onde se encontra a infinitude de um gozo sem pausa – infinito, mas não ilimitado –, índice da angústia e da devastação. Se no gozo fálico é uma condensação do gozo via significante; no gozo feminino há um transbordamento de gozo pela aproximação do objeto.

3.5 As fórmulas da sexuação: gozar sem bordas

No *Seminário, livro 20* (1972-73/1982), depois de um percurso em que a noção de gozo vai ganhar um lugar mais robusto, Lacan apresenta o que chamou de tábua da sexuação, a fim de dar conta da organização sexual no que se refere à diferença sexual; modulada não por uma diferença genital – como Freud; mas por uma modalidade de gozo. Assim, a partir das fórmulas da sexuação pretende

sustentar a tese da não complementaridade sexual: de um lado põe o masculino e de outro feminino; no lado do masculino situa-se o gozo fálico e no lado feminino o gozo feminino. É importante marcar que as modalidades de gozo nada tem a ver com ser homem ou ser mulher: uma mulher pode fazer recurso ao gozo fálico e um homem pode se perder no gozo feminino. O que nos interessa extrair dessa matematização que Lacan faz com o gozo é para forjar o terreno em que o supereu enquanto instância crítica e violenta aparecerá e também para pensar a inscrição da letra no lugar da inconsistência do Outro. O gráfico é todo estruturado a partir da função fálica, uma vez que, como esgotamos até aqui; o falo é o elemento organizador da subjetividade.



(LACAN, 1975-76/1985, p.107).

Temos no grafo, a coluna esquerda que se refere ao campo do masculino a partir do gozo fálico; e a coluna da direita o campo do feminino, engendrando o gozo feminino. O quadro tem dois marcadores base: os da existência e os da universalidade.

Do lado masculino, a escritura aponta que: existe um sujeito que não está submetido à função fálica; logo, todos os sujeitos estão submetidos à função fálica. Ou seja, no lado masculino, a função fálica se inscreve de todo, encontrando seu limite na exceção que sustenta o conjunto. Aqui, a exceção se remete ao pai da horda assassinado como aquele que não se submete à castração, aquele que detem o gozo e que, para que possa detê-lo, todos os outros devem abdicar. Isto é, é porque houve o pai com seu monopólio de gozo e em nome disso

mesmo assassinado – mesmo se mantendo vivo como espectro –, que a castração se inscreve para todos os filhos pela criação da lei.

No lado masculino a totalização consiste pela exceção: para fazer um todo é preciso que um a mais – de gozo - esteja de fora. Assim, a lei tem seu limite uma vez que não abarca um campo que está fora dele; e aí, nesse campo não submetido à função fálica, sua lógica como interdição é negada. “Trata-se, pois, não de toda regra tem uma exceção, e sim de a exceção funda a regra” (VIEIRA, 2008, p. 102).

No lado feminino a escritura indica que: não existe um sujeito para quem a função fálica não opere; logo, nãotodo sujeito está submetido à função fálica. Aqui não há exceção nem unificação porque não há um elemento em comum que organize, no caso, o falo, o que deixa um vazio que não há significante que recubra, ou melhor, um vazio em que o significante faz eco, anotado como S(A/).

Se no lado masculino vimos a exceção fundar a regra, no lado feminino por não haver exceção, o que se produz não é a não existência do todo; mas a existência de um nãotodo. Ou seja, o lado feminino não se furta a incidência da castração – sob o preço de uma impossibilidade de habitar o laço tal como ele comporta a relação neurótica –, mas a submissão à castração é nãotoda.

É importante salientarmos que o nãotodo ao qual Lacan se refere não é correlato a uma falta, uma incompletude, uma parcialidade: é uma condição.

O “não” marca a falta da falta, e não a negação como amputação de uma parte do Todo. Em outras palavras, pastout fala mais de inconsistência, de algo não totalizável, que seria mais bem traduzido por “desinteiro”, “desintegro” ou, melhor, desintegral, e mesmo, “desintegrado”, desde que não se o pense como o resultado de algo integrado (VIEIRA, 2008, p. 102).

Se, como vimos, o falo é acima de tudo um significante e engendra uma significação; é a via por onde a libido será instrumentalizada pela via da palavra e operacionalizada no corpo – e na língua. Sendo assim, essa quota gozosa circunscrita e capturada pela rede significante promove um gozo fálico que é delimitado, pontual e finito. Assim, se o gozo feminino responde de um lugar em que a significação fálica é nãotoda, onde não há um ponte de basta que suture a

pulsão, o que acontece é uma metonímia incessante, um campo do inapreensível – mas nem por isso impossível.

Lacan define esse gozo feminino como um gozo além do falo, e por isso mesmo um gozo suplementar: “é justamente pelo fato de que por ser não-toda, ela tem, em relação ao que designa de gozo a função fálica, um gozo suplementar” (LACAN, 1972-73/1985, p. 79). Esse gozo, fora do significante, oculta um saber que não encontra um nome – o que mais uma vez, adiantando aqui as pretensões desse trabalho, nos interessa acerca da elucubração da letra como nome de gozo, guardando portanto íntimas relações com o gozo feminino.

Se do gozo fálico constatamos sua expressão via sintomas e formações do inconsciente; do gozo feminino colhemos sua aparição sempre fronteira com a loucura, a partir da devastação ou das experiências místicas de êxtase. O que nos interessa nesse ponto de passagem do gozo fálico para o gozo feminino é observar por onde o supereu circula.

O gozo do supereu não se localiza no gozo fálico nem no gozo feminino; mas se apoia no gozo fálico via gozo da transgressão. Isto é, ao passo que a inscrição fálica delimita uma satisfação possível, o supereu incidirá como esse empuxo a gozar, em parceria com a pulsão de morte, de modo a reintegrar o objeto e recuperar a satisfação impossível; entretanto, a satisfação continua marcada como impossível. Assim o gozo do supereu assume um aspecto autoritário e alteritário, onde o sujeito sucumbe ao masoquismo engendrado pelo masoquismo superegóico.

O gozo feminino portanto, é o mais próximo que se pode chegar do gozo do ser como ex-sistência. Aquilo que da verdade do ser não encontra correlato na língua nem no dicionário do Outro. Assim, se o gozo do supereu encarna um Outro sádico que invoca a partir de sua lei insensata; o gozo feminino toca um ponto desértico de angústia em que o real aparece desvelado e a verdade do ser ganha protagonismo: é o que há de virgem no instante anterior à instalação da violência da linguagem, guarda-se aí um saber.

O conceito de letra vem propor uma prática que articule saber e gozo naquilo que o saber comporta do ser e do que do gozo aponta para a inconsistência do Outro e seus transbordamentos. A noção de letra sobretudo,

opera como aposta na virada do aspecto mortificante do gozo para aquilo que dele pode ser vivificante.

3.6 O gozo na topologia dos nós

Para melhor compreensão dos desdobramentos do conceito de gozo em Lacan, recorreremos à sua elaboração última, já no *Seminário, livro 23* (1975-76/2007) em que o gozo aparece numa certa relação com o fazer: a partir de Joyce, Lacan vislumbra a possibilidade uma manipulação do gozo que não passe pelo sentido. Isso muito nos interessa porque o supereu incide como empuxo de gozo, tal como o imperativo categórico de Kant, levando o sentido em sua radicalidade...onde o sentido se torna insensato. Há um gozo, que não o superegóico da destruição que esteja no campo do não sentido? É o que investigaremos a partir dos nós.

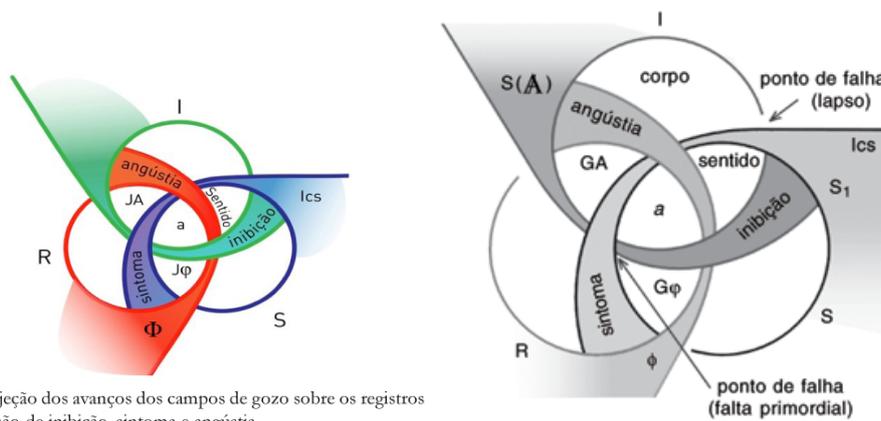


Figura 6. Projeção dos avanços dos campos de gozo sobre os registros RSI e a intrusão de inibição, sintoma e angústia

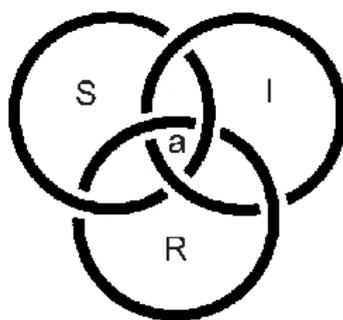
(LACAN, 1974-75/2007, p.70).

No *Seminário, livro 21* (1973-74) Lacan denota o corpo como substância gozante, e assim, o nó seria uma forma de escrita de gozo a fim de estabilizar os três registros: Real, Simbólico e Imaginário, conforme trataremos a seguir.

Se antes, a partir da perspectiva do pai apelamos ao falo e ao Nome do Pai como domesticação do gozo; a teorização dos nós permite pensar um outro tratamento ao gozo que não passe pela significação fálica e que tenha mais intimidade com a invenção do que com a imposição, por exemplo – ou mais

afinidade com a subversão do que com a submissão. O nó como escrita é um achado lacaniano que dá lugar à autenticidade disso que chamávamos de sujeito, mas que aparece no ensino de Lacan como falasser.

No *Seminário, livro 22*, Lacan apresenta o nó borromeano composto dos três registros, três manifestações clínicas e três gozos; a fim de explicitar a dialética entre eles. Ressalta a interseção que o gozo faz enlaçando os registros a partir de um furo; e a essa interseção chamou de ex-sistência, que “como tal, define-se, suporta-se disso que em cada um dos termos R.S.I. faz furo” (LACAN, 1974-75/1993, p. 12).



(LACAN, 1974-75/1993, p.10).

Quando um registro fura o outro, o que se provoca é a inauguração de um espaço moebiano: ao mesmo tempo dentro e fora; campo onde se teoriza o objeto a. E é também o signo da singularidade, visto que cada sujeito enodará os registros de um modo específico, tramando uma relação diferente com o objeto e portanto, produzindo uma forma de gozar radicalmente única. A esse campo da ex-sistência Lacan situou o registro do Real, como isso que resta da captura simbólica. Ao registro do Imaginário Lacan localizou a consistência como isso que dá estofa à imagem, que ancora uma certa dimensão da experiência; e por fim ao registro do Simbólico está articulado o furo no sentido do que faz furo na linguagem. Entretanto, a ex-sistência terá lugar privilegiado neste trabalho, examinemos com atenção:

É que se a ex-sistência se define por relação a uma certa consistência, se a ex-sistência não é, no final das contas, senão esse fora que não é um não-dentro, se essa ex-sistência é, de certa maneira, esse em volta do que se evapora uma substância [...] nem por isso a noção de uma falha, a noção de um furo, mesmo

em algo tão extenuado quanto à existência, deixa de manter seu sentido. Pois se eu lhes disse haver do Simbólico um recalcado, há também no Real algo que faz furo, há também no Imaginário, Freud se deu bem conta, e foi por isso que burilou tudo que há de pulsões no corpo como estando centradas em torno da passagem de um orifício a outro (LACAN, 1974-1975/1993, p. 14).

A ex-sistência articula os três registros pela via dos gozos: o gozo fálico, o gozo do sentido e o gozo do Outro. Na topologia do gozo inclui-se o corpo, que se inscreve nos três registros e está submetido à dialética da pulsão – tanto Eros quanto Tânatos. Assim, cada furo é fundação e costura, uma operação se dá e se estabiliza num laço, num nó que o gozo vem representar. Se o que é do campo da ex-sistência articula três modalidades de gozo, vale a pena investigarmos brevemente a especificidade de cada um:

1. O gozo fálico, como Lacan sugere, é a metáfora da ex-sistência e se localiza entre Real e Simbólico. Portanto, como já acenamos, o gozo fálico diz do que do real ex-siste no simbólico: o falo. Isto é, aquilo que não se alcança do real pela via do simbólico, que não há tradução na língua apesar de haver alguma inscrição pelo furo.
2. O gozo do sentido, produzido entre simbólico e imaginário implica esse mais além da função significante, revelando que a palavra cumpre uma função para além da comunicação: faz gozar, eis o gozo do blábláblá. Entre imaginário e simbólico há uma certa relação entre a falação e a nomeação: a falação implica o gozo da língua; enquanto que a nomeação é quando a falação toca algo do real e produz consistência.
3. O gozo do Outro se situa entre imaginário e real. Trata-se de um gozo não atravessado pelo simbólico e portanto, fora da linguagem. Entretanto, temos aí um impasse: se o Outro é a própria estrutura da linguagem, uma invenção para pôr em marcha o indizível, o lugar do Outro é o simbólico. Assim, se o gozo do Outro não contempla o simbólico; trata-se de um gozo em disjunção com o Outro, gozo solitário, gozo do corpo vivo, mais próximo de lalíngua do que da própria língua. O gozo do Outro é, por excelência, o gozo da não relação sexual. Gozo do indizível, que por não encontrar correlato na língua, se repete: não cessa de não se escrever.

Esse campo do indizível nos conduz ao ponto último deste trabalho: uma prática da letra, uma vez que, aquilo que não se pode dizer, é preciso inventar.

Em termos topológicos, o sujeito pode fabricar, com cortes, suturas e remendos, novas articulações entre os três registros, reescrevendo sua forma de gozo. Se o nó borromeano não é senão modo de escrita, o que ele escreve é a articulação dos três registros que instala modalidades de gozo para o falasser. A ex-sistência, essa posição de fazer furo de dentro, instalando um fora que não é não-dentro, fala das pregas que orientam a repetição. A letra, que faz escrita, vivifica, assim, o corpo. Mas todo o trabalho analítico se faz pela via da palavra, pela articulação que contempla o simbólico no que ele tem de real. O que escapa à simbolização, e como suplemento de gozo retorna no campo do Outro, situa-se entre real e imaginário. Como escrever esse gozo? A escrita do gozo do Outro quanto ao que nela ex-siste é o ponto de embaraço (GUERRA, 2013, p. 43).

A vacuidade no lugar do Outro, sob o signo de $S(A/)$, implica uma série de desdobramentos muito caras à clínica, uma vez que é desse lugar do Outro que não existe que tangenciamos o esvanecimento do Outro que é chamado a responder não como tesouro dos significantes, mas como pulsão: no lugar da palavra a cumprir nomeação, um indizível. Desvela-se assim uma dimensão real da linguagem que o conceito de lalíngua fornece acesso, entendendo lalíngua como uma linguagem anterior à significação fálica, fora do sentido, cheia de gozo. E essa especificidade que confere ao simbólico o estatuto de furo, enquanto o imaginário se apresenta enquanto consistência e o real como ex-sistência.

É necessário pensar a diferença entre o gozo fálico e o gozo do Outro na dimensão do excesso: se o gozo fálico se apresenta como um excesso franqueado pela linguagem e pelo laço – um excesso portanto, no a posteriori; o gozo do Outro diz respeito a um excesso anterior que a linguagem vem reduzir, via extração de gozo – hiato da passagem de lalíngua para a linguagem. É nessa anterioridade que encontramos o a inexistência do Outro, uma vez que não há Outro do Outro que garanta o seu lugar.

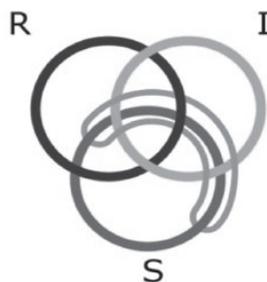
Encontramos aí uma passagem que corresponde a um deslocamento do simbólico para o que, de real, determina o sujeito, e também uma passagem da estrutura enquanto ordem causal do sujeito para a estrutura enquanto conjuntural ao que, do tratamento do real do gozo, resta como aparato, ornamento, sempre precário, de linguagem. Daí este campo vazio entre imaginário e real, confidenciando-nos esse ponto de silêncio de Lacan. Não seria ali que o irrepresentável estaria, de

fato, posicionado? Não estaria ali o impossível Outro do Outro, que torna disjuntos o gozo do Um e o gozo do Outro? (GUERRA, 2013, p. 48).

Se ao gozo fálico ex-siste o falo; se ao gozo do sentido ex-siste o inconsciente; qual é o fora – que não é não dentro – no gozo do Outro? Uma escrita, uma certa estabilização desse gozo parasitário. É a partir da escrita de Joyce, entendida por Lacan como um fazer com esse gozo sem lugar, que no *Seminário, livro 23* (1975-76/2007) encontramos o *sinthoma* como uma forma inédita de amarração dos três registros, extraviado do sintoma.

A noção de *sinthoma* se diferencia de sintoma uma vez que o sintoma consiste num gozo articulado na língua e no laço, sustentado por uma certa posição fantasmática em relação ao objeto que engendra um modo de gozar. A repetição incide, mas nos fios do sentido. O *sinthoma*, entretanto, importa um gozo que constitui a própria marca do sujeito e que por isso mesmo não encontra referência no vocabulário do Outro, precisando se inventar. Se o sintoma se localiza no nó borromeano que enlaça de uma certa forma o real, o simbólico e o imaginário; o *sinthoma* se configura como um quarto nó.

Em todo caso, é a partir de Joyce que abordarei esse quarto termo, uma vez que ele completa o nó do imaginário, do simbólico e do real. O problema todo reside nisto – como uma arte pode pretender de maneira divinatória substancializar o *sinthoma* em sua consistência, mas também em sua ex-sistência e em seu furo? (LACAN, 1975-1976/2007, p. 38).



(LACAN, 1975-76/2007, p. 20).

Vemos que o quarto nó mantém o enlace RSI, mas acrescenta, como um a mais, uma amarração reforçada no simbólico. Notícias de uma filtragem via

simbólico de um gozo que permanecia inefável na repetição. A novidade aqui, graças ao avanço proposto por Lacan no desenvolvimento na noção de lalíngua é a possibilidade de escrever esse gozo numa letra que não se lê, mas que inscreve uma marca.

A arteficialidade desse quarto nó configura uma forma muito singular, construída no curso de uma análise – ou nas travessias da vida nos encontros com o Outro e seus furos – e cumpre uma função de metaforizar esse gozo autista no lugar do Outro que não existe. No que diz respeito ao tema proposto neste trabalho, o enlaçamento que constitui o *sinthoma* é ponto nevralgico, porque está na base do conceito de letra e opera uma passagem, uma torção no gozo imposto pelo supereu.

Se nós pensamos que não há Outro do Outro, ao menos gozo deste Outro do Outro, é bem preciso que façamos em qualquer parte a sutura entre este simbólico que se estende ali só e este imaginário que está aqui. É uma emenda entre imaginário e saber inconsciente. Tudo isso para obter um sentido, o que é o objeto da resposta do analista ao exposto, pelo analisante, ao longo de seu sintoma. Quando nós fazemos esta emenda, nós ali fazemos, na mesma tacada, uma outra, precisamente entre o que é simbólico e o real. Quer dizer que, por algum lado, nós ensinamos ao analisante a emendar, a fazer emenda entre seu *sinthoma* e o real parasita do gozo. O que é característico de nossa operação torna esse gozo possível. É a mesma coisa que isto que eu escrevera *j'ouïs sens*. É a mesma coisa que ouvir um sentido (LACAN, 1975-1976/2005, p. 73).

Aqui Lacan se utiliza da homofonia *j'ouïs sens* e *jouissance*: ouço sentido e gozo; ponto em que o supereu aparece a serviço da voz como objeto, impondo o sujeito a escutar e executar seus mandatos. Entretanto, aqui, a partir de uma outra enodação, o gozo aparece ganhando algum sentido. Sendo assim, concluímos este capítulo com uma proposta que não é necessariamente a proposta da inscrição da castração para se aceder ao desejo; mas sim autenticar um certo fazer com o gozo naquilo que o gozo condensa de autoral, singular e inédito de cada um.

Na via crucis da repetição há alguma coisa de ingovernável que essa nova articulação captura a partir de um fazer; o que não protege do aparecimento de um gozo que assombra; mas, diante de sua emergência, configura-se como “uma estranheza mais amiga que incômoda” (TARRAB, 2018, p. 11). Apropriar-se de um gozo não necessariamente é um caminho no desejo; mas certamente um

avanço no sentido de um trabalho de esvaziamento do supereu e suas exigências de gozo impossíveis. Costurar um gozo possível, ainda que estranho a partir de um fazer que vivifica é distanciar-se de certo modo da loucura de um gozo impossível que submete, castiga e mortifica.

PARTE III: UMA ÉTICA

4. Dos retalhos ao entalhe: da constituição do sujeito à letra

Depois de termos cernido a função do Outro encarnado na trama edípica, assegurando o desejo e a entrada na linguagem; e também numa dialética com as modalidades de gozo; é preciso retomar a gênese subjetiva mais uma vez a partir da perspectiva de uma alteridade. A fim de compreendermos as consequências e desdobramentos da entrada na linguagem em relação a uma certa expropriação de ser e de gozo; e a relação direta dessa operação com a noção de objeto e letra. A fim de explorar esses conceitos e sua relação com a emergência do supereu, o texto lacaniano de 1960, Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano será nossa orientação.

O sujeito humano, em sua dupla função enuncia seu lugar e sua especificidade: é sujeito e é humano. É sujeito como sujeito do inconsciente, sujeito falante e por isso mesmo efeito de discurso, sujeito barrado, sob a inscrição \$ que marca uma dupla divisão: por um lado, um sujeito golpeado pelo significante, dependente e determinado pelo significante que extrai do campo do Outro e que o introduz na lógica da linguagem, portanto, *falasser*. Por outro lado, o sujeito assume um estatuto *falta-a-ser*, uma vez que, ao se enlaçar na rede significante ancorada no Outro, algo de si não encontra lugar, não encontra representação. Sendo assim, a linguagem desempenha uma função fundamental no advento sujeito: ao mesmo tempo que dá estofó e ancoragem, forjando uma lógica do ser; é também o que não diz – de todo – desse ser; como constatamos no capítulo anterior a partir da tessitura dos nós e do furo da ex-sistência.

No que tange ao humano, por sua vez, temos a condição de fragilidade e imaturidade que deixa o bebê na dependência completa de um outro que o cuide, que o alimente, que o higienize...que o deseje e o erotize. “Desde a origem, a criança se alimenta tanto de palavras quanto de pão, e perece por palavras” (LACAN, 1956-57/1995, p. 192). Temos aí um lugar muito especial, fundamental, dado às palavras durante a constituição do sujeito, que além de um nome, um lugar no discurso e no desejo, ganha também um corpo para chamar de seu.

Todos esses desdobramentos nos concernem pois pretendemos tratar aqui neste trabalho os impactos da linguagem na constituição subjetiva que engendra uma certa fantasmática que conduz a um modo de estar no mundo e de gozar. E dessa forma, aprisionado numa rede significante e de desejo tão ancorada no Outro, o sujeito se encontra com um gozo autoritário, um gozo do supereu, que exige sempre um a mais de satisfação ao mesmo tempo que requer também um a mais de renúncia. A aposta da análise vai na direção da escuta desse sujeito que fala e que endereça sua fala ao analista, tomando de seu discurso as voltas e os rodeios dessa fala em torno de um mesmo ponto cego de sua própria história.

Instante de olhar, tempo de compreender e momento de concluir; ensina Lacan, em 1945, a partir do famoso “Repetir, recordar e elaborar” de Freud (1914). Tempos que apontam para o fato de que o tempo em psicanálise é um paradoxo, visto que estamos, enquanto sujeitos, sempre atrasados na assunção da verdade, visto que o lugar do sujeito é sempre no a posteriori. Entretanto, este não é um trabalho sobre o tempo, a não ser o tempo de uma análise, que vai levar em conta essas curvas do tempo onde a palavra bordeia um real impossível de dizer mas que se apresenta como sombra, como fantasia, como um excesso sem nome e sem lugar, mas com muita presença. É com esse borrão da história, conceituado por Lacan como objeto a, que o psicanalista trabalha de modo a, a partir de elaborações e conclusões, manter seu não sentido e poder fazer com ele.

Não se trata na análise de dar um fim ao mal estar, uma vez que já entendemos que o mal estar e o mal entendido na comunicação são inerentes a nossa condição de sujeitos humanos. A função da análise é recolher os restos e tomá-los como pista de que ali no hiato onde o sujeito habita, há uma possibilidade de fazer. E assim, ainda haverá um sujeito que goza; entretanto, ao fim de um processo de análise, depois de esgotada a história imaginarizada de cada um, depois de decantados os restos do encontro com o Outro, permanece uma marca, um fragmento, um sulco, um rastro. Sem sentido e cheio de gozo, e é preciso gozá-lo. Como? *Cronotanatognose. Forame magno* – obras de arte do artífice Rafael Mayer que serão utilizadas aqui como ilustração, metáfora das operações que produzem como efeito um sujeito.

Portanto, é a partir da arte – e não se trata de psicanalisar a obra ou o artista, tarefa impossível diante da ética da psicanálise, mas tomar a arte como

suporte, como metáfora espinhosa do que Lacan transmitiu ao longo de seu ensino acerca da constituição do sujeito – é a partir da arte, tomada aqui como o instante de olhar, e amparados nela que retomaremos o percurso lacaniano a fim de compreender a dinâmica e as consequências da alienação à linguagem e ao Outro. E como momento de concluir, novamente a arte, operando como sutura, ponto de basta que sustenta, contorna e condensa um gozo perturbador.

4.1 O grafo do desejo e as veredas da palavra

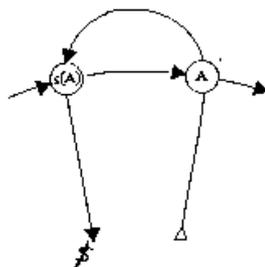
Lacan desenvolve o grafo do desejo ao longo do *Seminário, livro 5: as formações do inconsciente* (1957-58/1999) e do *Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação* (1958-59/2008); tendo organizado tudo posteriormente no texto utilizado como base aqui: “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano” (1960/1998). O grafo é composto por três andares que podemos situar como referentes aos três registros cunhados por Lacan - real, simbólico e imaginário – e articula três dimensões dialéticas e estruturantes da subjetividade: desejo, linguagem e inconsciente.

A última forma que o grafo assume tem como premissa a pergunta *Che vuoi?*, ou seja, diante da pergunta enigmática do Outro que convoca: O que queres? – há de se empreender uma tentativa de respondê-la. O grafo portanto, indica os vértices por onde o sujeito circula e escapa, apresentando-se ao Outro e enlaçando-se na dinâmica do desejo.

4.2 Fio do simbólico, enxame de palavras: do verbo à colonização

“No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” são as palavras bíblicas que, a partir da figura de Deus tentam dar conta do mito da origem, visto que essa citação, do Evangelho de João, encontra-se no livro *Gênesis*. Se a religião fica com o mito, Lacan recorre ao matema; destacando ainda a importância do verbo, da palavra como condição para o processo de subjetivação.

Temos então o que Lacan chamou de “célula elementar”:



(LACAN, 1957-58/1999, p. 345).

Há uma linha inaugural que vai de $s(A)$ a A , que é em essência o vetor significante, onde temos em A o ponto onde o Outro, esse outro da cuidagem, da cultura e da linguagem, é tomado como um acervo de significantes, isto é, aquele que detêm tudo que um dia poderia ser dito ou sabido sobre esse sujeito que ainda não emergiu mas já habita um lugar na linguagem. No ponto $s(A)$, temos a significação do Outro, ou, como Lacan nomeia no texto de 1960, o ponto de basta. É em $s(A)$ que o deslizamento incessante de significantes encontra um limite, um sentido, uma ancoragem. E é aí, somente aí, a partir daí que um sujeito irrompe, como fruto da significação que advém do Outro.

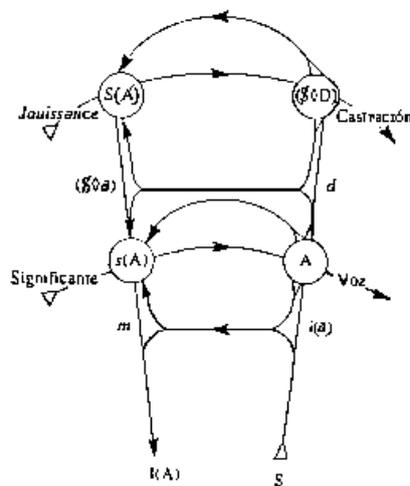
Além do domínio das palavras, esse Outro se apresenta também com afeto, com seu gozo e seu desejo; como já indicamos anteriormente. O Outro da linguagem assume uma certa consistência verbosa, gozosa; mas não só. Enquanto presença, o Outro impõe suas marcas que reverberam nos sintomas e nas certezas de si, invenção para dar conta do vazio e da falta de sentido:

Nossos modos de ser e fazer são efeito do que nos marcou na vida, desde os cuidados mais inaugurais, o colo, a mamada, as vozes, os cheiros. (...)Somos fruto da incidência de uma variedade incalculável de desejos, e nem seus “donos” sabiam bem o que com eles faziam. Para esse tipo de alteridade, fundamental e fundadora, que inclui tanto as boas e más vontades do mundo, quanto sua bagunça geral, Lacan reserva o termo Outro (VIEIRA, 2018, p. 29).

Isto é, antes de vir ao mundo o bebê já é falado, desejado, já tem no Outro que o espera um mundo de significações possíveis. Entretanto, é preciso pinçar desse infinito de significantes aquilo que vai fornecer as bases e as diretrizes de toda matriz subjetiva. E para isso, é preciso o encontro desse bebê em carne,

corpo, desamparo e dependência com todos os excessos advindos do Outro para que esses excessos perfurem o corpo do infante, erotizando-o, investindo-o de libido, desejo e narcisismo...até encontrar uma barra. Que é a palavra. De modo a responder o enigma do desejo do bebê, o adulto fornece uma série de significantes; até que, em algum momento lógico, algum significante faz ponto capitonê, obturando de certa forma o vazio do ser ao mesmo tempo em que divide uma outra possibilidade de ser. Aqui podemos encontrar o momento lógico em que o simbólico faz alguma captura do real pela via do sentido, deixando um resto de não-significado que permanece como marca ilegível e inexprimível na língua do Outro: embrião do objeto a, verdade íntima do ser.

Observa-se que, como já pontuamos anteriormente, nesse processo, o sujeito é um efeito. Efeito do encontro com a cadeia significativa e com uma significação advinda deste encontro que fornecerá ao sujeito os moldes do que é ser. Nos esquadrinhamentos posteriores do grafo, vemos que aí no lugar do sujeito, Lacan situa o ideal do Eu (I(A)).

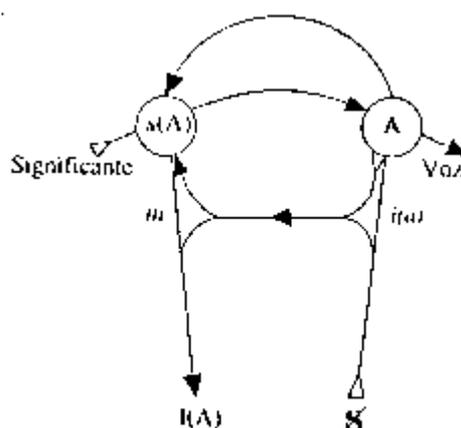


(LACAN, 1957-58/1999, p. 373).

Ou seja, no lugar em que antes a inscrição sujeito (\$) aparecia, depois de percorrida as trilhas dos afetos e a grafia do desejo, o Ideal do Eu (I(A)) ocupa o seu lugar. Dito de um outro modo, na célula elementar, ponto de base e origem, temos um trajeto que vai do nada ao sujeito, tomando o sujeito como efeito, como

produto de um dizer localizado alhures. Ou, posto de outro modo, na célula elementar temos um movimento que vai do grito ao nome, do real ao simbólico, uma vez que retrata o processo de deciframento que o Outro faz do grito do bebê de modo a localizar e filtrar o excesso pulsional num nome da língua de onde se possa oferecer um objeto da necessidade. Desse deciframento restam cifras, enigmáticas que insistem no sem limite da pulsão e no sem lugar da significação; engendrando o gozo ensandecido do supereu. Mais adiante nos dedicaremos a esse processo que torce desejo em demanda e suas consequências.

Por sua vez, no grafo completo, é o sujeito o ponto de partida, esse sujeito que fala e endereça sua fala a um outro/Outro, sempre referido, (a)ssimetricamente a seu Ideal. E é nesse campo que se dá a vida, os encontros, os desencontros e os avessos desse sujeito com o desejo; é nesse campo que encontramos os moldes através dos quais o sujeito se apresenta, os textos que se reveste, e os hiatos por onde as palavras escorrem. É portanto, nesse campo que se encontra a problemática da constituição do sujeito e os rumos de uma análise.



(LACAN, 1957-58/1999, p. 347).

Num segundo momento, flagramos o instante em que o Ideal do Eu ocupa o lugar do sujeito, o que nos indica que o sujeito não é de modo algum um fim, como indica também, e sobretudo, que um significante não dará conta de modo algum de significar o sujeito, uma vez que, do encontro do infante com o Outro, onde o infante sai com a marca de um nome que o orienta e o determina,

esse nome não basta. Da inscrição do nome sobra um tanto que virá a ser costurado no que Lacan cunhou como Ideal do Eu (I(A)), letras que, em sua literalidade constam ali o Ideal do Outro, isto é, mais uma marca da alienação. O Ideal do Eu é um significante, porém não qualquer significante uma vez que o Ideal não se articula com outros significantes apresentando-se como significante isolado do Outro, sendo portanto a primeira identificação do sujeito: traço unário. Lacan entende o ideal como insígnia (1957-58/2013, p. 306), isto é, um ponto inaugural de surgimento do sujeito a partir da marca significante deixada pelo Outro pelo golpe da palavra.

Entretanto, seguimos na lógica do simbólico, que apesar de fornecer esquadrinhamentos para o advento do corpo, necessita de um estofado imaginário. Como se dá esse processo que passa da carne à palavra e da palavra ao corpo? O que sustenta a relação do sujeito com esse significante-marca de sua própria existência (ex-sistência) e de sua alienação? Teremos aí uma segunda alienação: o eu ideal, sob o signo i(a), a ser lido, literalmente, como ideal do outro. Porém, antes de caminharmos pelos alicerces imaginários, é preciso dedicar um tempo para tratar a íntima relação entre sujeito, linguagem e inconsciente destacada a partir do Ideal.

No *Seminário, livro 3: as psicoses* (1955-56/2005), Lacan postula que “o inconsciente é, no fundo dele, estruturado, tramado, encadeado, tecido de linguagem” (1955-56/2005, p. 142). Sendo assim, linguagem e inconsciente aparecem indissociáveis no processo de constituição do sujeito, uma vez que esse sujeito é justamente efeito do jogo significante de um vocabulário tomado de empréstimo do Outro. Sendo assim, o sujeito – falante, pois – porta uma mensagem ilegível para si mesmo, carrega um saber que não sabe que sabe, marca de sua alienação, intrusão do Outro em seu processo de fundação: sujeito dividido, sujeito do significante, sujeito do inconsciente. Posto ainda de outro modo essa tríade fundamental sujeito, linguagem e inconsciente indica que há um tanto do real não filtrado pelo significante, que não cabe na linguagem, um hiato onde habita o sujeito sempre em atraso, sempre em tropeço: eis aí o inconsciente.

O império do imaginário: corpo e imagem, miragem no espelho

Como já apontamos, se a primeira alienação é simbólica a partir da intrusão do significante sob a insígnia do Ideal; a segunda identificação, que fornece as bases da integridade do eu e da montagem do corpo é uma outra alienação, desta vez imaginária; alienação à palavra do Outro pela via do Ideal do Eu e alienação à imagem do outro pela via do eu ideal – é o que vemos no vetor $S - i(a) - m - I(A)$ que, pela lógica, aponta para a dependência de uma imagem para a operação de identificação no lugar do significante. Isto é, não há Ideal do Eu, mesmo em seu registro simbólico, sem o atravessamento do imaginário, escavado no campo do outro especular, semelhante; o que nos conduz a um diálogo fundamental entre Freud e Lacan, respectivamente em “Sobre o narcisismo: uma introdução” (1914/2006) e “O estádio do espelho como formador da função do eu” (1949/1998); dois textos destinados a tratar as origens da função do ego enquanto imagem baseada no outro e seus consequentes desdobramentos.

Embora este não seja um trabalho sobre corpo e imagem, é necessário passarmos por aí para apreender o que no processo de feitura da imagem e do corpo, escapa e ressoa pelos furos do corpo, pelos poros, escorre pelas palavras e retorna como sombra e horror. Isto é, para apreender a dimensão do objeto e da letra no ensino de Jacques Lacan, é preciso retornar a esse momento embrionário da constituição do eu a partir do Outro/outro. Dedicemos pois algumas palavras sobre esse processo, de modo a compreender a vetorização do grafo desenhado por Lacan.

4.3 O narcisismo em Freud: moi em construção

Apesar de já termos percorrido o conceito de narcisismo em Freud, vale a pena dedicarmos um instante para o diálogo de Freud com Lacan. No texto sobre o narcisismo, Freud faz o percurso do surgimento do eu a partir da passagem do auto erotismo para o narcisismo, mediada e modulada pela presença do outro representada por seu próprio narcisismo.

Estamos destinados a supor que uma unidade comparável ao ego não pode existir no indivíduo desde o começo; o ego tem de ser desenvolvido. Os instintos auto-eróticos, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que

algo seja adicionado ao auto-erotismo – uma nova ação psíquica – a fim de provocar o narcisismo. (FREUD, 1914/2006, p. 84).

Posteriormente, entendemos que a nova ação psíquica a qual Freud se refere se dá no que Lacan em 1949 elabora ao teorizar sobre o estágio do espelho: a presença do Outro em sua dimensão inaugural, numa operação que deixa um produto e um resto: consistência, furo e ex-sistência. Tanto Freud quanto Lacan marcam a alienação presente no processo de constituição do sujeito; uma dupla alienação, como já marcamos anteriormente. Em Freud, é o narcisismo dos pais que incide sobre o corpo fragmentado do bebê, investindo de libido ali onde há pura desorganização pulsional. Assim o narcisismo dos pais costura o esfacelamento corporal do bebê, forjando um eu em precariedade e antecipação: o eu ideal, ou, como Freud pontua, “a majestade o bebê”; instância imaginária de perfeição e plenitude.

Por ser uma instância ilusória, o eu ideal logo perde a sua majestade

(...) quando, ao crescer, se vê perturbado pelas admoestações de terceiros e pelo despertar de seu próprio julgamento crítico, de modo a não mais poder reter aquela perfeição, procura recuperá-la sob a forma de um ego ideal. O que ele projeta diante de si como sendo seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância, na qual ele era o seu próprio ideal (FREUD, 1914/2006, p. 100-101).

Ou seja, a instauração de um eu ideal acarreta a emergência de um ideal do eu, a fornecer o modelo a ser seguido pelo eu para reganhar a perfeição narcísica anterior. Ao longo do texto, Freud desdobra outras consequências, como o surgimento de “um agente psíquico especial que realizasse a tarefa de assegurar a satisfação narcisista proveniente do ideal do ego, e que, com essa finalidade em vista, observasse constantemente o ego real, medindo-o por aquele ideal” (1914/2006, p. 102). Esboçam-se pois os conceitos de ideal do eu, eu ideal e supereu; que Lacan posteriormente viria articular aos registros do simbólico, imaginário e real. Se no primeiro capítulo esgotamos o narcisismo enquanto conceito, agora, o que pretendemos extrair do texto freudiano é a importância do investimento do Outro com sua imagem e seu desejo para a fundação do sujeito; nesse momento esquadrihados em Freud no que Lacan posteriormente desenhou nos vetores destacados por nós como $\$ - i(a) - m - I(A)$.

Ou seja, o narcisismo dos pais investe o corpo do bebê, capturando ali naquele sujeito a advir um certo estatuto de objeto, que lhe fornece o estofo de uma unidade corporal imaginária balizada por um conjunto de normas e modelos a seguir.

4.4 O estádio do espelho em Lacan: uma precipitação

Lacan no texto de 1949 localiza essa dupla alienação de forma lógica quando não cai no engodo de confundir o estádio do espelho com o império da imagem: não há corpo sem texto, nem texto sem corpo. O texto incide sobre o corpo e é preciso alguma substância para que a palavra possa contornar e furar. A categoria do sujeito se funda em sua alienação especular ao outro mas não só, uma vez que, se não fosse a interferência da palavra em jogo no estádio do espelho, o que teríamos seria uma rivalidade imaginária de onde só pode advir agressividade. Sendo assim, Lacan indica que

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de infans parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o (eu) se precipita numa forma primordial, antes de objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito (1949-1966/1998, p. 97).

É preciso que o Outro empreste sua palavra e sua imagem, onde o sujeito vai se amparar e se identificar, “é no outro que o sujeito se identifica e até se experimenta a princípio” (Lacan, 1949-1966/1998, p. 182) operação que deixa sempre um resto. Um lugar na linguagem e no desejo do Outro custa ao sujeito a amputação de uma parte de si mesmo que não cabe no molde do Outro. Portanto, no bojo dessa imagem que estrutura o ego, nos hiatos desse texto que funda um sujeito; sobra como resto uma mancha, uma sombra, um ruído. A detenção de um significante do campo do Outro, a fixação em uma imagem do outro indicam a dupla determinação do sujeito, ponto de partida de sua entrada no mundo e na lógica do desejo...porém há um preço a ser pago. Essa operação de onde um sujeito advém, tomando o Outro como ponto de origem, faz com que algo de si mesmo seja extirpado, amputado, deixado de fora, "algo de separado, algo de

sacrificado, algo de inerte, que é a libra de carne" (Lacan, 1962-63/2005, p. 242). Eis o campo de onde é possível teorizar sobre os conceitos de objeto a e letra. Entretanto, dedicaremos outro momento logo a seguir para tratar dos restos. Por ora, é preciso retomar o fluxo do grafo onde os vetores do simbólico e do imaginário se entrelaçam.

4.5 A matriz simbólica: o sujeito entre corpo e nome

Do grito ao nome, vimos na célula elementar o momento em que a expressão de dor e angústia do bebê, ou ainda esse instante da *lalação* – de onde Lacan virá a teorizar sobre o conceito de *lalíngua* - (\wedge) recebe o golpe da palavra a partir do enxame de significantes localizado no campo do Outro (A), esse lugar em que o Outro encarna a linguagem e apresenta o desfiladeiro da cadeia significante. Submerso nesse campo repleto de significantes, há um ponto de basta, uma ruptura que enlaça um novo nó, um significante que opera em efeito de significação (s(A)). O ideal do eu (I(A)) se põe como uma primeira identificação simbólica a modelar um corpo que é produto da inscrição significante e traz as marcas do real da pulsão e do real desse corpo-carne; uma vez que no *Seminário, livro 23* (1975-76/2007) Lacan aponta que as pulsões são “no corpo, o eco do fato de que há um dizer” (1975-76/2007, p. 18). Ainda neste Seminário, Lacan indica também a importância de alguma coisa no significante que ressoe; e que o corpo lhe seja sensível, sendo assim, a intrusão da palavra deixa rastros, faz furos ali no inanimado da carne, contornando de texto o que se torna corpo. Assim, ainda na lógica do grafo, da cadeia significante passamos para a lógica das identificações, onde um sujeito em sua divisão (\$), obtura seus furos revestindo-se de uma imagem ilusória advinda do outro (i(a)), ganha uma consistência corpórea imaginária, o ego (m); que precisa se enganchar com as trilhas significantes da insígnia do ideal (I(A)).

Nesses andares iniciais, temos duas saídas, ambas que conduzem a caminhos da identificação: seja simbólica ou imaginária. O circuito pode se fechar numa metonímia incessante de deslocamentos significantes no ciclo s(A) – A – i(a) – m – s(A); onde não há uma identificação com um ideal que faça com que o sujeito possa sair do blábláblá infinito que obtura o aparecimento do estranho e do

desejo. Uma saída para esse curto-circuito é uma saída pelos ideais, a partir da dialética identificatória onde vemos: $\$ - i(a) - m - I(A)$.

Entretanto, apesar de haver um nome e um corpo que dê contorno ao incontornável, há um incontornável e ele opera, porque como já marcamos, dessa operação há um resto. O sujeito do inconsciente está submetido a uma causa que é seu próprio efeito: o objeto a . É chegada a hora de tratarmos do resto, do rastro, do lixo, inscrito no ensino de Lacan como objeto pequeno a .

4.6 O objetodejetolixorest: o que cai em presença e se presentifica em ausência

Apesar de estarmos nos referindo aqui neste trabalho ao grafo do desejo, o desejo encontra-se obturado nesses circuitos disparados pela lógica da demanda e da necessidade. O adulto supõe no bebê uma necessidade onde uma demanda é escavada e lida: a necessidade da fome é lida como demanda pelo seio, por exemplo. E se supõe que quando a criança chora, é de fome que perece. E a cada vez que se oferece o seio, esse objeto ofertado para satisfazer a demanda lida no sujeito, se escava o próprio vazio do objeto, um ponto radical de insatisfação e incompletude, lançando sujeito e Outro numa lógica incessante de oferta de objetos. O que Lacan aponta é uma fragilidade entre necessidade e demanda, onde o desejo aparece e perturba. A emergência do desejo traz à tona o furo que não estava posto, a falta de garantia...a inconsistência. O desejo irrompe na cena revestido da alegoria do objeto a , *encenando* o que havia sido extirpado da cena. A cada encontro do sujeito com o objeto da demanda, talha-se uma marca, as voltas da demanda circunscrevem e desvelam o vazio do objeto, objeto que não se encontra senão sempre em atraso, ou então repleto de horror.

É chegado o momento de retomar a gênese do objeto a no ensino de Lacan a fim de melhor cernirmos do que se trata no grafo do desejo, que despontará como consequência o estatuto do objeto a como causa. Já acenamos nos capítulos anteriores das Ding como um pré-nome do objeto a , e agora nos debruçaremos brevemente sobre as relações entre das Ding, o Outro e o resto.

4.7 O objeto *a* de Jacques Lacan

A concepção de das Ding na obra freudiana data de um momento ainda muito embrionário, no texto “Projeto para uma psicologia científica” de 1895. Ali, Freud situa o humano como um corpo-carne em estado latente de urgência de vida, reservatório de energia que carece de maturidade motora para satisfazer-se. Chora, grita, esperneia e depende do outro para a facilitação da satisfação que chega sob a égide do objeto: o outro oferece um objeto que aplaque e amenize essa urgência de vida; o que tem efeitos. Esse primeiro encontro do corpo-carne e do Outro da linguagem resulta numa experiência de satisfação proveniente da eliminação de uma tensão de desprazer para uma inscrição de prazer assinalada como sensação que incide no corpo. Dessa experiência nasce, grosso modo, um sujeito, um corpo, um Outro e um objeto – que cai.

O Outro, que Lacan assina em maiúscula, como Outro da linguagem encarnado nesse instante no outro do cuidado, é aquele que lê no grito um texto ao mesmo tempo que escreve em braile nesse corpo uma linguagem que o sujeito não sabe ler; mas de onde se inscreve uma primeira experiência de satisfação que é por definição mítica, visto que a satisfação não se dá de todo. A satisfação é não-toda porque não há objeto do mundo que coincida com a fome de urgência da vida que o grito expressa, o que marca um desencontro estrutural entre sujeito e objeto: não há objeto a ser reencontrado porque ele sequer foi encontrado. A urgência ganha nome e lugar no desejo do Outro e na linguagem, mas não objeto. E é essa virada e essa delicadeza já posta em Freud que conduz Lacan à elaboração desse objeto-redução do efeito do Outro, objeto *a*.

Como já apontamos, à medida que o Outro lê no grito um apelo e intervêm forjando um objeto, há muito mais sendo oferecido do que o perímetro do objeto. O Outro intervêm com sua presença que perfura o corpo as marcas de satisfação: orifícios do corpo por onde circulam esses objetos: boca, olhos, ânus, ouvidos; seio, olhar, fezes, voz. Ou seja, há um irreduzível que o objeto importa e que se apoia como reminiscência e traço deixado no corpo de onde não há palavra que possa nomear. Aqui, o objeto encontra uma especificidade muito bem trabalhada por Lacan ao longo de seu ensino: objeto como portador de um Real irreduzível da experiência, apesar de fazer vizinhança com o Outro, esse objeto do qual trata Lacan porta uma verdade sobre o Ser no que do ser é falta a ser, no que do sujeito

não há referência no Outro, marca de singularidade. Portanto, num primeiro momento, até o *Seminário, livro 10* (1962-63/2005), onde Lacan de fato cunha o conceito literal de objeto *a*, esse objeto aparece em sua dimensão de falta.

Se nesse momento o objeto é a marca de uma falta estrutural por onde a pulsão circula visando recuperar essa experiência mística de satisfação condensada na miragem do objeto; o objeto responde ao estatuto de causa. Causa de desejo, motor de todo movimento pulsional no articular e desarticular de laços, objeto encarnado nos (des)encontros com o Outro de onde sempre se encontra o vazio, que por sua vez impulsiona a uma outra busca que realiza o ciclo insistente da repetição, inscrição desse real que não cessa de não se escrever.

Para fixar nossa meta, direi que o objeto *a* não deve ser situado em coisa alguma que seja análoga à intencionalidade de uma noese. Na intencionalidade do desejo, esse objeto deve ser concebido como a causa do desejo. Para retomar minha metáfora de há pouco, o objeto está atrás do desejo (LACAN, 1962-63/2005, p. 114).

Ao longo do *Seminário, livro 10* (1962-63/2005) Lacan distingue o objeto *a* do campo da objetividade – uma vez que ele escapa a qualquer definição comum – do campo da objetividade, de onde Lacan extrai a noção de pathos de corte. Ou seja, o objeto *a* introduz um campo de ruptura no sujeito e na sua experiência, fundando uma lógica, uma erótica e uma ética: a lógica do sujeito, a erótica da pulsão e a ética do desejo.

Um sujeito é efeito da linguagem e causa do inconsciente? Ou a linguagem lhe causa e o inconsciente é efeito de linguagem? Articulações fronteiriças que retomam a premissa freudiana do objeto como raiz da origem, nesse emaranhado eu-outro de onde não se sabe se o objeto de que se trata habita o campo do eu ou o campo do Outro. O objeto de que se trata, constatamos ao longo do ensino de Lacan, habita o campo do real e se apresenta como resto, dejetivo, isso que cai entre eu e outro. Não à toa Lacan localiza os quatro objetos fundamentais já demarcados anteriormente por Freud: o seio que se perde no desmame – mas que também não se apreende na mamada; o olhar que excede o campo da visão – mas que também se presentifica no olho de quem vê; as fezes eliminadas a pedido do

Outro – que lhe são também oferecidas como dom de amor; e a voz, zunido que se perde em lugar da significação.

Objetos que guardam a marca da alienação ao Outro e também registram sua separação. O objeto a como excrescência, como isso que sobra da cena, excede, não tem lugar a não ser como lixo e dejetos, é a marca da singularidade de cada um. Na história de cada sujeito, há um objeto privilegiado na fantasia que, para além de mediar o encontro com o Outro, é também o que sustenta a relação de causa. Do campo do Outro algo causa o sujeito que caminha ao seu encontro, e dessa causalidade há uma verdade que se desvela como produção própria e singular que marca também um modo específico de gozar.

A questão do gozo aparece quando numa virada lógica desse espaço moebiano entre desejo e gozo, o objeto desliza da falta para a presença de uma ausência; o que inaugura um campo fundamental para a clínica psicanalítica, e que Lacan marca uma outra dimensão do objeto: como mais de gozar. Isto é, o objeto é veículo de gozo, portanto, pouco importa o objeto em si – e por isso é preciso que ele seja descartado como lixo – o que importa é o fluxo que contorna o objeto sem nunca apreendê-lo.

Não se deseja o seio, se deseja o que está em jogo no seio como encarnação de uma experiência de gozo; e o que traça essa experiência é, mais uma vez, a pulsão. Portanto, é o percurso pulsional que erotiza pelas bordas, escavando um objeto que não tem consistência lógica, mas tem ex-sistência. E essas bordas repousam sobre o corpo e são irredutíveis ao dizer: elas estão ali, como marca e verdade, receptáculo de um gozo inapreensível no discurso: o que fazer com elas? Eis o novo estatuto de objeto a para a psicanálise que posteriormente dará lugar a noção de letra; entretanto, antes é necessário uma breve passagem acerca dessa especificidade do objeto *a* pós *Seminário, livro 11* (1964/1998).

4.8 Do vazio às bordas: objeto como presença de uma ausência

Substância viva sem matéria que a delimite, eis uma forma apressada de definir a presença do objeto como uma ausência. Se na constituição do sujeito o

ideal e o próprio corpo foram sustentados às custas do sacrifício de uma parte de si; então tudo está sempre ameaçado ao mesmo tempo em que, mesmo vacilantemente, garantido.

O Outro com seu exército significante coloniza o sujeito fornecendo-lhe uma superfície corpórea e um modelo de ideal a seguir. Entretanto,

(...) o espaço não coberto pela operação imperialista do Outro, nosso objeto a esconde-se no lixo e reside em tudo o que cai do corpo: restos, secreções, detritos. Se o corpo é nossa morada, eles são o sótão. A certeza de que tempos idealizados virão, por apoiar-se na crença num passado mítico em que teríamos sido felizes, é sustentada unicamente pelas testemunhas silenciosas desse passado, o conjunto de objetos-resto de que dispomos em alguma gaveta perdida-fotos amareladas, cotos de cordão umbilical, mechas de cabelo e dentes de leite (VIEIRA, 2008, p. 120).

Curiosamente, os objetos trazidos por Vieira marcam uma materialidade sem substância – fotos amareladas, cotos de cordão umbilical, mechas de cabelo e dentes de leite – entretanto, cheias de memória. E é aí que reside esse novo estatuto do objeto: para além do campo das zonas erógenas, e sim nas suas periferias, nas margens onde o que se encontra não é uma experiência de satisfação, mas sim uma experiência de verdade.

Assim, se o objeto precisa estar atrás do desejo; ele está também na base do gozo, nesse empuxo a reencontrar, no que do objeto é “mais de gozar”. Desse objeto-dejeto para objeto-verdade circula o gozo em parceria com o desejo e também no flerte com a morte. O que vale ressaltar é que mesmo como resto, o objeto assombra na cena *acenando* para uma verdade; objeto que regula a marcha segundo a qual o sujeito caminhará pelo desejo e se lançará no encontro com o Outro.

Portanto, o objeto de uma análise é o real que se apresenta sob as máscaras do objeto nas linhas discursivas do simbólico sempre como aquilo que não se sabe ao certo dizer mas que comparece sempre no mesmo lugar. Aquilo que quando aparece perturba e borra os limites: sou eu ou outro? Marca do estranho e convite a olhar mais de perto mesmo quando é o horror que se encontra. Pedaco de si preservado do domínio do Outro e de seu vocabulário, ausente ali mas presente aqui: cravado nas dobras do corpo como experiência, esse encontro onde o que é

próprio segue sendo estranho, mas pode visitar como uma estranheza mais íntima que violenta.

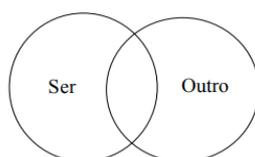
Do vazio da perda para a falta de sentido; do furo do ser para o efeito de verdade; da extração ao empuxo de gozo superegóico: tracejados do objeto que aportam no corpo e contam dele uma história autista e selvagem. É preciso estar atento para acomodar no discurso as marcas desse gozo que ameaça, mas também sustenta.

O que nos interessa aqui é que, quando o supereu encarna o lugar do voz; destaca-se a presença do objeto mesmo quando pensava-se ausente. A invocação superegóica irrompe trazendo angústia, presença ensurdecadora desse objeto em sua face obs-cena, fora da cena.

E desde o *Seminário, livro II* (1964/1998), ao tangenciar a constituição do sujeito a partir da dinâmica das operações de alienação e separação; Lacan indica que o lugar do objeto só pode mesmo estar fora da cena para garantir a integridade, porém à espreita, fazendo penumbra. É necessário passarmos pelos *vels* de alienação e separação a fim de localizar a gênese do objeto a para que possamos enfim aceder a dimensão real do grafo do desejo.

4.9 Alienação e separação: o ôntico, a ética e a erótica

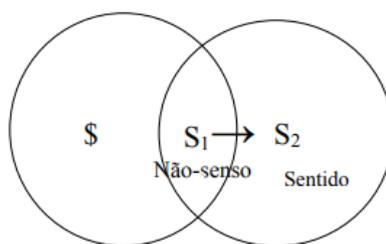
Lacan recorre mais uma vez à matemática, desta vez à teoria dos conjuntos para tratar dos processos de conjunção e disjunção em questão nesse momento ôntico em que se inaugura uma ética e uma erótica (1964/1998). Com a gramática de alienação e separação posta a partir da teoria dos conjuntos, o espaço fronteiro e confuso entre sujeito e Outro é acentuado e abre um campo novo de onde se extrai a teoria do objeto: aquilo que não é nem um nem outro.



(LACAN, 1964/1998, p. 201).

Num primeiro momento, para fins lógicos, temos o campo do Ser e o campo do Outro em separado, porém, guardada uma aproximação. Esse momento equivale ao da célula elementar do grafo do desejo, onde há esse encontro do sujeito a advir com o campo da linguagem, presentificado e corporificado no Outro. Desse encontro, é necessário uma falta radical em um dos conjuntos para efeitos de causação de sujeito, ou seja, a alienação é “a primeira operação inicial em que se funda o sujeito” (LACAN, 1963-64,1988, p. 199) e, apesar do sujeito identificar-se com a imagem do outro e ser representado por um significante do campo do Outro, “o sujeito não pode ser inteiramente representado no Outro, sempre há um resto” (LAURENT, 1997, p. 37).

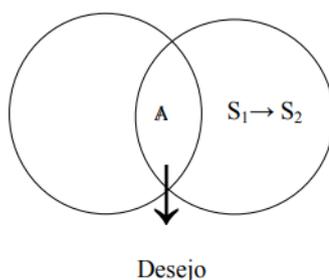
Como pode um sujeito determinar-se se o que o determina é efeito do encontro com o Outro? Como pode cada um portar suas próprias marcas se elas advêm do Outro? O que há da essência do ser nessa operação que requer tamanho sacrifício? São essas perguntas que sustentam a teorização do objeto a, em essência, o objeto da psicanálise por ser o portador da verdade do sujeito, por ser efeito de surpresa e revelação; objeto posto fora do campo do sentido em nome de manter as margens da unificação imaginária, da estabilização subjetiva. Entretanto, ele espreita.



(LACAN, 1964/1998, p. 215).

Nesse momento, flagramos o que já apontamos no grafo do desejo a partir da cadeia significante, porém aqui com uma novidade: o campo do não sentido. O sujeito na beira de sua inauguração, de sua anunciação, pode aceder ao caminho

de um sentido a ser constituído (S2), utilizando-se dos alicerces e do vocabulário fornecido pelo Outro; ou permanecer na petrificação em um significante que não dialoga com o campo do sentido (S1). Esse é o momento da divisão do sujeito: dividido entre dois significantes, sem estar inteiramente representado por nenhum deles, um sujeito com algo de si à deriva, sem localização no campo do Outro. O caminho da petrificação (\$ - S1) refere-se a identificação dura que localizamos no grafo do desejo nos vetores $s(A) - A - i(A) - m - s(A)$, um curto circuito que aprisiona o sujeito em seu encontro com o estranho, reduzindo-o a não ser mais que um significante. O caminho que vai de \$ a S2, passando por S1, é um deslizamento significativo que convida a um a mais de sentido e também uma perda de gozo, que Lacan demonstra a partir da metáfora da escolha forçada: a bolsa ou a vida? Se a escolha é pela vida, é preciso viver uma vida sem a bolsa; se a escolha é pela bolsa, perde-se a vida e a bolsa; ou seja, a perda está sempre em questão. E se há algo da essência do ser que não encontra localização no Outro, a dimensão do Outro se torna agora faltosa, furada, não-toda. Para além da circunscrição fálica que determina o discurso, há um tanto que não se submete à falicização, sendo assim, desse encontro saem ambos sem um pedaço: o sujeito sem uma parte de si que o Outro não dá conta de capturar; e o Outro, que fita o sujeito apenas em seu viés.



(SOLLER, 1997, p. 63).

Nesse esquema, Soller aponta que o Outro da alienação – acervo dos significantes, campo do sentido e do saber - não é o mesmo Outro da separação, que é o Outro do desejo. A inauguração dessa dimensão desejante do Outro está intimamente ligada com sua castração e seu não saber sobre o sujeito, deixando de fora do campo do Outro – e do próprio sujeito – o registro que porta a verdade

sobre o ser; que como já indicamos, só pode se apresentar pelo esqueleto do objeto. Na medida que o sujeito é efeito de linguagem, causado pelo significante, “esse sujeito é o que o significante representa, e este não pode representar nada senão para um outro significante (LACAN, 1964/1998, p. 849). E é nessa metonímia, lugar de deslizamento dos significantes em busca de uma significação, que jaz o desejo convocando o sujeito a habitar um campo onde não há sentido; um campo radicalmente diferente da demanda e da necessidade; o campo da causa e do desencontro, da insatisfação, da incompletude.

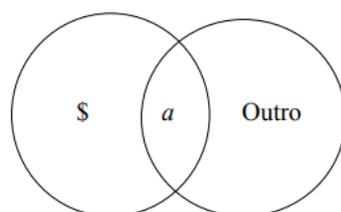
É no intervalo entre esses dois significantes [S1-S2] que vige o desejo oferecido ao balizamento do sujeito na experiência do discurso do Outro, do primeiro Outro com o qual ele tem que lidar (...) é no que seu desejo é desconhecido, é nesse ponto de falta que se constitui o desejo do sujeito (LACAN, 1964/1998, p. 207).

Esse Outro não absoluto, que não decifra alguma dimensão do ser do sujeito, faz com que o próprio sujeito tenha que se haver com suas cifras e com as marcas deixadas pela sua intrusão tão íntima e tão estranha. Não há surgimento de sujeito sem uma invenção inaugural a ser feita a partir do enlace com o Outro, encontro que registra uma dupla perda: do lado do sujeito, há uma substância energética de si mesmo que não encontra lugar no discurso; e no campo do Outro constatamos a extração e subtração de seus significantes que passam a residir no campo do sujeito. Rabinovich aponta que “o ser do S1, retorna sob uma forma nova de opacidade, produto do simbólico, que é o objeto a, que cai entre dois significantes, é a perda que se produz entre dois significantes” (2000, p. 127).

Esse é um momento de báscula no advento do sujeito, que localiza o objeto a nos rastros do significante; o que vai fundamentar os rumos desse trabalho na elaboração do conceito de letra e sua íntima relação com o objeto a; assim como a relação embrionária, causal entre letra e significante.

Enquanto na alienação, a partir da intervenção significante, se destaca a própria dimensão do significante e do sujeito barrado; na separação o que aparece é a dimensão do objeto como causa de desejo, na base da erótica do gozo, fundando um sujeito submetido – mesmo sem saber – à lógica do objeto, que condensa aí um saber sobre o sujeito. O objeto a vem aí representar e condensar um passo de sentido (*pas de sense*) na elucubração do sujeito: agora os conjuntos

não mais se fundam pela interseção de algo que pertença aos dois, campo especular da semelhança. Os conjuntos se apresentam em disjunção, por uma falta que incide tanto no campo do sujeito como no campo do Outro, inapreensível e irre recuperável. O objeto *a* aparece grafado aí como essa marca, “pela função do objeto *a*, o sujeito se separa, deixa de estar ligado à vacilação do ser, ao sentido que constitui o essencial da alienação” (LACAN, 1964/1998, p. 243).



(LAURENT, 1997, p. 43)

Nesse esquema esquadrinhado por Laurent, o objeto *a* aparece como interseção entre sujeito e Outro, o que garante a especificidade de condensar o real iminente numa dupla perda: a perda de ser quando na alienação o objeto escapa à significação, “pois seu núcleo é feito daquilo que da vida não encontra significação” (VIEIRA, 2008, p. 129). Isto é, na mesma medida em que um sujeito se enuncia no discurso, ele também desaparece. A outra perda em questão se remete à perda do objeto, extração em jogo na separação onde o objeto faz furo, e é “no objeto *a* que o gozo faz a volta” (LACAN, 1962-63/1998, p. 210); lançando o sujeito numa outra espécie de identificação: não a identificação com o significante, como na lógica da alienação; mas uma identificação com o objeto. A dupla inscrição do significante e do objeto em carne e excrescência abre campo para a báscula desejo e gozo que modula o encontro do sujeito com o Outro, que faz com que o sujeito se ofereça ao outro como objeto causa de seu desejo.

Acentuamos anteriormente que o momento ôntico de subjetivação engendra uma ética e uma erótica: a ética do desejo e a erótica da pulsão, onde o gozo vem incidir. E o que está na base tanto da ética do desejo como da erótica mortífera do gozo é o objeto *a*, seja como causa de desejo – por presentificar a

falta; ou como mais de gozar – quando se apresenta em excesso rompendo as redes simbólicas, erupção do real.

É o objeto a portanto, em sua vertente de dejetivo, objeto caído, excrescência, lixo, resto; que vai mediar o desejo quando revestido do véu da fantasia; e vai impetrar o gozo quando saltar à cena sem mediação simbólica. É também a partir do objeto a que o sujeito, diante do enigma do desejo do Outro, se oferece como objeto a obter sua fenda, impedindo-o de ser devorado.

Depois de refeita a trajetória na qual o objeto a aparece como marca e resto da divisão do sujeito; podemos retomar o grafo do desejo a fim de destacar os atravessamentos que conduzem o sujeito a sair do aprisionamento dos ideais identificatórios donde o desejo circula sufocado, ou, ainda melhor, onde a demanda ocupa o lugar do desejo.

4.10 O desejo como enigma estrangulado pelo capricho da demanda

Indicamos anteriormente que o desejo circula nos hiatos significantes, e que a operação que dá consistência imaginária ao ser baseia-se na instauração de significantes que incidem a partir de sulcos no real onde uma palavra se finca e deixa rastros. Assim, o sujeito falante é um sujeito desejante cujo desejo confunde-se com o desejo do Outro. Dito ainda de outro modo, o sujeito de que se trata em psicanálise, dedica-se a decifração do enigma do desejo do Outro de modo a buscar ali, no campo do Outro, a diagramação de seu lugar no mundo, de sua consistência de ser. Seja apresentando-se ao Outro com a sua falta-a-ser, jogando o jogo de fazer falta oferecendo-se portanto como o objeto que pode vir a faltar no Outro, ensaiando a pergunta proposta por Lacan: “pode ele me perder?” (1964/1998, p. 203). Seja fazendo semblante do próprio objeto, dimensão imaginária, especular e narcísica onde o desejo volta a recobrir-se de demanda para escapar da ameaça de devastação inerente ao campo do Outro.

4.11 A fantasia: uma roupagem para o desejo – ou para o gozo

É preciso uma invenção que modele a forma como o sujeito se apresentará, como objeto, para o Outro. Algo do desejo escapa da relação de identificação,

fazendo trilhamento pulsional por onde o sujeito passeia, mesmo à sua revelia; ou como posto acima por Lacan, o desejo está nisso que escapa da lógica da demanda, num mais além da demanda, uma vez que o objeto em jogo só pode ser o objeto do engodo, e não da satisfação. Isso do campo do desejo (*d*) que escapa como furo ao campo do Outro (A) precisa encontrar contorno: eis a fantasia, sob a grafia de $\$ \langle a \rangle$; endossando o que postulávamos acerca da centralidade do objeto a na mediação com o desejo. Portanto, o vetor que sai de A – d – $\$ \langle a \rangle$ passando pela pergunta *Che vuoi?* indica que o que falta ao sujeito é o objeto de seu desejo, e ele só poderá ser encontrado – em vacilação e sempre em parcialidade – explorando o campo do desejo do Outro. Desejo e falta se articulam a partir do furo deixado pelo objeto como causa nos dois polos: do sujeito e do desejo; e a fórmula da fantasia se impõe como uma possibilidade do sujeito incluir esse objeto profano dentro de uma lógica ideal. A fantasia é uma forma de filtrar o real do gozo que o objeto impõe, e o faz a partir de sua própria função de véu.

É a partir da lógica da fantasia também, que como já pontuamos, se engendra uma erótica muito singular: é a partir do modelo fantasmático que a pulsão circula e investe posições subjetivas que franquearão o encontro do sujeito com Outro. Mas é também a delicada posição do objeto a na fantasia que traz à baila a questão do objeto como êxtimo, estranho, evocando seu caráter parcial: aquele que guarda uma verdade sobre a essência do ser; mas que por não ocupar lugar no registro do Outro soa como um estranho que assombra.

Vieira aponta que o objeto a “é estranho, realiza o paradoxo do “estranhamento íntimo” no sentido do *Unheimlich* freudiano: é conhecido, porque, senão, seria-nos indiferente, mas é fora do eu, alienígena” (2018, p. 146), donde destacamos o fato do objeto a ser conhecido: embora concorra a efeito de surpresa, o objeto a está sempre presente, apesar de suas infinitas facetas; entretanto, diante da emergência do objeto a, o sujeito desaparece, não se reconhece ali. Ora, se o objeto a é essa pepita que porta a verdade do ser, metade amputada de si mesmo que tanto se visa recuperar, por que perturba tanto quando aparece? Por que é tão renegada quanto perseguida?

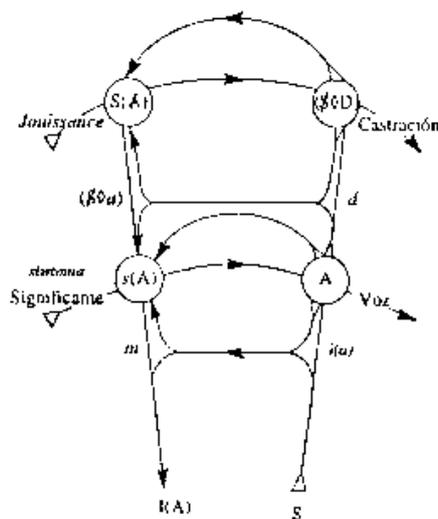
Justamente por seu caráter fronteiro, por não estar nem dentro nem fora – ou por estar tanto dentro quanto fora? – o objeto a, quando revelado, ameaça a integridade egóica e narcísica e também esgarça o laço do sujeito com o Outro,

diante da emergência crua do objeto *a*, fora da esquadria da fantasia, o sujeito é elidido. Não há lugar para o sujeito no Outro quando este se apresenta naquilo que do objeto é excrescência, apesar de ser tentador. Não à toa o objeto *a* flerta tanto com a pulsão de morte e o ímpeto de retornar ao estado inanimado, delírio de possibilidade de um gozo impossível, intocável, ameaçando a vida e o laço. Por isso quando protagoniza a cena, o objeto *a* traz consigo a violência e o esgarçamento, e não refreia com as barreiras da lei e do simbólico, por vezes conduzindo à passagem ao ato. O que queremos marcar aqui é que, embora devastador, há de se fazer com o objeto *a* sem desaparecer: a teoria psicanalítica propõe que, a partir da tarefa arqueológica de desmontagem e evocação de memórias, extrai-se delas os traços e as marcas que ficaram e que se apresentam como repetição e estranhamento. A função de uma análise é recolher essas marcas resistentes ao sentido e à significação e produzir um fazer novo com esse saber sem lugar; e aí o conceito de letra que neste trabalho se ancora no fazer artesão de Rafael Mayer, que com *Forame Magno* e *Cronotanatognose* ensaia o processo de retalhos e entalhes em joga na constituição de um sujeito.

A fantasia é uma tessitura significativa que visa responder o enigma do desejo do Outro, cifra de gozo por filtrar o real sem sentido a partir do enredamento simbólico; conforme Lacan apontou ao tratar das pulsões, uma *fixão*: neologismo que condensa a ficção da historieta que a fantasia engendra, e fixação do gozo do significante no corpo do sujeito. A erótica da fantasia encarna a significação ancorada no Outro com um *a* mais de gozo e é esse *a* mais de gozo que a fantasia desvela quando esgarça o tecido da demanda. A fantasia corresponde à posição do sujeito *a* respeito do desejo, como resposta à demanda, dando significação à sua necessidade, que não é necessidade de objetos, mas necessidade da presença do Outro como objeto de amor.

No grafo, vemos a fantasia ($\$ \diamond a$) sobre a significação ($s(A)$), o que não é qualquer coisa. No campo da significação ($s(A)$) chegam duas flechas: uma que sai do lugar do Outro (*A*), visto que advém do Outro os significantes e o sentido que o sujeito recebe em sua mensagem; e uma outra flecha, de cima para baixo, indicando que o fantasia incide sobre a significação, reificando esse lugar de identificação ao significante. Esse imbróglio, apesar de nos abrir importantes interrogações, segue sendo um ponto de petrificação; apesar de estarmos num

campo borrado pelo desejo, a essa altura do grafo ainda vê-se um sujeito às voltas com a demanda: demanda de significante – “o que sou para o Outro?”, e demanda de amor “o Outro me ama? Me quer? Pode me perder? Que lugar ocupo para o Outro?”. Estamos no campo da repetição, em que a cada volta o sujeito reencena o desencontro com o Outro, onde a cada volta mais uma volta é dada em torno do objeto, delineando-o a cada tear: vestígios da pulsão. É assim que a pulsão ganha lugar topológico na versão final do grafo em que Lacan inscreve ($S \leftrightarrow D$), a fórmula da pulsão.



(LACAN, 1957-58/1999, p. 351).

A demanda guarda íntimas relações com o corpo, e no grafo não vemos um lugar para o corpo, pois é aí o lugar da demanda: a demanda incide sobre o corpo, é no corpo a gramática pulsional das zonas erógenas em ebulição que contornam e costuram um corpo: o motor que movimentava o grafo é o fluxo pulsional. Portanto, é na relação do sujeito (\$) com a demanda (D) que se escava o desejo, uma vez que, como já pontuamos, a cada vez que o Outro traduz com seu próprio vocabulário os anseios desse sujeito a advir, o objeto oferecido é sempre furado: ele satisfaz, mas só parcialmente. Logo é preciso um outro objeto, e mais outro, e mais outro; há um descompasso entre o objeto oferecido pelo Outro e o objeto do desejo: justamente porque o objeto do desejo não responde do campo da demanda; é da demanda que emerge o desejo, não sem ela. E o desejo emerge aos pés do circuito pulsional que bordeia desenhando esse objeto a cada vez que ele

não chega: a cada vez que se apresenta em sua ausência, mais corpo tem o objeto em sua urgência. E é esse percurso pulsional que leva ao fechamento do grafo, ainda numa repetição, mas com uma novidade: S(Abarrado): um significante que se difere de s(A), campo da significação; por costurar um ponto de basta e de ruptura. S(Abarrado) como a cifra que indica a inconsistência do Outro, o lugar do Outro como o lugar da falta de garantia, ou ainda, numa literalidade, o significante da falta no Outro.

4.12 A inconsistência do Outro: um real inefável

O significante no lugar de S(Abarrado) sustenta o lugar do Outro como faltoso e desejante, e por isso mesmo revela mais sobre o sujeito e seus pedaços caídos do que sobre o Outro. É em S(Abarrado) que um sujeito pode advir como invenção, para além da significação, pois é em S(Abarrado) que habita o gozo não filtrado pela fantasia mas em jogo na cena do encontro com o Outro, gozo a ser contornado e nomeado: letra.

Fechando o ciclo da cadeia inconsciente, S(Abarrado) é a última inscrição a ser posta por Lacan, porém não é a última e nem a única saída para o sujeito, o grafo do desejo possibilita outros circuitos. Mas, se de um lado do grafo temos um Outro todo, completo, tesouro dos significantes; do outro lado temos um Outro que ganha uma barra, um furo, ao perder ao menos um significante que corresponda ao sujeito; assim, a marca do falta-a-ser se inscreve tanto para o sujeito quanto para o Outro. E em que medida o lugar grafado como o da inconsistência do Outro guarda relação com o gozo? Voltemos aos restos.

Temos nos vértices do grafo, do lado esquerdo, gozo e significante; e do lado direito castração e voz: excesso e redução; obturação e extração. Na cadeia inferior, é o significante que alimenta a cadeia simbólica, mas, no seu caminho reverso, para legitimar o efeito de significação, é preciso que alguma coisa do significante se reduza, se perca; é preciso que aquilo que do significante que não concorre para os efeitos de significação seja sacrificado, e a isso chamamos voz, essa parte primordial do ser relegada à ex-sistência. Assim como na cadeia superior, o gozo impossível de um Outro absoluto, gozo proibido que põe em xeque a própria vida, precisa ser limitado a partir da castração, operação que se dá

a partir da inscrição do Nome do Pai, que vem fazer barreira ao sem limite do gozo Outro. Não pretendemos explorar esses conceitos nesse instante, o que se faz urgente nesse momento é registrar que no processo de constituição de um sujeito, interessam mais as extrações feitas do que as camadas que se constroem. A psicanálise é esse saber que se interessa pelos restos justamente porque o objeto da psicanálise, o sujeito do inconsciente, habita esse espaço moebiano em que dentro e fora se confundem, e sendo assim, não há um fora do psiquismo a resguardar os dejetos perdidos pelo caminho; o que desvelam que o objeto perdido não fora perdido: ele nunca esteve, a não ser como marca de uma ausência estrutural.

O que se faz urgente destacar neste trabalho é a centralidade do objeto a no circuito pulsional e na gramática subjetiva, circulando uma erótica calcada na repetição, e a repetição interessa ao analista porque ela guarda uma verdade sobre o ser; a repetição suporta a verdade do sujeito que busca por elaboração, que precisa encontrar um lugar: na palavra, na vida, no corpo, na carne, no gozo... No desejo. O objeto a transporta a íntima – ou êxtima – relação do sujeito com o Outro, modelando essa relação a partir do enquadre da fantasia, onde o objeto pode assumir diferentes facetas, mas porta sempre a mesma substancialidade impalpável da verdade.

A presença do Outro, habitualmente, é pressentida a partir do que Lacan denomina fantasia, seu nome para o roteiro de base do teatro pessoal que carregamos conosco. Este roteiro é tecido pelas marcas deixadas pelos encontros que nos constituíram. Nas cenas fundamentais que vão se depositando e que traduzem o que fizemos com aquilo feito conosco pelo Outro, há algo, porém, que pode ser isolado, sempre igual a si mesmo, independente dos contextos. É o que Lacan chamou de objeto e, mais tarde, letra (VIEIRA, 2018, p. 153).

As palavras de Vieira marcam o ponto de virada deste trabalho, tangenciando dois pontos cruciais: há algo de singular no fazer de cada sujeito, marca de sua origem e *partícula-ridade*, e com isso se faz. Isto é, percorremos todo um caminho do grafo do desejo que ilustra a submissão do sujeito ao significante; e a partir do objeto, trazendo a afirmação de Vieira, temos a subversão do sujeito ao significante, podendo buscar no campo do sem sentido algo de autoral que passa pelo campo de um fazer com o gozo: letra. Do gozo excessivo, ao gozo perdido, sacrificado; passando pelo mandamento invocante do

gozo proibido até a ancoragem do gozo presente, contingencial: são os caminhos que o grafo percorre de onde extraímos, para fins clínicos, os percursos de uma análise.

4.13 A letra no ensino de Jacques Lacan

Essa passagem que pretendemos localizar na obra de Rafael Mayer se dá num campo topológico muito particular, apresentado por Lacan em “Lituraterra” (1971/2003), que é o litoral; um espaço entre. Se, tanto no grafo do desejo como nos esquemas de alienação e separação, mapeamos a constituição do sujeito entendendo o lugar do Outro e o lugar do sujeito advindo do campo da linguagem; com a teorização do objeto a percebemos que há um espaço entre sujeito e Outro, esse espaço cravado como uma perda dupla e estrutural que inscreve marcas de onde os sentidos se produzirão. Mas ainda assim uma marca, resistente ao sentido. Ela está aí, e o que é? O que guarda? O que revela? *Isso nos interessa.*

Não à toa a elucubração da letra parte do desenvolvimento da teoria do objeto, sobretudo dos desdobramentos acerca do objeto a, na gama dos objetos aquele mais fronteiro; uma vez que é no campo da fronteira, do marco, do litoral que localizamos esse gozo indeterminado que, paradoxalmente, determina. E determina a partir do Outro, engendrando um gozo autoritário em lugar do gozo contingencial; e o que a análise propõe é um caminho que vai da determinação à invenção autoral, passagem operada a partir do conceito de letra.

Há uma íntima relação entre fala e escrita esclarecida por Vieira:

Há mais na escrita. Se abandonarmos a perspectiva histórica, as coisas mudam. Em vez de tomar a escrita como um passo dado após a fala, sua impressão ou registro, aparecido em algum ponto no desenvolvimento da humanidade, podemos toma-la de um ponto de vista estrutural. Destaca-se como ambos os aspectos estão sempre presentes. A dimensão da fala e a da articulação de traços que organizam a experiência humana não apenas a registram. Nesse sentido, resumido exemplarmente por Jacques Derrida, não há experiência da fala sem a da escrita, como uma montagem de traços, não para transmitir uma mensagem, mas para ordenar a exigência de vida (VIEIRA, 2018, p. 87).

A fala é a escrita tipográfica da voz, de onde sobra a escrita caligráfica da pulsão: reservatório e tracejo de gozo sem lugar no enunciado e no texto, mas em presença, em substancialidade, em materialidade do traço: letra. Podemos localizar esse aspecto em Lacan na ideia de “alfabetização” (1973/2003, p. 504), donde a condição para a aprendizagem da escrita requer o apagamento de um real da língua que sacrifica um parte do vivo do ser. Ou seja, letra a letra uma palavra é formada no campo semântico, mas a letra, por si só, nada significa. Esse é o aspecto trabalhado por Lacan em “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” (1957/1998), onde a letra aparece como estrutura localizada no significante, correlata ao significante e também, em alguma medida, letra como fonema.

4.14 A letra na década de 1950: suporte material, resto e lixo

É da letra e as montagens que ela engendra que se produz o sentido da e na comunicação, mesmo que em seu interior, comporte o não sentido radical e estrutural, e nesse caso nos referimos ao não sentido no que do sentido se perde, e não do que do sentido não existe; uma vez que é o próprio não sentido que dialetiza e sustenta o sentido. Assim, letra e significante se confundem naquilo que ambos tem de não sentido, pois nada significam.

Lacan formaliza o conceito de letra como “o suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem” (1957/1998, p. 225). A noção de letra como suporte material nos é de extrema importância uma vez que é considerar, dentro de um cenário marcado por extrações e subtrações, uma presença, e, sobretudo, como já acenamos, uma substancialidade. Desse sujeito que habita esse espaço vazio entre os significantes que o representam – mas não todo, não tanto – há uma marca aí, algo se escreve e é o próprio significante. Isto é, letra como instância paradoxal que serve de suporte ao discurso, fundando a cadeia simbólica; é também aquilo que escapa ao próprio encadeamento significante.

A letra como presença e ausência ao mesmo tempo é uma marca importante na elaboração desse conceito no ensino de Lacan da década de 50 que encontra ancoragem no texto sobre *A carta roubada* (1844), de Edgar Allan Poe.

Neste texto, Lacan designa a letra como suporte material, mas também destaca seu aspecto de resto, a partir do equívoco de Joyce que faz deslizar *letter* para *litter*, isto é, de letra/carta para lixo (1955/1998). Assim, a noção de letra guarda íntimas relações com o objeto, confundindo-se com o próprio lugar de objeto, por desempenhar função de dejetivo, resto, lixo. Aquilo a ser desprezado em prol da comunicação, do sentido e do laço.

Quando suporte do significante, o efeito é um jogo de linguagem e posições subjetivas que estrutura o laço com o Outro, chão do terreno do Ideal. Quando sob a forma de lixo, descarte e dejetivo, temos a letra como objeto. Em sua materialidade, ou como sublinhamos aqui, em sua substancialidade, a letra tem efeito de gozo, justamente por suportar o real não detido pela significação, não traduzido pelo simbólico. É esse o panorama que encontramos no ensino de Lacan da década de 1950, a ser retomado e desenvolvido na década de 1970, inaugurando um campo inédito.

Para além do lixo ou do vazio, nem sequer na dinâmica da montagem significante ou da extração objetual. O campo que permeamos agora é o campo do real destacado da alteridade e articulado no discurso. Ali no real travestido de vazio, uma escrita se produz, fazendo do vazio traço, marca. Escrita de gozo inédita, comportando as marcas de ser do sujeito, ecos e rastros do vivo, destacada do campo do Outro, não colocado em risco o laço com ele.

Retomamos aqui ao ponto que difere radicalmente a submissão do sujeito ao Outro e a singularidade de sua modalidade de gozo, naquilo que a letra engendra. A linguagem incide sobre o vivo de um corpo-carne que se organiza a partir dos significantes advindos do Outro, formando um corpo-texto em detrimento de um corpo-gozo localizado no campo dos objetos, dos restos e dos desejos, fragmentos de gozo que não têm lugar no corpo nem no discurso a não ser pela intrusão. Se o texto é empréstimo e submissão do significante do Outro, e o corpo igualmente empréstimo da imagem do outro, o que há de singular aí? O gozo. E onde se localiza? Na borda. É esse o limite entre a determinação e a invenção, onde o que se trata não são as marcas deixadas pelo Outro, mas como essas marcas ressoam e o que escrevem, e o quanto de vivo guardam, dimensão autista do gozo que, diferente do significante, não se endereça ao Outro. Essa é a passagem do real como proibido, incisão da castração da lei paterna e também

invocação da transgressão superegóica, para o real como impossível, inefável, isso que não cessa de não se escrever, mas que aloja um gozo que faz escrita. Passagem também do vazio como furo, abismo da devoração, para receptáculo de verdade do sujeito, marcas do vivo.

A grande diferença quando pareamos esses dois momentos diz respeito à aparição do objeto e à própria incidência do gozo. Quando muito referido ao campo do Outro, o objeto a como semblante do real aparece pela violência e pela angústia, desmontando todos os sentidos construídos a um alto preço pela rede simbólica e pelos alicerces imaginários. O real irrompe ameaçando e trazendo estranheza e horror. Quando no campo de uma escrita, esse gozo trazido do lado de lá pelo objeto, acachapando o sujeito; é nomeado aqui a partir de um fazer, mantendo sua estranheza mas desvelando sua intimidade.

A novidade inaugurada por Lacan ao propor o advento da letra é poder pensar uma organização subjetiva que não seja – toda- regulada pelo regime fálico. Ao invés da ordem fálica do Nome do Pai, a partir de um significante da lei que organiza e delimita o gozo; o campo do litoral, que em vez de separar, articula dois campos heterogêneos habitualmente obturados pela lei paterna: saber e gozo.

4.15 A letra na década de 1970: letra-litoral, rasura

É em “Lituraterra” (1971/2003) que Lacan vai propor a letra-litoral, em lugar da letra-objeto, letra-suporte e letra-lixo. A letra litoral não carrega uma mensagem, mas escreve a dimensão do gozo, localizada aí, nesse espaço entre, que difere do vazio justamente por não ser vácuo, e sim a conjunção de dois campos, havendo uma conjunção possível que se escreve. E os dois campos dos quais se trata é o simbólico e o real, o saber e o gozo; e tudo isso passa pelo corpo.

Ainda em “Lituraterra” (1971/2003), Lacan traz a ideia de rasura para contribuir com a elucubração do conceito de letra, a partir da experiência de sobrevoar as planícies siberianas e contemplar os ravinamentos das águas no solo iluminado pelos raios de sol. Essa imagem é também metáfora: o corpo-carne virgem e vivo, recebe do Outro o golpe dos significantes que colonizam o corpo produzindo sulcos e ravinamentos por onde as palavras escorrem e deixam

detritos, vestígios, rastros. “Rasura de traço algum que seja anterior, é isso que do litoral faz terra [...] Entre centro e ausência, entre saber e gozo, há litoral que só vira literal quando, essa virada, vocês podem tomá-la, a mesma, a todo instante” (LACAN, 1971/2003, p. 21).

De alienação para separação, da mortificação para a vivificação, do suporte material à rasura: caminhos que se distanciam cada vez mais do campo do Outro, aproximando a contingência do encontro. No lugar do vazio, um traço que é escrita do real e comporta um gozo novo, possível, que produz efeito: a cada vez que se escreve como receptáculo de gozo, há uma erosão do sentido.

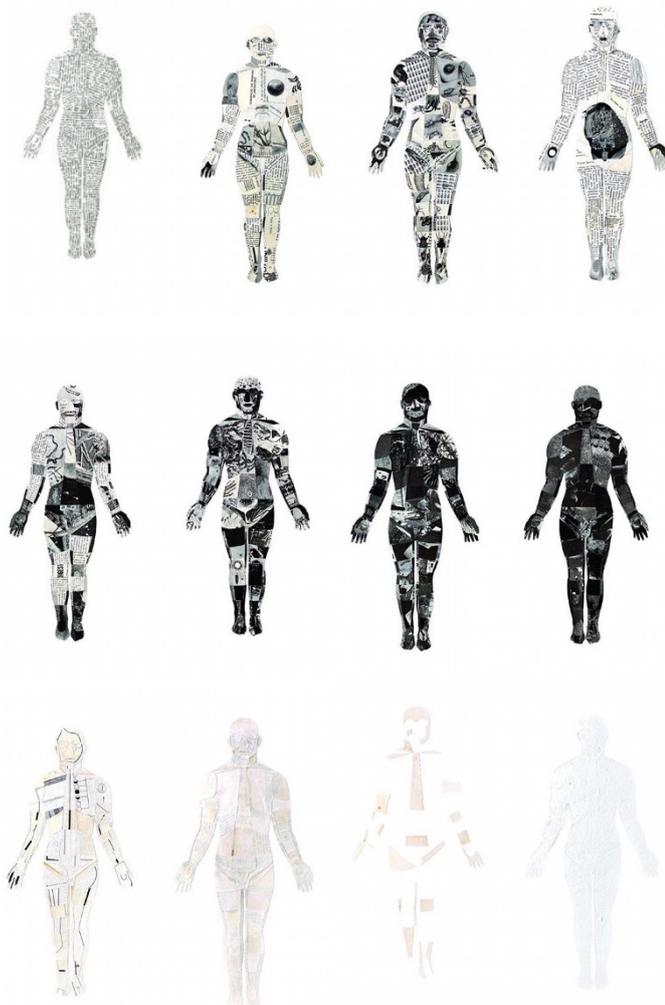
Das flechas do grafo do desejo para os ravinamentos extraídos de “Lituraterra” (1971/2003), elucidamos que, ao fim de um percurso onde o Outro se apresenta nu, sem suas garantias e com seus furos, algo do vivo em ex-sistência pode aparecer sem submeter ou ameaçar a consistência do corpo. É o gozo e um fazer com ele que modulam a passagem de um sujeito submetido para um sujeito autônomo. Fazer do gozo traço de escrita que não se lê, mas que se escreve.

Apenas quando a água (nessa metáfora, o gozo que nos habita) corre pela planície, podemos acessar essa vida em nós, indiretamente, pela refração do sol em seus sulcos. Esta trama literal só terá leitura se tocar alguém. O Outro, assim, muda de função. Não é mais agente da perda, mas aquele que poderá proporcionar a este traçado um enlace, a cada gesto de escrita, e não a partir do que dele, em cada um, falta. Ele é o sol e os próprios sulcos são efeito do sol, porque só aparecem em brilho. Essa rede é chamada por Lacan de “terra de rasuras”. É talvez o que tenha feito Lacan privilegiar a referência à topologia dos nós para situar este gozo – que não se inscreve, no máximo se traça, mas que se enlaça – e para cunhar o termo *sinthoma* (VIEIRA, 2018, p. 91).

No *Seminário, livro 23* (1975-76/2007), a partir da literatura de Joyce, Lacan diferencia o trabalho do artesão e do artífice, à medida que entende que o artesão é “aquele que, pela conjugação de dois significantes, é capaz de produzir o objeto a” (1975-76/2007, p. 10); enquanto que o artífice lida com os limites da própria matéria, na beira do abismo da linguagem, portanto, a figura do artífice guarda muito mais relações com a noção de litoral do que a figura do artesão. E para tratar desse fazer com aquilo que há de irredutível da matéria, na ponta da língua sem ceder ao sentido, nos debruçamos sobre dois trabalhos de Rafael Mayer, que se intitula não como artista plástico ou artesão, mas como artífice.

Cronotanatognose e *Forame Magno* ilustrarão os processos de constituição do sujeito a partir dos retalhos; e de escrita da letra a partir do entalhe.

4.16 Cronotanatognose



Cronotanatognose é o estudo da cronologia da morte, e nesse conjunto de telas, Mayer refaz em papel e colagens a lógica da putrefação de um cadáver. Na primeira tela, um corpo retalhado de textos, revestido em fragmentos de palavras, donde não se lê as palavras, elas sequer estão articuladas; mas se consiste um corpo a partir delas.

Se no grafo do desejo perpassamos o caminho que leva à constituição do sujeito, essa primeira tela de Mayer nos apresenta o sujeito que chega na análise:

palavras amontoadas que o determinam sem no entanto o definir. O trabalho de análise, de uma certa forma, é também a cronotanatognose de Mayer, se não onde o fim é a vida.

À medida que o tempo passa e que o que da morte se presentifica apagando o corpo, os retalhos de texto vão, paulatinamente, cedendo lugar às manchas e borrões, até a última tela em que há apenas o fantasia do corpo: um nada esculpido em papel.

Retomemos, pois. O sujeito lacaniano é um acidente de discurso e se situa como exclusão à cadeia significante, advindo das brechas de onde é feito. É portanto com o vocabulário do Outro que o sujeito se apresenta, imprimindo também suas marcas, e é delas que padece. O trabalho de análise consiste na escuta daquilo que se repete nas memórias e nas cenas que o sujeito protagoniza mesmo quando a fala não o localiza ali. A escuta do analista é guiada pelo objeto a, aquilo que cai da palavra e do corpo e que tem efeito de surpresa e revelação, portador da verdade sobre o ser. A análise dissecas as memórias e as palavras até fazer ancoragem num irreduzível do discurso e da experiência de onde se extrai o gozo: mola, motor e inundação. No carço da palavra, o fora de sentido. No inócuo do corpo, o perigo pulsional. No mortífero do gozo, vida. No infinito do dito, um impossível de dizer. O espaço de uma análise circula nesses entremeios onde se aposta que “no discurso analítico, o sujeito do inconsciente é suposto saber ler e suposto poder aprender a ler. O inconsciente é isso”. (LACAN, 1972-73/1982, p. 39).

É preciso saber ler as escritas do sujeito, e é preciso que ele mesmo as formalize, ou as invente. E essa escrita não é dada, ela se constrói nas brechas e nas marcas deixadas dos encontros com o Outro e toma como suporte o corpo, receptáculos dos afetos produzidos nesses encontros, furado pela presença do Outro. E é esse corpo que vemos desnudar-se e construir-se em Mayer, onde a primeira e a última tela não são dialéticas, declinando assim a possibilidade de fazer delas continuidade, uma vez que elas encenam rupturas. A última tela é a primeira depois de extraídos, descolados os fragmentos? A primeira tela é a última, posta em branco, sob as colagens? Não. Cada tela é única elas não refletem uma temporalidade, uma cronologia; e sim uma lógica.

A lógica do sujeito colonizado pelo Outro, que tem seu corpo localizado por aquilo que da palavra encontra ressonância, mas que nem sempre deixa lastro de sentido. Da esquerda para a direita nas telas de Mayer vemos a palavra desmanchar em borrões, perdendo o sentido que já era frágil e apresentar o corpo em mancha. Entretanto, não importa qual seja a tela, seja a primeira ou a décima primeira, ainda assim há a preservação do contorno de um corpo. Corpo feito de linguagem e corpo investido de afeto: presença da alteridade em onipotência. À medida que o sujeito fala, com as palavras que aprendeu do Outro, vai deixando suas marcas, e o Outro vai se apagando num território que mais íntimo que estranho.

A última tela traz o campo da verdade: pondo em xeque a existência de um corpo, de onde pouco se vê o contorno, vemos um Mayer esculpir na fragilidade do papel um corpo que não se constrói pela colagem, pelos retalhos, como nas telas anteriores. A última tela é uma folha em branco, sob o desenho contornado de um corpo que não o que se desdobrará na tela em branco; mas que fornecerá o guia por onde a escavação se debruçará. É na folha em branco que Mayer descama o que advirá de um corpo a partir da extração de pedaços.

Na primeira tela, essa do corpo revestido de texto, podemos aproximar do circuito proposto por Lacan no grafo que vai de $s(A) - A - i(a) - m - s(A)$, ou seja, um curto circuito metonímico do deslizamento incessante de significantes que fazem corpo tomando de empréstimo a imagem do outro e também suas significações, entretanto, sem a estabilização de uma significação que o defina, ponto que estaria ancorado em $I(A)$. Talvez por isso mesmo o desenho da tela mostre retalhos de textos, em desordem, onde não é possível ler. As telas subsequentes, que vão mostrando os retalhos distanciarem-se cada vez mais da aparência de um escrito e se aproximarem mais do aspecto de mancha revelam um Outro mais próximo, sufocante ou um Outro evanescente, em recessão?

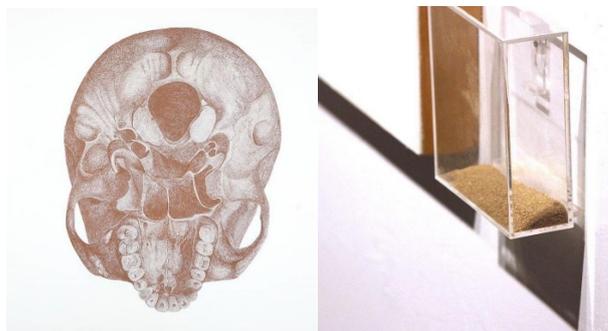
As manchas dialogam com a obscuridade da presença do objeto, campo que vem a convocar ao aparecimento de um sujeito do gozo, transbordando as rédeas do discurso e do laço; ou ilustram o sem sentido da palavra do Outro a cada vez que o significante se sedimenta numa significação? As dez telas são enigma, mistério; mas as onze juntas revelam um corpo em enxerto, em alienação. Das onze telas, o que poderia da marca dessa fusão, cimento que faz corpo e

consistência; é a substância que colou os retalhos na folha em branco contornada. A cola está nos retalhos ou na folha? Círculo de Euler meyeriano que marca a fusão completa desse sujeito despedaçado colado numa superfície que virá a ser seu contorno; ou ainda nesse sujeito superfície que virá a ser enxertado de pedaços que lhe dão consistência.

É na última tela, essa “em branco”, ou essa “em escavação”, que Mayer arqueologicamente produz o sujeito que nos interessa: esse que não é em enxerto, e sim em extração. Essa última tela contempla a elaboração que propusemos aqui acerca da disjunção entre demanda e desejo e poderia ser localizada no grafo na vetorização $S(\text{Abarrado}) - S \langle \rangle D$, isto é, o que do gozo se perde na castração ou na vetorização $S \langle \rangle D - S(\text{Abarrado})$, o sem limite da pulsão? Seja qual for a ordem, essa tela arqueológica indica que um corpo se faz perfurando uma substância que só ganha possibilidade de vida à medida que disso do vivo se sacrifica. Presença do Outro pronta a ler no corpo que se apresenta em sua dependência uma demanda para a qual oferta um objeto, e a cada oferta de objeto se desenham nos vincos do corpo um trilhamento pulsional. O Outro em sua presença, inundando de palavras esse corpo que é só carne e desorganização pulsional, faz dele corpo não pelo que enxerta, mas por aquilo que quando incide sobre o corpo faz sulco, ravinamento, rasura. É um campo de angústia, uma tela em branco que só se sabe que jaz ali um corpo escrito aquele que sabe ler.

A última tela da série *Cronotanatognose* mostra o mapa do vivo do corpo, os trajetos por onde a pulsão circula e se satisfaz pelas bordas, pelas beiradas, sem um objeto a perseguir. E também apresenta uma dimensão interessante aí nessa passagem entre objeto e letra: as extrações feitas a partir da dissecação desse papel em branco assemelham-se aos objetos perdidos, são objetos que caem, que se extraem, e que deixam uma marca. Esses fragmentos amputados são pista, mas os poros dessa superfície que guardam o saber sobre o gozo, a verdade do ser; não repousa no que dele se extraiu – operação em relação ao Outro – mas sim no traço que se fez nesse encontro. Acontecimento, nome, escrita, borda entre saber e gozo, *savoir y faire*.

4.17 Forame Magno



Diferente de *Cronotanatognose*, majoritariamente feita de colagem em papel, exceto a última tela, *Forame Magno* é uma única tela feita em raspagem sobre madeira. O processo consiste em cobrir de tinta branca uma tela de madeira, desenhar sobre a tinta e raspá-la formando o desenho que vem se revelar. Ainda sustentando o flerte com isso que é materialidade da morte, Mayer mais uma vez presentifica em seu trabalho o que do corpo persiste à morte: o osso, essa substância irreduzível. A exposição que leva o nome desta tela conta com outras telas que esculpem ossos e dentes e não só: numa exposição Mayer colocou ao lado das telas potes com os restos de pó extraídos de cada tela, cuja extração dá origem ao desenho que vemos formar-se. O pó solto, sem forma e sem superfície leva o nome de “desenho em pó”, como se vê na imagem ao lado.

Se na última tela de *Cronotanatognose*, observamos a extração pela ótica da presença da marca em lugar da ausência do objeto; agora com *Forame Magno*, os dois aspectos estão acentuados e expostos. E, se *Cronotanatognose* desenha os vetores do grafo do desejo; *Forame Magno* é um versão mayeriana da Sibéria de Lacan.

Em *Forame Magno*, podemos apreender o significante em sua radicalidade – onde ele nada significa, mas que opera enquanto um dito primeiro que “decreta, legífera, sentença, é oráculo, confere ao outro real sua obscura autoridade” (LACAN, 1956-57/2005, p. 340). Isto é, a inscrição significante opera em cadeia, conjunto de traços de onde se produz uma mensagem que alguém lê. Na tela, a sentença está dada: lê-se/vê-se um crânio ali numa terra de ravinamentos onde o

que se tem é puro relevo. A imagem que aparece diz respeito a uma significação do campo de um Outro autoritário que, tal como na dinâmica do senhor e do escravo; sentencia o sujeito a confundir-se num nome. Entretanto, a verdade do ser não está na petrificação da imagem esculpida, e sim na capilaridade das rasuras feitas pelas marcas da intrusão do Outro.

Rafael Mayer vai além: esse pedaço amputado do ser para dar lugar ao sujeito, sempre em hiância, oco de onde algo ressoa; persiste, insiste, resiste. Não em ausência, não no vazio do forame, mas na magnitude da presença infável dessa substância não mais mítica, mas real; e dele se faz nome: desenho (em pó). Na rasura da tela, litoral: o que é tinta o que é tela? O que é inscrição produzida e o que é matéria pura? Interseção que produz imagem e(m) furo. Extração inexorável e irrecuperável que sustenta o desencontro: devolver o pó para a tela não fará da tela branca novamente; há um real da perda em jogo, donde dela só se pode contornar.

Corpo, língua, morte, corte, nome, texto, extração. Palavra, afeto, retalho, presença, objeto. Gozo, vida, furo, lixo, letra. Invenções da escrita onde o saber faz curva no gozo, de onde um sujeito emerge mordido, fazendo visita íntima no cárcere do sintoma.

PARTE IV: UMA ERÓTICA (mortífera)

5. Ser onde se vocifera

5.1 Supereu em Lacan: empuxo ao gozo e dimensão de objeto

Se no capítulo anterior pudemos apreender, a partir do grafo de desejo proposto por Lacan que o sujeito se determina a partir de uma petrificação no significante que lhe confere um lugar no mundo e uma posição sintomática, constatamos também que há um a mais que lhe garante sua singularidade. Vimos que há um real do ser não filtrado pelo significante, mas não sem lugar como gozo, uma espécie de gozo complementar que emerge na erótica do estranho a partir do objeto a. Aqui há um cruzamento importante para este trabalho: significante, determinação e objeto; tríade sobre a qual o supereu se sustenta. Déspota e autoritário, o supereu porta uma mensagem sob a forma de um mandato que determina e enclausura o sujeito num caminho que não reconhece como seu, mas não pode fugir.

Portanto, se antes abordamos o supereu pela via da lei e do pai; é preciso agora nos atentarmos à sua relação com o objeto, a fim de extrair daí sua força e delimitar a especificidade de um gozo que ele engendra e sobretudo, os riscos do desaparecimento do sujeito diante de sua emergência. Assim, seguindo as pistas do objeto, pretendemos localizar a singularidade do ser mesmo tão obturada pelo mandato.

5.2 Uma relação embrionária: supereu e voz

A psicose é, tanto para Freud quanto para Lacan, a porta de entrada para o estudo das vozes, e é a partir da experiência clínica que se impôs a necessidade de ampliar a lista de objetos, incluindo olhar e voz – o objeto olhar advindo dos delírios de observação e objeto voz extraído do automatismo mental de Clérambault. Todas essas manifestações guardam íntimas relações com a concepção de supereu, que será contemplada ao longo deste trabalho.

Em textos ainda muito iniciais da teoria freudiana, como “Rascunho H” (1886a/2006) e Rascunho K (1886b/2006), é flagrante o esforço de Freud para

tentar esclarecer as recriminações vindas de fora que se faziam presentes nas manifestações dos delírios. Ao teorizar sobre a defesa paranóica, Freud fala sobre o mecanismo de projeção:

O julgamento a respeito dela fora transposto para fora: as pessoas estavam dizendo aquilo que, de outro modo, ela diria a si mesma. Havia uma vantagem nisso. Ela teria sido obrigada a aceitar o julgamento proveniente de dentro, já o que vinha do exterior, podia rejeitar. Dessa forma, o julgamento, a censura, era mantida afastada de seu ego (FREUD, 1886a/2006, p. 255).

Freud conclui que, na paranóia, a falha da operação do recalque deixa como consequência a invasão de vozes persecutórias. Embora as vozes lembrem a autocensura, elas se fazem ouvir distorcidas em seu enunciado, e assim, indefinidas, ecoam como ameaças. Sendo assim, vemos delinear-se em Freud, na investigação da questão das vozes, um percurso que depende da elaboração do conceito de supereu para que seja possível dar conta da manifestação da voz em sua raiz mais profunda. A análise das alucinações auditivas dos pacientes paranóicos abre um caminho para o estudo da voz a partir do supereu: há tanto no funcionamento superegóico quanto na alucinação auditiva um excesso de voz. Sabemos que é Lacan quem explicita a íntima relação entre supereu e voz, entretanto, no artigo sobre o narcisismo, de 1914, onde a concepção de supereu começa a se desenhar; neste momento Freud estabelece balizas teóricas importantes para tratar da questão das vozes.

Quando da instauração do ideal do eu, Freud afirma que não se surpreenderia se encontrasse um agente psíquico especial que assegurasse a satisfação narcisista proveniente do ideal; observando e medindo o eu, tomando o ideal como parâmetro – vale ressaltar que esse *agente psíquico especial* é o precursor do supereu de 1923. Para cumprir esse papel de vigilância, Freud indica a “consciência” como responsável pela observação constante. Para além da psiquiatria, temos notícias dessa instância a partir do relato de Sócrates sobre a voz que ouvia e que chamava de “daimonion”. “Ouço uma voz que se faz ouvir e, toda vez que isso acontece, ela me desvia do que estou a ponto de fazer, mas nunca me leva à ação”. Vemos aí o caráter de arrebatamento próprio da voz quando é ouvida como sendo alheia ao sujeito. Clérembault considera que,

quando o próprio pensamento é percebido como imposto de fora, temos o elemento primordial do automatismo mental, ao qual ele chama de “eco do pensamento”. O automatismo mental seria então o núcleo comum dos delírios alucinatórios e nos ensina, para além do âmbito da psiquiatria, como o próprio pensamento se torna estrangeiro.

Assim sendo, tanto Freud quanto Lacan utilizam-se dos delírios de vigilância para abordar o condição invasiva da voz. Nos delírios de vigilância o paciente queixa-se de que seus pensamentos e ações são vigiados e supervisionados, e “é através de vozes que falam dele em terceira pessoa que são informados do funcionamento desse agente crítico observador” (FREUD, 1914/2006, p. 95). Essa é uma grande descoberta de Freud e, embora muito primitiva, é uma primeira aproximação do supereu com a voz em seu aspecto mais devastador. Deste modo, o delírio de ser notado na paranóia é, pois, um pré-nome do supereu. A crítica é vociferada, fazendo-se ouvir quando projetada, e aí adquire mais força:

O papel desempenhado pelas representações verbais se torna agora perfeitamente claro. Através de sua interposição, os processos internos de pensamento são transformados em percepção. Quando uma hipercatexia do processo de pensamento se efetua, os pensamentos são realmente percebidos como se proviessem de fora – e, conseqüentemente, são considerados verdadeiros (FREUD, 1923a/1980, p. 37).

Essa voz que repercute como alheia, embora provenha do interior; que soa como estrangeira, apesar de fulminar a partir de dentro são “restos de linguagem que não conduzem à significação da palavra e pressionam o sujeito de modo insuportável” (AMBERTÍN, 2009, p.109). Esta afirmação de Marta Ambertín retoma de forma pungente os objetivos deste trabalho, que consistem em estudar a voz como objeto que se extrai no processo de constituição do sujeito pela entrada na linguagem, como vimos no grafo do desejo. Voz como excrescência, aquilo que se descola do significante para que este possa assumir efeito de significação. Lacan afirma que tudo o que o sujeito recebe do Outro através da linguagem, o recebe sob a forma vocal; portanto, a relação entre voz e sonoridade é muito mais íntima do que accidental. Trataremos mais adiante com o devido cuidado e atenção acerca do processo de assunção do sujeito a partir da castração que a linguagem

impõe, que deixa como resto esse objeto tão singular que é a voz. Neste momento visamos destacar a aproximação entre o supereu como instância constrangedora e a voz como objeto êxtimo.

Assim sendo, não se pode tomar a incidência das vozes como um privilégio da paranóia, uma vez que a voz é o instrumento pelo qual se dá a entrada na linguagem. Os delírios de observação denunciam a intrínseca relação das coisas ouvidas com a formação do supereu. “A ideia de que o núcleo do supereu é a esfera auditiva se confirma nos delírios de observação, que tem como elemento importante fenômenos na esfera da audição. (...) As vozes alucinatórias avisam ao perturbado o perigo de ser derrotado pelo Isso” (RUDGE, 2014, p. 56). Na neurose, é a fantasia, cuja função é velar uma relação de objeto, o equivalente às vozes do delírio. Em função da inscrição do Nome do Pai na neurose, que opera uma certa barreira no real, o neurótico está protegido de ouvir no real as vozes que assolam o psicótico.

Ainda no texto de 1914, Freud afirma que a formação do ideal do eu se dá a partir da influência crítica dos pais, transmitida à criança por intermédio da voz. Sabemos que é o desenvolvimento do conceito de ideal do eu que levará Freud a postular o supereu como instância crítica, e em muitos momentos de sua obra vemos a aproximação da noção de supereu com o campo auditivo. Vale lembrar que, em 1923, no texto “O ego e o id” (1923a/1980), numa representação gráfica do aparelho psíquico, Freud indica um lobo auditivo ligado ao eu. Dez anos depois, em “Novas conferências introdutórias”, vemos um esquema quase idêntico, entretanto, não há mais o lobo auditivo. O lugar em que este estava passa a ser ocupado pelo supereu.

5.3 Supereu: restos de coisas ouvidas

Freud nomeia de resíduos verbais os fragmentos de discurso que vão além de uma percepção auditiva, restos de palavras que foram ouvidas e se inscrevem na subjetividade sitiando o sujeito por dentro, participando tanto da constituição do eu quanto do supereu. Vale ressaltar que, no gráfico em que Freud coloca um capacete auditivo ligado ao eu, o eu não está totalmente separado do isso, assim, para o eu, a percepção cumpre o papel que no isso corresponde à pulsão. Temos aí

a base de um supereu pulsional, que Freud vem a desenvolver com mais detalhes em 1923, ainda que sob o signo de ideal do eu. Assim, do mesmo modo que Freud define o núcleo do eu como um eu corporal, a esfera auditiva afetada pela linguagem é o núcleo do supereu. Entretanto, enquanto a linguagem é subordinada às leis simbólicas, o supereu incide fora da lei, como lei incompreendida, interrompida e por isso mesmo adquire seu caráter demoníaco.

Essa assimilação do supereu à voz encontra uma raiz na própria língua, uma vez que ‘obedecer’ [obéir] (oboedire) vem de ‘escutar’ [écouter] (audire). Quando tratamos da voz da consciência, abordada por Freud como um prenúncio do supereu, essa aproximação já se fazia presente, designando uma instância moral feroz. Em Freud, o supereu é a instância que se destaca do eu para julgá-lo e que carrega íntimas relações com o isso. Freud também não deixou escapar a origem do supereu a partir de fragmentos de falas ouvidas dos pais ou de seus substitutos, uma vez que a influência crítica dos pais é mediada pela voz. Quando Freud inscreve um receptor acústico acoplado ao eu, temos dado que o supereu não pode negar suas origens no ouvido.

Essa origem do supereu a partir do resto de coisas ouvidas não fugiu a Freud e já apontaremos o momento em que, na obra freudiana o supereu aparece como canteiro de palavras, instância feroz que herda da palavra apenas o seu não sentido. A inscrição na linguagem que funda um sujeito que se supõe saber, golpeado e furado pelo significante, divide o sujeito entre o corpo e o verbo, jazendo o sujeito do inconsciente disso que excede o corpo e que o verbo não recobre. É o corpo do simbólico que, incorporado, faz o corpo do qual nos servimos, só há “ali ser de fato, por ser dito de algum lugar” (LACAN, 1970/2003, p. 406). Entretanto, resta um incorpóreo, algo que a estrutura de sujeito não incorpora para que se possa haver sujeito constituído pela falta em seu aspecto de falta-a-ser. A injunção superegóica incide justamente nesse ponto em que o sujeito está subtraído do império do significante, fragmento de Real que denuncia que o simbólico recobre apenas parcialmente o sem-nome do Real. Esse para além não recoberto nem pelo simbólico, nem pelo significante, nem pelo sentido é de extrema importância para este trabalho que se debruça sobre a voz uma vez que ela se define como aquilo que está em excesso no ato de fala, tudo o

que do significante não concorre para o efeito de significação. Voz como suporte da enunciação discursiva que desaparece para dar lugar ao sentido do que se diz.

Se tudo que o sujeito recebe do Outro através da linguagem se dá pela fala, sob a forma vocal, é flagrante a importância da voz no bojo do tornar-se sujeito e também sua relação com o supereu, visto que, como destacamos, o supereu guarda sua origem como resto de coisas ouvidas. O crédito à Freud:

Considerando a importância que atribuímos aos resíduos verbais pré-conscientes no ego, surge a questão de saber se pode ser o caso de o superego, na medida que é inconsciente, consista em tais representações verbais e, se não, em que mais consiste. Nossa tentativa de resposta será que é impossível tanto para o superego como para o ego, negar sua origem a partir de coisas que ouviu, pois ele é parte do ego e permanece acessível à consciência por via dessas representações verbais (FREUD, 1923a/1980, p. 69).

O que Freud empreendia como uma tentativa de resposta Lacan vem a inscrever, na lição de 22 de abril de 1958, no *Seminário, livro 5: as formações do inconsciente* (1957-58/1995), “o termo voz ali onde havia localizado o supereu, e dá à voz uma primeira definição que a situa em certa excentricidade em relação ao significante, em um além daquele” (PORGE, 2014, p. 47). A voz como um resto não reduzível ao significante, embora essencial à sua articulação é o que está na base de toda falta de sentido que encarna o mandamento superegóico. O supereu aparece, dessa forma, como uma voz não sonorizada que tem sua autoridade às custas da alteridade que encarna. O significante é capturado e moldado à voz sob a forma de fonema, a partir de onde se produz sentido e também deixa um resto, “um resto que não pode ser significantizado. É um resto, um sem sentido, um refugio. Desde essa perspectiva, a voz como agente da enunciação sustenta os significantes constituindo uma corda que os mantém unidos” (GORENBERG, 2016, p. 43). Vemos então uma certa operação de castração da linguagem sobre a língua que deixa a voz como resto, dejetivo, um indizível que coloca a voz como exterioridade ao significante.

Essa voz, inaudível como objeto e também ouvida como excesso a partir do exterior na alucinação verbal da psicose, é o ponto de onde Lacan parte para tratar do caráter parasitário da linguagem que incide sobre a passividade do sujeito. Retomemos a psicose como ponto de partida mais uma vez.

A alucinação verbal traduz uma intrusão do Outro no sujeito, Outro que fala e pensa em seu lugar. Expressa sobretudo uma verdade do ser: eu é Outro, e o Outro é eu. Na alucinação verbal temos como consequência última o sujeito colonizado pelo verbo, alienado de seu próprio pensamento que passa a ser imposto de fora e que, se na psicose incide como voz advinda do exterior, não deixa de se fazer ouvir também a partir de sua mudez, na neurose. Se há sujeito que fala, ele está habitado pela exterioridade que lhe constitui e dela sofre as consequências.

Como é que todos nós não sentimos que as falas das quais dependemos são, de algum modo, impostas? É supostamente por isso que o que chamamos de doente vai algumas vezes mais longe do que o que designamos como um homem saudável. A questão é antes mesmo saber por que um homem dito normal não percebe que a fala é um parasita, que a fala é uma excrescência, que a fala é a forma de câncer pela qual o ser humano é afligido? (LACAN, 1975/2005, p. 95).

Essa afirmação arrebatadora de Lacan constitui o ponto chave para este trabalho que visa investigar o que está na causa, como determinação do sujeito e que ressoa em suas construções sintomáticas e injunções superegóicas, marca da insistência pulsional que rememora o preço a ser pago por habitar a linguagem. A voz é o objeto que traz notícias desse momento épico e o grande feito de Lacan é extrair a voz de uma particularidade psicopatológica para incluí-la na dinâmica do tornar-se sujeito e assim, nos ensina sobre a interseção entre voz, supereu, linguagem e Outro.

No *Seminário, livro 3* (1955-56/2005), dedicado ao estudo das psicoses, Lacan ocupa-se em compreender a função do “tu” e afirma não ser possível instituir o 'eu' sem o 'tu' do supereu, 'tu' que se faz presente como corpo estranho, invasor, ameaçador, que é ao mesmo tempo externo e íntimo. *Extimidade* é como Lacan nomeia o fenômeno em que algo de externo se inclui no núcleo do sujeito; noção que revela o estatuto topológico particular da voz: tanto externa quanto interna, êxtima; aquilo que na injunção superegóica tem de radicalmente íntimo e ao mesmo tempo substancialmente exterior. No âmbito da fala, essa definição é bem precisa, sobretudo no que tange a dupla fonte da pulsão invocante: ao ouvir o Outro, o sujeito se ouve sem sabê-lo.

Lições advindas da psicopatologia que, a partir do que acontece no automatismo mental nos ensina que o sujeito segue o veio do simbólico e modela seu ser segundo o momento da cadeia significante que o percorre e o que dela sobra: a voz. Essa inscrição deixa marcas profundas e determinantes:

Se o que Freud descobriu, e redescobre com um gume cada vez mais afiado, tem algum sentido, é que o deslocamento do significante determina os sujeitos em seus atos, seu destino, suas recusas, suas cegueiras, seu sucesso e sua sorte, não obstante seus dons inatos e sua posição social, sem levar em conta o caráter ou sexo, e que por bem ou por mal seguirá o rumo do significante, como armas e bagagens, tudo aquilo que é da ordem do dado psicológico (LACAN, 1998, p. 33).

Há uma certa radicalidade nessa afirmação de Lacan que reduz o sujeito a um nada inapreensível pelo verbo, além de colocar o sujeito, como já esgotamos aqui, como dependente do Outro, condição sem a qual não se garante sua existência. Essa proximidade fronteira entre eu e Outro é flagrante na constituição do eu tanto imaginária quanto simbolicamente. Vieira, num trabalho intitulado *A presença do Outro* (2009), indica que o que há de mais primitivo entre eu e Outro é “isso que se arranca de sua fala, ou seja, a voz” (VIEIRA, 2009, p. 6). Vieira define o objeto a como aquele que funda o hiato entre eu e Outro na medida em que o Outro é a presença de uma alteridade que fustiga e que instaura uma dimensão estrangeira entre eu e Outro. O objeto a é portanto, o objeto que faz semblante do real desse entre: o objeto não é eu, nem Outro. Se o objeto for do Outro, não há eu; se esse objeto for meu, o Outro desaparece. Assim, o objeto é a causa que constitui o sujeito em sua divisão pelo Outro, ou mais ainda, o objeto a como signo da divisão do sujeito, traço unário. “São objetos paradoxais, chamados por Lacan de objetos a. Como tudo começa no Outro, apenas o que for dele ‘arrancado’ poderá ser, quem sabe, meu. É preciso que algo seja extraído e se torne um objeto especial” (VIEIRA, 2018, p. 58).

O objeto a aparece como resto da operação de constituição do sujeito no Outro. É como pathos de corte que $\$$ e a assumem identidade de estrutura. Rudge também chama atenção para a particularidade do objeto voz destacando que “há certa antinomia entre voz e linguagem, já que, quando são a cadeia significante e seu sentido que se impõem, a voz perde sua força. Ela não merece nossa atenção,

e é assim que ela se constitui apenas como resíduo do que é dito” (RUDGE, 2010, p. 35). A voz é o que do corpo se sacrifica para que se produza um enunciado convergente do sentido.

No *Seminário 3* Lacan aborda o vínculo entre o ouvir e o falar e afirma que a significação tende a se fechar para quem a ouve, deste modo, não é o aspecto sensorial e sonoro que está em jogo na comunicação, visto que também nos ouvimos, mas o significante que acarreta a significação. “Escutar as palavras, acomodar o seu ouvir a elas, é já ser mais ou menos obediente a elas. Obedecer não é outra coisa, é ir ao encontro, numa audição” (LACAN, 1955-56/2010, p. 162). Eis aí a intrínseca relação entre a palavra e o supereu: ambos clamam por obediência e é impossível escapar. Lacan é incansável ao pontuar a passividade do sujeito diante da linguagem. No artigo sobre a instância da letra no inconsciente define o sujeito como servo da fala e da linguagem, no seminário sobre a carta roubada indica que “é a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito, demonstrando-lhes numa história a determinação fundamental que o sujeito recebe do percurso de um significante” (LACAN, 1998, p. 14).

Nesse contexto, o tecido do supereu se reduz a um pedaço de voz desatado de suas amarras simbólicas, próximo do objeto errático chamado, na teoria lacaniana, de objeto a. O objeto em questão aqui é a voz, que emprestará seu poder hipnótico às terríveis injunções superegóicas (VIVÈS, 2012, p.38)

Essa íntima e êxtima relação entre voz, supereu e linguagem é de especial importância neste trabalho, e será necessário fazer um rastreamento na teoria psicanalítica acerca da lei do significante e de seus ecos, na tentativa de decantar o que é da voz e o que é da linguagem no que se refere à formação do supereu e, mais ainda, localizar na dinâmica da linguagem como se situa o conceito de letra, proposto por Lacan e pensado por nós como uma aposta clínica para produzir um esvaziamento do supereu como excesso de voz.

5.4 Dáfnia e incorporação: supereu como objeto a

Para exemplificar a força da palavra ouvida e suas cicatrizes na formação subjetiva, Lacan se utiliza das considerações de Isakower acerca do processo que

acontece nos orifícios vestibulares de um pequeno crustáceo que habita o fundo do mar. No princípio de seu desenvolvimento, esses animais, que tem sua câmara vestibular aberta, importam do ambiente marinho pequenos grãos de areia que servem para fins de equilíbrio. Uma vez incorporados na pequena cóclea do animal, os orifícios auditivos finalmente se fecham e, graças ao grão de areia incluído ali, a dáfnia pode se posicionar vertical ou horizontalmente em seu habitat. Se, ao invés dos grãos de areia, a dáfnia incorpora pequenas partículas de ferro, com o auxílio de um ímã é possível exercer o controle sobre o crustáceo e estabelecer o comando de seus movimentos, conduzindo-o ora para o fundo do oceano, ora fazendo-o flutuar de cabeça para baixo.

Esse experimento é o ponto nevrálgico das elaborações sobre as quais se sustentam este trabalho. Essa incorporação do grão de areia na esfera auditiva da dáfnia aproximamos no humano a intrusão da linguagem como parasitária, que traz com ela o significante, a voz, e o caroço irreduzível do significante que se expressa como mandato superegóico fora de qualquer sentido. Atentemos para o fato de que, é a partir das elaboração de Isakower sobre o experimento da dáfnia que Lacan localiza e define a passagem do supereu à voz. Ana Rudge dedicou-se ao estudo deste tema e, no artigo *Vestígios de vozes* – onde consulta o texto originalmente escrito por Isakower, “*On the exceptional position of the auditory sphere*” - traz conclusões acerca da relação entre linguagem, voz e supereu.

Isakower toma inicialmente o que ocorre com esses animais como modelo para representar plasticamente o papel das identificações e de certas características das relações precoces entre o eu e o mundo externo no humano. Um pedacinho do mundo externo, incorporado pelo crustáceo na cavidade correta, torna-se parte integrante de um órgão, parte essencial para um propósito de completar uma estrutura pré determinada, para estabelecê-la e fazê-la funcionar; estrutura que possibilitará a orientação do crustáceo no mundo (RUDGE, 2014, p.53).

No humano, é a linguagem a estrutura que incorporada, transmitida através da audição da fala, que permite ao homem se orientar. Sem a incorporação dessa estrutura, o humano fica desbussolado; mais do que estabelecer um sujeito, é a estrutura da linguagem incorporada que estabiliza o corpo, sem a qual resta o corpo despedaçado, descosturado da psicose. Além da relação com a linguagem,

extraímos do desenvolvimento de Isakower a relação entre os grãos de areia extraídos do exterior e a constituição do supereu, no que Lacan fala da voz como aquilo que não se assimila, só se incorpora.

Os pequenos grãos de areia equivalem aos fragmentos das injunções parentais introjetadas pela criança, mas que, como exemplificado pelo eletroímã de Kreidl, permanecem submetidas a uma instância exterior. A criança introjeta sons, porém o essencial é o laço com o Outro, o que levou Lacan a afirmar: 'a voz de que se trata é a voz como imperativo, como aquela que reclama obediência ou convicção (...). A voz, portanto, não é assimilada, e sim incorporada. É isso que pode conferir-lhe uma função que serve de modelo para o nosso vazío' (VIVÈS, 2012, p.51).

Lacan faz uso dessa experiência da dáfnia com a limalha de ferro para apontar que esta é a função do 'tu', e o 'superego, nada mais é do que a função do tu" (LACAN, 1955-56/2010, p.320). Ou seja, o fundamento por trás disso jaz no fato de que a palavra se situa no Outro, invade o sujeito, o coloniza e comanda, tal como o ímã no orifício vestibular da dáfnia. Há um caráter de determinação advindo da intrusão da voz do Outro. A dáfnia não pode fechar os ouvidos, não pode escolher nadar para o caminho contrário ao ímã, ela é determinada a segui-lo, está em completa sujeição a ele. Essa característica da voz na subjetividade é o ponto estrutural deste trabalho, é justamente acerca dessa constituição que incide o nosso interesse: a voz como uma imposição, imperativo transmitido pela injunção superegóica que acachapa o sujeito emitindo um desígnio ao qual ele não pode recusar. Firmemos mais uma vez a importância do experimento da incorporação da limalha de ferro no orifício auricular da dáfnia, a partir do qual Lacan enlaça supereu, voz e determinação. Parafraseando-o: não pode haver concepção válida de supereu que se esqueça que, em sua fase mais profunda, essa é uma das formas de objeto a, como objeto causa, a voz.

Ao longo do *Seminário, livro 3* (1955-56/2005), Lacan falará longamente sobre esse caráter da linguagem em sua íntima relação com o supereu que, conforme vimos, é formado por restos de coisas ouvidas. Há um capítulo intitulado "Tu és aquele que me seguirás", onde fica flagrante o aspecto determinante da voz.

De fato, esse tu que me mata aí é aquele que conhecemos perfeitamente pela fenomenologia da psicose, e pela experiência comum, é o tu em nós que diz tu, esse tu que se faz sempre mais ou menos discretamente ouvir, esse tu que fala sozinho, e que nos diz 'você percebe' ou 'você é sempre o mesmo'. Como na experiência de Schreber, esse tu não tem necessidade de dizer tu para ser o tu que nos fala. Basta um pouquinho de nada de desagregação – Schreber teve largamente a sua dose – para que ele venha com coisas como não ceder ao primeiro convite (LACAN, 1955-56/2005, p. 319).

Mais uma vez vemos Lacan partir do paradigma da psicose para abordar uma questão inerente à constituição subjetiva. O sujeito se inaugura e se reconhece, ganha seu lugar no mundo através de um “tu és” que advém do Outro. Lacan define que “o Outro é portanto o lugar onde se constitui o eu que fala com aquele que ouve” (LACAN, 1955-56/2005, p. 316), deste modo, “o Outro deve ser em primeiro lugar considerado como um lugar, um lugar em que a fala se constitui” (LACAN, 1955-56/2005, p. 317). Essa definição do Outro como uma ordem simbólica, um lugar do significante, confere ao Outro uma posição quase mística de muita onipotência, que requererá muitas voltas no circuito do grafo até que se encontre seu ponto de inexistência.

A fala exerce sua função desde o princípio da constituição do sujeito, influenciando na formação do eu e na constituição das instâncias do ideal do eu e do supereu. No entanto, num primeiro momento o *infans* não tem capacidade de compreender o teor do que é dito, isto é, o que é dito não tem nenhum sentido, não há uma significação recobrando a palavra. Ouve-se o puro som, e através dele a palavra é incorporada, integrada em sua estrutura de non-sense.

Ele vai apreendê-la nos momentos em que o sujeito executa modulações puramente sintáticas, palavras vazias, falando propriamente, já que só se trata de seu movimento. Nesses movimentos de uma certa intensidade, podemos, diz ele, captar ao vivo algo que se refere a um elemento arcaico: a criança integra a palavra do adulto quando ainda não percebe o sentido desta, mas apenas a sua estrutura. Em suma, isso seria uma interiorização. Teríamos aqui, a primeira forma a nos permitir conceber o que é o supereu (LACAN, 1956-57/2005, p. 402).

Eis aí um trecho fundamental acerca da origem do supereu, situando-o a partir do evento da palavra ouvida. É incontestável a predominância do ouvido no que diz respeito à constituição do supereu, que se reduz a um pedaço de voz

desatado de suas amarras simbólicas. Palavra desarticulada, incorporada pela sonoridade da voz, puro eco e grunhido, sem sentido, fragmento da cadeia significante que não se inclui na linha do sentido, marca arcaica e fundamental da inclusão na linguagem, resto. Em *Os Nomes do Pai* (1963/2005), um seminário inacabado, Lacan cita um exemplo de grande riqueza para a compreensão disto que é transmitido pela sonoridade da voz, que nada tem a ver com o que é dito. Narra uma experiência feita do ponto de vista behaviorista, de modo a resolver a questão simbólica da linguagem dando o exemplo do condicionamento. O experimento consistia em produzir a reação de contração da pupila mediante a emissão de uma luz seguida do som de uma campainha. Em seguida, suprime-se a excitação à luz e a pupila se contrai ao toque da campainha. Por fim, consegue-se obter a contração da pupila pela simples audição do comando “Contraia!”. Eis o grande esclarecimento de Lacan que nos é pertinente aqui neste trabalho:

Acreditam assim ter resolvido a questão da linguagem e da simbolização? Mas se, em lugar de 'contract' tivesse dito outra coisa, poder-se -ia ter obtido exatamente o mesmo resultado. Aquilo de que se trata não é o condicionamento de um fenômeno. Aquilo de que se trata nos sintomas é da relação do sistema integral da linguagem, sistema das significações das relações inter-humanas como tais (LACAN, 1963/2005, p. 32).

Esse experimento contemplado por Lacan evidencia a subordinação do sujeito ao significante, ou, melhor dizendo, à voz do Outro. Não por acaso a expressão 'pulsão invocante' testemunha a função de chamado que tem a voz para Lacan: ser responsável é responder ao chamado da voz. Entretanto, para que possa se constituir, o sujeito precisa ensurdecer diante da voz primordial, veremos adiante como se dá esse processo através do que Vivès chamou de “ponto surdo”.

Lacan afirma que, desde a origem, “a criança se alimenta tanto de palavras quanto de pão, e perece por palavras” (LACAN, 1956-57/2005, p. 309), e mais adiante, no *Seminário, livro 10* (1962-63/2005) vai além do campo da palavra e lembra que tudo o que o sujeito recebe do Outro pela linguagem, recebe sob forma vocal, conforme já evidenciamos aqui. Ao longo de seu desenvolvimento, somente vestígios de palavras são incorporadas na origem do supereu, incorporação precoce, que antecede a compreensão do sentido. Vieira constata que as palavras primordiais que encarnam a voz não coincidem com as palavras

tais como as conhecemos, elas são anteriores ao sentido. Propõe, então, que chamemos isso de fragmentos de palavras, e como fragmento, será sempre um objeto parcial. Neste escopo da voz como objeto a, como objeto que não faz Um, com a especificidade de um 'pathos de corte', Vieira apresenta a incidência desse objeto:

São sons entrecortados que ninguém entende – o que não quer dizer que não se possa deles depreender, quase construindo, um sentido. Quase sempre haverá uma construção a posteriori pelo próprio sujeito que vai dar sentido ao que talvez não houvesse antes (VIEIRA, 2009, p. 6).

Conclui-se que, fora do sentido, essa voz não é assimilada, mas incorporada, e como corpo estranho – tal como a partícula de ferro na câmara vestibular da dáfnia -, toma as rédeas sem que se tenha consciência disso. Não raro constatamos o retorno dessas marcas na clínica, na assunção de posições subjetivas que o sujeito não se cansa de ocupar ou nos momentos em que cede às convocações ao gozo, gozo curto e pisoteado, sempre no mesmo lugar. É inegável, portanto, que a entrada na linguagem é traumática, como o é o golpe do significante que divide o sujeito, resultando numa identificação primária referente à incorporação do que foi ouvido. Deste modo, o externo faz-se interno, e nesta borda, o supereu: permeado por resíduos verbais e restos mnêmicos de palavras, real da linguagem que atua como um corpo significante, corpo estranho, como indicamos.

Se pode partir do fato de que é a função da palavra aquela que confere um sentido às funções do indivíduo. Esta palavra vincula um ao outro o significado – ou melhor, o 'a significar', o que é a significar – e o significante, este anodamento implica sempre um terceiro termo, que é a voz. Se propormos que não podemos falar sem voz, só dizendo isso podemos inscrever no registro da voz o que constitui resíduo, resto da subtração da significação ao significante. E podemos, em primeiro lugar, definir a voz como tudo aquilo que sendo do significante não participa do efeito de significação (MILLER, 1997, p. 14).

Bernard Nominé, no artigo que versa sobre as relações entre o supereu e a voz, toca numa questão estrutural: afirma que, para se fazer escutar, é preciso que o sujeito esteja atravessado pela lei da linguagem, o que acarreta uma perda de gozo. Abre-se mão do blábláblá em prol do sentido que busca compreensão. Essa perda, entretanto, será compensada pelo Outro que gratificará o sujeito com uma

significação. Ou seja, esse primeiro significante significa algo que vem do Outro e que o enlaça ao sujeito que “se apodera dessa significação como se fosse um tesouro precioso, e se apropria dela para sua identificação ideal” (NOMINÉ, 1997, p. 30). Logo, dessa operação de entrada na linguagem, Nominé afirma que além da intervenção do Outro, ficam dois restos: o ideal do eu e a voz.

5.5 A voz na clínica psicanalítica: constituição do sujeito, estágio do espelho e estágio do eco

Se Freud, no decorrer de seu estudo substitui o lugar do capacete auditivo pelo supereu; Lacan faz o movimento contrário quando, o lugar designado à voz no seu grafo do desejo, se torna posteriormente o lugar do supereu. Além de endossar a questão da simetria entre as instâncias da voz e do supereu, essa aproximação coloca a questão da voz na base do processo de tornar-se sujeito. Ou seja, antes de desdobrarmos os impactos subjetivos da emergência do supereu, é necessário nos debruçarmos sobre essa esfera inaugural que compreende o que Erik Porge entende como “estádio do eco”, localizado no seio da dinâmica de alienação-separação de onde se extrai, como excesso, o objeto que sobra dessa fusão. Nesse momento, contemplado por Lacan na feitura do grafo do desejo, essa passagem que vai do grito ao apelo a partir da operação significante, é o momento fecundo para o desenvolvimento de pontos pertinentes a este trabalho, uma vez que articula linguagem, objeto a, voz e supereu. Repassemos pois as questões em jogo do decurso da insurreição do sujeito.

A interlocução entre os textos “Sobre o Narcisismo” (1914/2006) de Freud e “O estágio do espelho como formador da função do eu” (1949/1998) de Lacan são o ponto de partida de um percurso que vai do Imaginário ao Real, da consistência à ex-sistência, do excesso ao resto, da unidade ao fragmento. Apesar de já termos feito esse percurso, repassaremos brevemente mais uma vez a fim de abrir campo para a fundamentação de Erik Porge acerca do conceito de “estádio do eco”.

Freud lança luz na problemática da pulsão em sua dupla função: ao mesmo tempo que confere ao corpo sua integridade e consistência imaginária, a pulsão também perfura o corpo fundando as chamadas zonas erógenas. No artigo sobre o

narcisismo, Freud entende que é o narcisismo dos pais que investe de libido o corpo fragmentado do infans. Desta forma, é o investimento libidinal advindo alhures que costura o esfacelamento corporal, transformando os pedaços de corpo numa unidade com a qual o sujeito se identifica. Eis então o momento épico da passagem do auto erotismo ao narcisismo, operação que funda o eu como unidade imaginária tributária da presença do outro/Outro. Neste processo, além da entidade do ego, Freud instaura também duas instâncias: eu ideal e ideal de eu; ou ainda, amparados pela explanação de Lacan acerca do estádio do espelho, o eu ideal confunde-se com a imagem chapada no espelho, onde localizamos o registro do Imaginário, consistência que dá estofo, corpo à inconsistência do ser.

O grande feito de Lacan é desvincular Ideal do eu e supereu ao definir funções distintas para cada instância: “O supereu é contrangedor e o ideal do eu exaltante” (LACAN, 1954/1986, p. 123). Assim, resta ao supereu, no ensino de Lacan, somente sua face de gozo, imperativo de gozo, injunção que critica, vigia e pune o eu, conduzindo-o sempre ao fracasso. A essa instância terrível, posta para além do limite da lei, entendida como lei fora da lei, situamos a emergência do Real, do qual temos notícias através das vociferações superegóicas, e que aqui, neste trabalho, circunscrevemos a partir da voz como objeto a, e que sendo assim associamos à ex-sistência.

Lacan é cuidadoso ao pontuar que o estádio do espelho manifesta “a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito” (LACAN, 1949/1998, p. 97). Esta afirmação revela que o estádio do espelho vai muito além de sua primazia imaginária. Temos notícia de uma inscrição simbólica que modula a assunção da imagem e também notícias de uma fase que precede o próprio estádio do espelho, onde ainda não há lei da linguagem, haveria apenas a sua incorporação. Essa assertiva prenuncia pontos fundamentais para este trabalho que desdobraremos com cautela, tais como o conceito de estádio do eco, de Erik Porge; a questão do objeto a que irrompe como corte e a incorporação da linguagem que abre caminho para outras discussões mais complexas como o significante, letra, lalingua, lei e supereu. Traz notícias também de uma marca irrepresentável de si que só comparece numa certa fusão entre sujeito e objeto, tal como Vieira explicita, a fim

de tangenciar o efeito de expropriação de si oriundo da entrada na linguagem; que pode ser tratado em análise:

O que somos, na carne, no real, não cabe, por definição, integralmente na cultura, nos saberes do Outro. Pode, porém, ser aproximado naqueles objetos que figuram o que no Outro não cabe. Por isso, nossa singularidade se apresenta muito mais nos momentos em que somos objeto (VIEIRA, 2018, p. 48).

Essa verdade do ser subjacente à ordem simbólica e nebulosa à consistência imaginária é um caminho importante para a evanescência do Outro de seu lugar de verdade, o que confere um lugar fundamental para a singularidade de cada um no que diz respeito ao seu gozo. Essa parte desprezada de si que se revela quando alguma coisa do sujeito está em xeque será a nossa base para posteriormente abordarmos a prática da letra como uma possibilidade de circular nas fronteiras do gozo sem desaparecer como sujeito e sem deixar o gozo escapar – ou ser engolido por ele. Ou, ainda na proposta de Vieira ao conceituar a partir de seu próprio percurso de análise o que seria uma função da inscrição da letra: “talvez não se possa viver essa presença da vida sem desaparecermos como sujeitos, mas pode-se nomeá-la e assim fazê-la ressoar para além do momento de sua experiência” (VIEIRA, 2018, p. 82). Já encontramos em *Cronotanatognose e Forame Magno* expressões da letra a partir da arte; e no próximo capítulo abordaremos a letra nos (con)fins de uma análise.

Retomemos a lógica lacaniana de surgimento do sujeito e assunção da imagem, a partir da pulsão, assim como Freud pontuou. Para Lacan, sabemos que a constituição do sujeito a partir do Outro se dá pelo desejo do Outro. No estágio do espelho o infans, em situação de desamparo e dependência, fica refém do Outro e de seu desejo, desejo tal que, transmitido pela linguagem recorta e investe seu corpo de nomes e insígnias. O Outro empresta ao sujeito seus nomes e também sua imagem. Entretanto, apenas o que reflete no espelho é da ordem do imaginário, e como apontamos, não é só o imaginário que compõe esse momento. Há a incidência do simbólico que testemunha a imagem no espelho como alteridade e que, para fazer uma aproximação com o que discutimos antes no âmbito da obra freudiana, é pela via do simbólico que o Outro transmite ao sujeito a constelação significativa pela qual se dá o ideal do eu. Se o Ideal do Eu advém da

sedimentação dos ditos do Outro, trata-se então do Ideal do Outro, que é como Lacan inscreve no grafo do desejo – I(A). A imagem no espelho, registro imaginário, tal como o corpo costurado do narcisismo, imagem emprestada do outro que Lacan inscreve como i(a), configura o eu ideal. Entretanto, não se garante a integridade da imagem do espelho sem renúncia. O olhar do Outro recorta um corpo que a pulsão perfura e circunscreve às custas da extração de algo que excede à cena do espelho. *Isso* que sobra fora da cena para que a cena possa existir. *Isso* de obs-cena para que a imagem do espelho ex-sista. *Isso* que Lacan escreve sob a alcunha de objeto a.

Ou seja, há a garantia de integridade da imagem como empréstimo desde que fique de fora isso que se apresenta como excrescência e que, como objeto opaco, não especularizável, se ameaça retornar à cena, põe em risco a própria existência da imagem. *Isso* que é marca da intrusão do Outro e também de sua evanescência. Objeto a como pedaço do corpo que cai pelos furos produzidos pela pulsão que dá consistência imaginária ao corpo. Sendo assim, a constituição do sujeito é tributária da linguagem e do que dela excede: a voz como objeto. Portanto, neste momento nos debruçaremos sobre duas perspectivas de constituição subjetiva que se cruzam; aquela proposta por Lacan a partir do grafo do desejo, e a concebida por Erik Porge como estádio do eco.

Na divisão do Outro pelo sujeito (antes da divisão do sujeito, quando ele quer se inscrever no Outro) o sujeito dividido \$ é o quociente, e o objeto a é o resto da divisão. Esse resto compensa a carência de um significante que responde de seu lugar no Outro. O objeto a supre uma “nomenclatura desfalecente” do sujeito. Para que aí haja punção ($\langle \rangle$) entre \$ e a é preciso que em certo nível haja identidade de estrutura entre os dois. Essa identidade é o corte. É como corte e como intervalo que o sujeito se encontra no ponto final de sua interrogação. É assim, bem essencialmente como forma de corte, que o a, em toda sua generalidade, mostra-nos sua forma (PORGE, 2014, p. 49).

Dando prosseguimento à ideia de matriz simbólica presente na constituição do sujeito, vemos que há algo do sujeito que o Outro com seu dicionário de palavras não dá conta de nomear, há algo do sujeito que o Outro não recobre. Neste momento, o sujeito se apresenta como precariedade, e o Outro também: ambos sustentados pelo vazio produzido pela divisão do significante que deixa um resto ao qual chamamos objeto a. No vazio dessa extração, um furo que

a pulsão vem borderar, um furo que ressoa em eco algo do dizer descolado da significação. Neste oco, notícias de um desejo não anônimo, marcas de fixações originais libidinais, escrita que precede o corpo e sustenta o significante: objeto, lalingua, letra. Retomaremos mais adiante.

Retornando ao percurso freudiano, destacamos o nascimento do sujeito a partir da experiência de satisfação – como já indicamos em *das Ding*. Freud indica que uma tensão desagradável rompe o equilíbrio homeostático do infans que expressa a insuportabilidade e urgência desse mal estar através do grito. O grito – que neste momento ainda não é um apelo, apenas uma tentativa de matizar a experiência dolorosa, será interpretado pelo Outro como um apelo ao qual será oferecido um objeto que dê conta de apaziguar essa tensão inominável. Entretanto, há um descompasso entre o objeto oferecido e o sujeito. O objeto não cabe no sujeito, é um engodo, um engano. Há algo do sujeito que o objeto não recobre e que o sujeito precisa prescindir para compor a dialética da linguagem e da necessidade. O que fica de fora é, portanto, essa experiência de satisfação perdida desde sempre que denuncia um gozo que foi perdido. A cada urgência, a tentativa é de reconstruir esse objeto perdido, mas ele já não se encontra, foi a libra de carne perdida para se habitar a linguagem.

Vemos esse descompasso na fome e no nome. Na fome, o seio é o objeto oferecido a fim de aplacar o desprazer irreductível interpretado pelo Outro como fome, porém, para ficar com o seio e dele saciar-se, é necessário deixar de fora, de forma obs-cena o a-mais de satisfação que excede ao seio. Na linguagem, o Outro atribui um nome que recorta na vastidão do ser que ali jaz um corpo, um sujeito. Do inominável faz-se um nome e é possível servir-se dele se, e somente se, ficar como resto dessa operação o inassimilável do nome. Como dissemos, versões do objeto que deixam como rastro mais profundo a marca do ser sujeito: seu corte, sua barra, o \$.

O *infans* é, então, confrontado com uma “escolha” primordial, e a escolha neurótica consiste em se submeter ao corte que registra a perda do objeto e que fornecerá o modelo do recalque originário, o que traduz uma primeira inscrição no simbólico e, portanto, uma primeira integração da falta.

O recalque originário separa então o sujeito de sua origem e define o circuito da pulsão numa busca incessante a reencontrar *isso* que foi desde sempre perdido. Enfocaremos adiante, o recalque originário entendido por Jean-Michel Vivès como ponto surdo, que modulará a relação do sujeito com o objeto privilegiado neste trabalho, a voz. Por ora, vale salientarmos as nuances que modulam a passagem do grito à demanda e que deixam como rastro a pulsão invocante e a voz como objeto da pulsão.

No primeiro andar do grafo, como apontamos no capítulo anterior, temos a célula elementar, onde o significante detém o deslizamento infinito de significação, momento chamado por Lacan de ponto de basta. No extremo da cadeia intencional se produz uma primeira identificação, ou uma identificação primária, que entendemos como a marca, o signo, a primeira assinatura da relação do sujeito com o Outro. Ao longo deste trabalho essa primeira identificação terá papel privilegiado, pois desenvolveremos o que dessa primeira marca diz da letra, do objeto, do significante, da voz e do supereu.

É importante cotejar esse primeiro andar do grafo com o processo de interpelação do grito para que possamos enfim chegar na íntima relação entre voz e significante. No berço de sua existência, o infans tomado pela insuportabilidade de uma tensão endógena que lhe impõe uma urgência com a qual ele, por incapacidade e prematuridade não sabe lidar. A expressão dessa urgência é o grito, como expressão vocal de um sofrimento que vem a ser interpretado pelo Outro como um apelo. O grito do bebê é ouvido como um apelo ao qual a mãe interpreta como demanda. É a voz do infans que, interpretada como significante é descartada em prol de uma significação; ou seja, nesse processo, a voz é tomada como objeto primordial, objeto perdido. A voz é então, o primeiro objeto perdido, não o seio, uma vez que é a voz que cai na formação do significante. Capturado pela linguagem, o sujeito invocado se tornará invocante, conquistando sua própria voz e assim, se fazendo ouvir.

Há um nível ainda mais anterior à extração do objeto que se localiza na passagem entre o grito e a voz na qual localizamos a língua. Entre o grito e a voz, há uma passagem pelo jogo de vocalizações, balbucios, gorjeios, lalações, em que a criança goza puramente do som, sem qualquer sentido, trata-se de uma fala em eco, que se repete sistematicamente sem nada dizer.

Isto é, para entrar no circuito da pulsão invocante o grito precisa se fazer apelo. Se o apelo interpretado pelo Outro como demanda conduz o sujeito pela via do sentido, lalíngua é o conjunto das marcas desarticuladas do Outro, ou ainda – a expressão das ondas que ressam no vazio do Outro - , a pulsão de falar por falar, fora do sentido sem intenção de transmissão de mensagem. Encontramos as raízes de lalíngua nessa pré história do corpo submetido a essa tensão endógena, corpo auto erótico onde lalíngua se tece de gozo, gozo a ser perdido e acrescido de sentido para dar lugar à linguagem. A língua é uma elucubração de saber sobre lalíngua, é unir as letras a partir da ordem da castração nessa entidade simbólica que é a linguagem.

Assim, o Outro fonetiza o corpo da criança, recortando com a linguagem uma série de sons, um continuum fonético, introduzindo diferenças. Seria uma espécie de castração da linguagem sobre a língua, ou seja, da lógica do significante fálico sobre o gozo de lalíngua, ainda fica um resto: esse objeto que podemos antecipar que Lacan chamará lalangue (GORENBERG, 2016, p. 101).

Nos atentemos a este ponto de muita sutileza e complexidade. A linguagem preexiste ao sujeito e lhe inscreve um lugar tão inaugural quanto estrangeiro sob a égide de seu nome próprio. Para que o significante ressoe, é preciso que o corpo lhe seja sensível, e ele o é, sobretudo no orifício auricular que, por impossibilidade estrutural no humano, nunca se fecha, deixando o sujeito exposto, assujeitado, ao que vem do Outro como voz. Entretanto, não é disso que se trata aqui neste momento situado como lalíngua. É o gozo de lalíngua que o sujeito sacrifica para ouvir o que o Outro fala traduzido pela via do sentido. Perde-se a tessitura de uma língua própria, tecida de gozo, para aprender a língua universal que nos marca como falasser. Da voz esvaziada dos sons do balbucio e da lalação nasce uma língua e um falante. Essa perda da língua própria, que Lacan nomeia de lalíngua seria então, a perda primeira, o pedaço de si que o infans extrai para habitar a linguagem.

Entretanto, é preciso que algo opere como um suporte para a inscrição significante, uma vez que o significante materializa a instância da morte. Isto é, o significante representa e encarna uma ausência. Ali onde ressoa o significante temos um furo pelo qual ele circula de modo a antecipar o sentido. “É na cadeia

do significante que o sentido insiste, mas que nenhum dos elementos da cadeia consiste na significação de que ele é capaz nesse mesmo momento” (LACAN, 1957/1998, p. 506). O que da voz como objeto concerne à língua?

A elevação da voz à dignidade de objeto a modifica seu estatuto e sua abordagem. Ele se torna uma forma, deformável, contígua à uma letra. Sem entrar no detalhe da evolução da concepção da letra em Lacan, observe-se que é essencialmente sua função de borda do real que termina por caracterizá-la. Uma borda que os trancamentos do nó borromeano tentam cernir. Estando enganchado à letra a, o objeto voz assume o estatuto de um espaço-tempo topológico, o da garrafa de Klein (...), e que é um modo de sutura do sujeito a si mesmo em sua relação ao Outro (PORGE, 2014, p. 61).

Essa afirmação de Erik Porge converge com questão central deste trabalho: propomos um esvaziamento do supereu a partir da inscrição da letra que ancora o real que excede como voz na injunção superegóica. Utilizaremos, no próximo capítulo, alguns testemunhos de passe que circulem pela temática da voz e do supereu para constatar se é possível essa manobra. Por ora, é fundamental enfatizar que nesse trajeto que vai do grito ao apelo há também uma inscrição arcaica, fundamental, inaugural na lógica do significante, residual, imemorial que é a instância da letra. Sua inscrição guarda relação com um gozo ancestral que, como colocado por Erik Porge em relação à voz, sutura o sujeito ao Outro. Vieira antecipa:

Não me parece acidental que Lacan tenha passado, em seu ensino, da ênfase no real do objeto a, como voz, entre outros, para a ênfase no nome e na letra. Um nome é um som, uma voz, que só designa, nada ensina, nada diz sobre o nomeado, apenas que ele é ele. Este seu aspecto de letra, fora do sentido, apenas marca do encontro com o Outro, pura assinatura, passa a interessar a Lacan mais que seu aspecto vocal, pois este é sempre, de algum modo, delimitado pela forma corporal (VIEIRA, 2018, p. 81).

Portanto, para apreendermos a magnitude da concepção de letra é preciso passar com cautela na questão que Lacan coloca em seu grafo como ponto de basta, instante em que o sujeito se identifica a um significante advindo do Outro; donde escapa a voz como resto.

Ao interpretar o grito como uma fala a qual a mãe responde com sua voz e seu desejo, vemos a trans-formação do grito puro (cri pur) ao grito para (cri pour),

que supõe um endereçamento e um ponto de estofo. Isto é, a fala do Outro introduz o infans no processo de significação que o separa para sempre de sua voz como objeto e, por outro lado, o presenteia com um significante que brindará a sua entrada na linguagem, fazendo jus à definição de significante como sendo aquilo que representa o sujeito para outro significante. Em última instância, “o grito do infans não o representa para a mãe, caso em que estaríamos no registro do signo. Em vez disso, ele representa o sujeito para o conjunto dos significantes a advir” (VIVÈS, 2012, p. 21). Insistimos: no momento em que o sujeito é atravessado pelo processo de significação, há uma ruptura radical com a voz como objeto. O trabalho de significação vela a materialidade do som, e o saldo é a voz tornada objeto: inaudível. Esse é um saldo clínico típico da neurose, em que sacrifica-se a voz para trilhar nas leis da linguagem, consente-se perder a voz para falar, ficar surdo a uma voz que submete para poder ouvir. Vemos delinearem-se então os três tempos da pulsão no que tange à voz:

1. Como ser de puro gozo, *ser ouvido* através da expressão mítica do grito;
2. Diante da aparição do Outro que responde ao suposto chamado é possível *ouvir*;
3. O sujeito que só advém depois desse terceiro tempo, assume a própria voz ao se *fazer ouvir*, fechando o circuito boca-orelha que vai procurar no Outro uma resposta.

Ao fim desse processo, um sujeito há de advir. Um sujeito que apropria-se da linguagem pondo em jogo o real da voz como condição de sua própria existência. É importante ressaltar, já que tratamos da invasão das vozes na psicose que é esse velamento primeiro, essa extração primordial, que protege o sujeito de estar submetido às ferozes injunções da voz do Outro. Jean-Michel Vivès entende a constituição do sujeito como tributária da assunção do que ele chama de “ponto surdo”. O ponto surdo se daria com o surgimento do Outro que interpreta: a interpretação significante do grito vela a dimensão real da voz, para a qual o sujeito se ensurdece, a fim de aceder ao status de sujeito falante. O Nome do Pai é uma outra forma, simbólica, de escrever esse ponto surdo que, na neurose, protege de ouvir o real das vozes.

Seguimos pensando o surgimento do sujeito como fruto de um processo de montagem pulsional, de onde vemos emergir a questão da pulsão invocante assumindo uma certa primazia nesta operação. Essa aproximação é interessante e também necessária para finalmente adentrarmos nas contribuições de Erik Porge sobre o 'estádio do eco', sobre o qual abordaremos aqui em consonância com a noção de 'ponto surdo' de Jean-Michel Vivès. Como voz e linguagem estão intimamente ligados, a ideia de pulsão invocante assume um estatuto particular em função de sua intrínseca relação com o significante e a fala. A pulsão invocante também tem a peculiaridade de se localizar num espaço entre: entre a boca e a orelha, há uma dualidade de fontes que colabora para seu aspecto fronteiro de divisão e separação da relação sujeito-Outro.

Essa banda moebiana em que a pulsão invocante se situa, que corresponde ao percurso da boca à orelha, contempla também a borda entre o ouvir e o falar. É nesse espaço, nesse vazio, nesse oco, que situaremos o eco.

A voz comparece na instauração do ideal do eu devido à função simbólica da fala, e deixa consequências uma vez que o que faz do grito um apelo deixa uma marca cicatricial. Em que ponto essa marca concerne à voz? No momento em que o grito encarna o limite da voz, rasgando a garganta, a voz se perde como objeto para dar lugar ao traço do significante, marca da onipotência da resposta do Outro no sujeito. A noção de estádio do eco se situa aqui, retomando o narcisismo de Freud e o estádio do espelho de Lacan, mais ainda, situando como contemporâneos estádio do eco e estádio do espelho graças a função simbólica na fala no estádio do espelho, como já havíamos pontuado.

É a partir de então que se pode separar o eu do objeto a, o estádio do espelho não pode ser dito estádio do olhar, ele é um estádio da disjunção do olhar e da visão, uma vez que o objeto a não tem absolutamente imagem especular. Nesse sentido, há estádio do eco no estádio do espelho e ele não é estádio da voz. A voz não é especular, ela não tem representação e ela está disjunta de sua representação sonora, de seu eco. No estádio do espelho o olhar se destaca da visão, e no estádio do eco a voz se destaca do eco sonoro (PORGE, 2014, p. 102).

O estádio do eco portanto, excede e precede o estádio do espelho, o que coloca a voz como objeto primordial, levando Lacan a definir inclusive, a pulsão invocante como a mais próxima experiência do inconsciente. Essa radicalidade se

deve, como cernimos, a seu caráter fronteiro: tanto interna, quanto externa. A voz não se restringe a isso do interior que passa ao exterior, como se houvesse uma fronteira estabelecida; a voz é também apreendida como um interior a partir do exterior no que chamamos de discurso interior e que “acompanha todo indivíduo e duplica seu discurso exterior; discurso interior que pode chegar até ao comentário de atos de automatismo mental ou constituir-se como voz da consciência (o supereu)” (PORGE, 2014, p. 96).

5.6 A voz como objeto: resto

A grande descoberta de Lacan diz respeito à afonia da voz, isto é, a voz no ensino de Lacan, como objeto, não só não é da ordem da palavra, como não é nada do falar. Miller retoma Lacan para esclarecer a referência à voz como um efeito de foraclusão do significante e esclarece que “na medida em que algo da cadeia significante, quebrada pelo que chamamos no momento esta 'carga libidinal', não pode ser assumida pelo sujeito, passa ao real e se lhe designa ao Outro. A voz aparece em sua dimensão de objeto quando é a voz do Outro” (MILLER, 1997, p. 19).

A mudez da voz consiste na impossibilidade de dizer, se refere àquilo que a significação não recobre; a voz como objeto *a* implica mais o fazer calar do que o fazer falar. Lacan elucida que a voz como pura articulação é aquilo que sempre se furta, que está reduzida a um além do significante. E deste modo tão incisivo, a voz estabelece no sujeito uma condição de imposição. Ouve-se, obedece-se, e não há nada a dizer. Esta concepção da voz como o que fica de fora, como resíduo da significação é o que fundamenta a teoria lacaniana da voz como objeto *a*. No *Seminário, livro 10* (1962-63/2005) Lacan se dedicará a examinar a gênese e as facetas do objeto *a*, considerando que essa nomenclatura não se deve apenas a uma função algébrica. O objeto chama-se *a* porque é o que não se tem mais (*n'y a pas*). O objeto *a* é, portanto, aquilo que falta, que não é especular, que não se apreende na imagem, aquilo que, inclusive, é preciso ser deixado de fora para garantir a inteireza da imagem especular. Ou, como vimos em relação ao ponto surdo, aquilo que precisa não ser ouvido para que se possa responder a ele.

Esse objeto destacado, separado, “em que momento esse tipo de objeto pode intervir, em sua face enfim desvelada sob sua forma separável? De que objeto se trata? Daquilo a que chamamos voz” (LACAN, 1962-63/2005, p.275). Eis aí um momento crucial, onde a voz, graças a Lacan, ganha estatuto de objeto perdido, objeto *a*. E complementa: “o *a* de que se trata também pode ser, para o sujeito, o mais incômodo supereu” (LACAN, 1962-63/2005, p. 137). Temos aí outro momento inaugural, a aproximação do supereu e do objeto *a* que, como objeto voz é o mais original.

Dele temos notícias através das vozes perdidas na psicose e nos imperativos interrompidos do supereu, é o que acredita Lacan. No *Seminário, livro 16* (1968-69/2006) o objeto *a* é caracterizado de êxtimo, o que vem a ser uma conclusão das elaborações dos seminários anteriores, onde o objeto *a* vai cada vez mais se delineando de forma ambígua, aquilo que embora seja do corpo, está no campo do Outro, tanto próximo quanto alheio.

A estrutura do Outro inclui um vazio, o vazio de sua falta de garantia, que é onde ressoa a voz. Nessa ressonância o que ecoa é o mal entendido, que acaba por fortalecer a severidade do mandamento. Nominé indaga:

Logo, a voz ressoa no vazio do Outro. Mas de quem é essa voz? Não é somente a voz do Outro senão que também a voz do sujeito. A voz é um objeto *a* para o sujeito na medida em que condensa a parte de seu ser que não tem significação no Outro” (NOMINÉ, 1997, p. 32).

Aqui temos dois pontos a serem explorados:

1. Se a voz condensa a parte do ser que não tem significação no Outro, estamos ainda mais perto do campo da letra e também do esvaecimento do Outro, “em que o sentido se esvazia, quando o Outro prévio, da realidade compartilhada, da palavra correta ou da escrita justa, se esfumaça” (Vieira, 2018, p.93). Aqui, S(A/) e objeto voz engendram um gozo sem representação no vocabulário conhecido pelo sujeito, e para além do enquadre que a fantasia suporta. Forçando um pouco mais, essa parte de si mesmo sem representação mas com muita carga e força –

desarticulada do supereu mas não separada dele; é correlata do que situamos anteriormente do gozo Outro.

2. A ideia de ressonância é importante pois, no Seminário 23 Lacan indica que a pulsão é o eco no corpo de que há um dizer, e o eco é aquilo que se repete sem querer dizer nada, que produz vibrações no oco do espaço, revelando-o. Articulando a máxima de Lacan com a voz, constatamos que o dito do Outro encontra um eco em nós e é aí que se abrem nossos ouvidos – tal como acontece com a dáfnia e a partícula de ferro – no entanto, nossos ouvidos já estão abertos, “o que se abre é o espaço vazio da voz posto em ressonância pelo dizer” (NOMINÉ, 1997, p. 23).

Novamente esbarramos no caráter de determinação e designação da voz. Passamos pelos exemplos da dáfnia, do “tu” e do experimento do comando “contraia” e o que podemos ver é que o campo sonoro participa fundamentalmente da dinâmica de insurreição de um sujeito apontado como *tu*, que ao ser definido assim, isto é, “esse 'tu és isto', quando eu o recebo, me torna na palavra outro que não eu” (LACAN, 1955-56/2010, p. 322). Esse ponto de desconhecimento, de estranhamento do eu em relação a si mesmo, eis aí o sujeito do inconsciente, aquele que fala sem saber o que diz, e que em dizendo, se revela. O supereu acaba desempenhando essa função de apontamento, que a partir da voz, assombra.

Em determinadas condições, o supereu se reduz a esse outro em mim que não cessa de maldizer-me, e que é impossível de fazer calar, uma vez que não fala, porém urra, vocifera, implora, ordena, seduz... Proponho aqui abordar essa violência da 'lei' superegóica, estudando, em particular, sua dimensão vocal (VIVÈS, 2012, p. 48).

Desde que passou a compreender o supereu como objeto voz, Lacan endossa veementemente essa hipótese afirmando que “não pode haver concepção válida de supereu que se esqueça de que, por sua fase mais profunda, essa é uma das formas do objeto a” (LACAN, 1962-63/2005, p. 321). Ainda neste seminário, Lacan se remete aos estudos de Theodor Reik sobre o *shofar*, instrumento

utilizado pela cultura judaica, para esclarecer o caráter de objeto que confere à voz.

O chofar aparece nas experiências bíblicas de Moisés e Abraão e remete ao contato com Deus, o Todo-poderoso. No primeiro caso, Moisés é convocado a subir o Monte Sinai através do toque do chofar, um intermediário entre o povo e a voz de Deus, que representa um perigo mortal. O chofar indica a passagem do Deus do pacto, da aliança, o Deus obscuro cujo resto vivo não se digere e que nos ensina sobre a concepção de supereu como objeto a. Ou seja, o chofar é uma fronteira, um instrumento que medeia o contato com o vozeirão de Deus e que Moisés cumpre a função de traduzir. Já aqui em Moisés constatamos a escrita cumprindo uma função de esvaziamento do excesso contido na voz de Deus, em que a partir da escrita dos dez mandamentos é possível como tradução da voz universaliza um gozo antes vivido como singular. Ou seja, voz e letra comparecem na invocação: como mandato ou como transmissão.

O chofar, ao encarnar a voz de Deus, ilustra a dimensão áfona da voz, voz além do som e do sentido, isolada em sua dimensão de gozo. “Assim, nos referimos ao chofar, tal como Lacan o descreve, para dar conta do que se trata no gozo mais além da palavra: a voz em sua dimensão de gozo” (GORENBERG, 2016, p. 69). Da tradução da voz de Deus se inscrevem os dez mandamentos, a lei de Deus que o povo terá que incorporar, e podemos ver como que, a voz tornada palavra aplaca a angústia de estar sujeito a ele, ou: é alguma coisa da ordem da escrita da voz que modula uma forma de bordejar o real que ela impõe. Como posto, essa passagem da voz à letra como inscrição de gozo é de fundamental importância neste trabalho como pista clínica de uma condução na análise.

Não é distante a comparação com a teoria do supereu que impõe seus mandatos ao sujeito, impelindo-o a segui-los. No caso de Abraão, conta a Bíblia que sua credulidade o levou a obedecer a voz de Deus que ordenava o sacrifício de seu único filho, nascido a muito custo e fruto de muito desejo. No momento em que Abraão se dispunha a apunhalar o peito de seu filho, é impedido por um arcanjo, e mais uma vez sob as ordens divinas, substitui o sacrifício do filho pelo sacrifício de um carneiro. Surge um Deus misericordioso que poupa o sofrimento de Abraão, e em Sua homenagem, come-se a carne do carneiro, utiliza-se seu couro... e também seus chifres. É de um resto sem utilidade aparente que se

constrói o instrumento que remete à voz de Deus, instrumento que não faz falar, é puro som, incompreensível, mas que desperta atenção. A voz do chofar auxilia Lacan no entendimento da voz como objeto a, como isso pulsional que comanda sem nada dizer.

O supereu como voz vai além do imperativo moral kantiano, podemos dizer que incide como um imperativo de gozo. Cordeiro&Bastos abordam com todo cuidado necessário o paradoxo dessa voz que não é concreta, mas é consistente; e não sendo audível, é ouvida.

A emancipação da voz em relação ao enquadre dado pela imagem de corpo e pelas vestimentas dos sons e dos sentidos é vivida como horror próprio ao grito, ao urro e aos grunhidos, através dos quais se vislumbra sua dimensão de objeto mais-gozar, vale dizer, não de acesso ao gozo perdido, mas de resto e tentativa de recuperação de gozo. Os praticantes do canto vivenciam o quanto a voz permanece exterior e rebelde ao domínio das funções fonatórias e auditivas. Quando não é correlata a um corpo, transforma-se no que Lacan chamou de 'vozes perdidas das psicoses', em exterioridade, retornando de fora, mas aquém da extração, em estado de presença audível e íntima (CORDEIRO&BASTOS, 2011, p. 454).

Contemplar a voz em sua configuração de objeto a é levar em conta o imperativo de gozo, o que conseqüentemente opera uma cisão no nosso entendimento de voz: não se trata da voz agradável do canto e da ópera, não há recobrimento pelo prazer. A voz de que tratamos aqui é incontornável, vai além do que se pode dizer e força a uma satisfação impossível, clama por obediência imediata, “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 vem de fora ou de dentro” (LACAN, 1955-56/2010, p. 164). Quando ouvida, esta voz avassaladora não se situa na dimensão do sentido, se manifesta insensatamente através de repisamentos verbais esvaziados de coerência. Lacan comprovou que quanto mais o significante nada significa, mais indestrutível ele é, pois ecoa, ressoa, retorna. Observamos as manifestações clínicas dessa incidência na alucinação verbal e também no insulto, momentos em que o supereu assume sua faceta mais cruel e tirânica. Nessas condições o supereu reduz o sujeito a esse Outro que lhe habita e que só faz maldizer, emitindo uma voz que é impossível calar, que urra, vocifera, ordena.

No caso da alucinação verbal vemos um sujeito assolado pelo seu próprio discurso que incide a partir de fora, onde seu pensamento lhe é imposto de forma parasitária e irrompe de forma repentina. No caso do insulto vemos o sujeito sugado pelo furo do real no simbólico; o insulto convoca o inominável do ser e revela ali um real ao qual ele não pode fazer frente nem responder, a não ser gozar/escutar (*jouis/j'ouïs*).

Em outras palavras, o insulto é violento porque se trata de uma afirmação paradoxalmente silenciosa que poderia reduzir-se em definitivo a um 'cale-se!' e ser lida num olhar que é, em última análise, a mensagem ouvida pelo sujeito quando percebe a voz do Outro em sua dimensão de objeto. Há no insulto algo particularmente interessante que faz surgir, mais além da significação veiculada por ele, o contínuo e o fora do significante que caracterizam a voz, tal como a psicanálise a entende. Nesse sentido ele é excessivamente destruidor: encerra o sujeito, sem lhe franquear o acesso ao campo da fala. Ele visa tão somente a atualização da parte foracluída do sujeito, que é sua parte maldita. Aqui, o sujeito não tem de responder, pois não é questionado. Chamar um sujeito de imbecil, de melequento, remete-o a um julgamento sobre o que ele é em parte, de fato e desde sempre: um dejetivo. O “tu és apenas isso” do insulto se endereça não a um sujeito que se vale da fala, e sim a um sujeito desacreditado dela. Pouco importa o conteúdo do “apenas isso”, o essencial reside na apreensão do ser que, limitado a ser 'apenas isso', subtrai-se da possibilidade de aceder à dimensão alteritária (PORGE, 2014, p. 29).

O insulto adquire seu caráter de mortificação ao recair sobre a parte do sujeito que mais comporta um tanto de real, receptáculo do gozo da transgressão à linguagem, dependente da voz enquanto sonoridade e afonia para capturar esse pedaço de corpo que fica de fora da dinâmica do tornar-se sujeito. Assim sendo, a teoria sobre o insulto nos ensina sobre o que acontece tanto na neurose quanto na psicose, no sentido de que, durante o processo de inscrição na linguagem, o corpo é recortado, em certo nível, mesmo que seja no nome próprio que reduz o sujeito a ser “apenas isso” - nesse caso, há um revestimento do ideal. O caso que nos interessa aqui é, no que diz respeito ao supereu como objeto voz, sobre o que recai sua injunção?

Essa voz, com todo seu cerne de gozo, não deixa de ser um encontro com o real, onde o indizível, aquilo que não encontra reconhecimento no Outro, emerge sob a égide da imposição. A voz como objeto *a* tem caráter disruptivo, opera como corte que abre a fenda que conduz ao encontro com o real, ou, como

melhor sintetizou Vieira, é “o real físgado pelo significante” (VIEIRA, 2013, p. 1).

Esse resto inassimilável pelo Outro tem função primordial na constituição do desejo, no entanto, sob a forma de voz só pode engendrar o gozo. “Esse resto – esse resto que só surge do momento em que é concebido o limite que funda o sujeito – esse resto que se chama objeto a, é nele que se refugia o gozo que não cai sob o golpe do princípio do prazer” (LACAN, 1966-67/2008, p. 424). Com este dito, Lacan coloca o objeto a como supereu na coordenada do gozo, do empuxo e captura de gozo. A voz como imperativo, como voz do Outro, ordena ao gozo e Lacan se debruça sobre a homofonia entre o gozo e o ouvir a fim de esclarecer o impacto da voz na vida psíquica do sujeito.

Goza sob ordens, afinal, é algo sobre o qual todo o mundo sente que, se existe uma fonte, uma origem da angústia, ela deve estar mesmo em algum lugar por aí. A esse 'goza' [jouis], só posso responder uma coisa: é 'eu ouço' [j'ouïs], mas, naturalmente, nem por isso gozo com mais facilidade, tal é a ordem de presença em que se ativa para nós o Deus que fala, aquele que nos diz expressamente que é o que é (LACAN, 1962-63/2005, p. 91).

Essa é a função do supereu, que em sua força demoníaca impele a um excedente pulsional que, como gozo, devasta o sujeito. O supereu como objeto voz é o verdadeiro achado lacaniano, e seus urros estão presentes desde os primeiros seminários. O supereu vai na contramão do balizamento pulsional, ordena ao gozo apesar de sua impossibilidade, viola o interdito para saciar sua insaciável gulodice. Exigindo ao mesmo tempo, gozo e renúncia, o supereu empurra o sujeito na via crucis da culpa. Embora Miller afirme que é a inscrição fálica que nos faz surdos às vozes do real que ordenam ao gozo (1981/2009), recebemos na clínica neuróticos assolados pelos suss(urros) do supereu, devastados pelo excesso de gozo imposto por essa instância feroz comanda.

O supereu legifera sem rédeas e sem limites, e a clínica psicanalítica deve se orientar pelo desejo sem descartar um *savoir y faire* com o gozo; entretanto, o gozo do supereu não requer nenhum fazer, requer apenas obediência. Portanto, para operar o ato analítico é preciso ao mesmo tempo um esvaziamento de gozo –

uma vez que, é no impossível do gozo que se dá o desejo – como também o mapeamento de um gozo fora do enquadre da fantasia, um gozo a ser nomeado e vivido em seu litoral. A partir de sua faceta de objeto a, como objeto voz, o supereu assombra o sujeito apontando sua essência como dejetivo, pedaço de carne sem contorno simbólico ou imaginário, puro real.

Sabemos que a voz ecoa, insiste; ou como bem definiu Nominé: “A voz como o que volta sempre ao mesmo lugar, como um disco arranhado. Não há nada que entender, não há nenhum sentido, não há nenhuma significação, sempre é um disco arranhado. O que podemos fazer com isso? Simplesmente escutar sem dar nenhum sentido, escutar; é enlouquecedor” (NOMINÉ, 1997, p. 46). Entretanto, numa análise a voz ganha outro lugar, como aposta Vieira: “a análise, porém, traz uma solução própria para o impasse de uma erótica inteiramente suspensa a uma presença incorporal. Em vez de se perder na angústia, a presença vocal do Outro pode ganhar, na análise, interpretação.” (2018, p. 80).

PARTE V: UMA PRÁTICA

6. Do sentido superegóico ao sentido contingente: a letra numa análise

6.1 Supereu e voz na clínica

Se a psicanálise é uma clínica da escuta, qual o tratamento proposto pelo dispositivo analítico frente a mal-dição da fala parasitária? Ecoamos, portanto, a questão de Nominé: o que podemos fazer com *isso*? No Seminário 3 Lacan nos dá subterfúgios para pensar esta pergunta, abrindo uma via para outro questionamento: “Isso fala. Mas por que será que isso fala? Por que será que, para o próprio sujeito, isso fala? Por que é que isso se apresenta como uma fala e que essa fala é isso e não ele?” (LACAN, 1955-56/2010, p. 343).

Encontramos, na teoria psicanalítica, instrumentos que permitem pensar a redução de gozo a partir da inscrição do Nome do Pai pela castração, lei simbólica que limita e impõe um para além. Nesse bojo, no que tange à questão da voz superegóica pensamos três vias de tratamento para isso que se apresenta como excesso: a castração simbólica como via para o desejo, o silêncio e a inscrição a partir da letra.

A via que contempla a redução de gozo a partir do balizamento simbólico posto pela lei paterna, furo fruto da negativização do falo na operação de castração se apresenta pela interpretação analítica no sentido de equivocar o discurso, implicando o sujeito no processo que o faz gozar a partir de uma lógica fantasmática. Ou seja, mesmo petrificado num significante que arranja seu sintoma, o sujeito pode gozar sem se entender submetido ao Outro – ou gozar da submissão, sem se sentir submetido pelo Outro. Isto é, o equívoco da metáfora modula e estabiliza o que do significante não tem sentido, e que como supereu, assombra justamente pela sua falta de sentido.

Vemos que a metáfora se coloca no ponto exato em que o sujeito se produz no não senso, isto é, na passagem sobre a qual Freud descobriu que, transposta às avessas, dá lugar à palavra que é, em francês “a palavra” por excelência, a palavra que não tem outro patrocínio senão o significante da espíritosidade, e onde se vislumbra que é o seu próprio destino que o homem desafia da derrisão do significante (LACAN, 1957/1998, p. 512).

Importante ressaltar que, pela ética inerente a psicanálise, o dispositivo analítico não caminha em direção à produção de sentido ou à racionalização do discurso. É função da análise ir para além do dito, apostando numa relação outra que o sujeito pode estabelecer com o Outro a partir de seu furo que será também produzido em análise. No que diz respeito a metáfora, não se trata de produzir pontos de vista incessantes que cristalizem o discurso no que ele tem de apreensível, como também não se trata de forçar que se diga o que é do indizível.

No percurso que conduz ao desejo, a análise incide sobre o Outro que haverá de ser conhecido, desconhecido, produzido, reciclado... esfumaçado:

O convite do analista, portanto, age sobre o Outro e faz dele, em vez de uma presença individualizada, amiga ou inimiga, uma encruzilhada, baú de histórias, espaço em que mergulhamos para descobrir, na angústia, a estranheza do encontro com algo nosso e perceber como esse Outro pode ser sede de uma inquietante familiaridade, unheimlich no dizer de Freud (VIEIRA, 2008, p. 37).

Desta forma, a análise se configura como um lugar de pluralização a partir da extração e da remontagem, onde o sujeito se apropria de suas hiências e das contingências que se apresentam e assim vemos a passagem do sujeito em posição de dejetivo voltado à queda para um sujeito destinado à fala – sem dispensar o gozo na posição de dejetivo. Aqui, o que está em jogo é alguma fixação no que o gozo tem de fálico: incidindo numa repetição pela via do sintoma.

A perspectiva que pensa o silêncio como um operador na análise privilegia o circuito da pulsão invocante no que diz respeito ao seu terceiro tempo: fazer-se ouvir. O silêncio do analista encarna o semblante do objeto a, neste caso necessariamente a voz, sobretudo no contexto da cena analítica em que o divã furta ao sujeito a possibilidade de um discurso imaginário, especular. O silêncio do analista aposta então no ato de “escutar ouvir – ou bem ouvir escutar? – o Outro em seu discurso” (BASSOLS, 2016, p. 1). O silêncio do analista presentifica o real da língua que aparece como uma presença irreduzível que toma a consistência de um objeto, objeto a, e que fornece uma via de acesso a zona erógena na qual o objeto circula. Aqui, na incidência do silêncio pode-se abrir uma via para o gozo do

sentido; gozo do blábláblá que porta uma verdade sobre o ser que não cabe no sentido.

Dito de outro modo, ao silêncio da fala, um silêncio habitado, opõe-se um silêncio pleno que solicita esse antes da criação, no qual o significante ainda não fez sua incisão sobre o real. O silêncio da fala, ao contrário, está aberto à acolhida dos significantes a advir. Trata-se de um lugar que acolhe a fala, de um silêncio que permite ao ponto surdo ressoar para que o sujeito, mais além dos sintomas, inibições e angústias, encontre a própria voz e se inscreva no concerto das vozes do mundo (VIVÈS, 2012, p. 23).

O corte, o ato analítico, também comporta um tanto de silêncio. Sustentar esse espaço de hiância como aposta de que é ali onde a fala escapa, onde a fala falha, ali se supõe um sujeito, sujeito além da fala que se flagra no silêncio, sujeito do inconsciente. Percorrendo o percurso da pulsão, se esse sujeito pode assumir a sua voz, a voz do Outro fica menos persecutória e assim o desmoronamento subjetivo que o supereu impõe encontra uma barreira simbólica. Dar voz ao silêncio a fim de permitir que se escute o que está sendo dito nesse vácuo: é trabalho de análise no caminho de tomar como objeto de análise o próprio objeto, sob às vezes da voz. Ali onde é falatório e alvoroço, a voz imperativa do supereu não faz morada.

O analista não aposta em Uma verdade, pois conta mais com a multiplicidade do real, seja a do tumulto sob o recalque, seja a da balbúrdia do lado de hoje. Ele conta com a experiência, sempre possível, de se deixar levar por umas tantas outras vezes que, em nós, sempre estiveram ali; algumas duras, mas outras, as vezes, tão alegres, e que só precisavam de um encontro marcado com a madrugada para serem ouvidas (VIEIRA, 2018, p. 38).

6.2 Do sintoma ao *sinthoma*: uma letra inaudita

Por mais que possamos abordar a noção de letra a partir da teoria do significante, é preciso localizá-la na topologia dos nós, como apontamos no terceiro capítulo. Essa mudança de perspectiva, enunciada no último ensino de Lacan e desenvolvida por Jacques Alain Miller no seminário *O Ser e o Um* (2011) destaca a passagem, na clínica, do Outro ao Um, do simbólico ao real, do Ser à existência; e nessas passagens – que são mais a localização de um “entre” do que uma virada; repousa o conceito de letra, amparado na articulação sintoma e *sinthoma*.

O sintoma opera enquanto representação da petrificação no significante, como vimos no grafo do desejo assinalado por $s(A)$. Entretanto, há efeitos da linguagem que não podem ser apreendidos pelo pela representação significante, habitando essa borda entre simbólico e real onde se situa a ex-sistência e como também apontamos no grafo a partir disso que cai da inscrição significante – uma quota de gozo.

A inscrição significante portanto, operada pelo golpe da entrada na linguagem; marca um exílio do sujeito em relação ao gozo, mas também fornece os moldes tortos e capengas de recuperação desse gozo via sintoma. São formações do inconsciente engendradas pela insistência e resistência da pulsão que promovem uma mensagem a ser lida: “o inconsciente trabalha sem pensar nisso, nem calcular, julgar também não e (...), portanto o fruto está aqui: um saber que se trata somente em decifrar, já que consiste em um ciframento” (LACAN, 1958/2005, p. 12).

Assim, a interpretação incide como um deciframento da mensagem cifrada do inconsciente que se dá na materialidade do significante, apostando que ali há um a mais a ser revelado, um saber não sabido. Essa materialidade do significante – um caminho para a noção da letra, está presente no neologismo que Lacan apresenta em 1975 na Conferência de Genebra sobre o sintoma: *moterialisme*. Unindo palavra [mot] e materialismo [materialisme] Lacan indica portanto, que é no moterialismo que “reside o domínio do inconsciente” (1975/1989, p. 126); e assim, na relação entre palavra e inconsciente o sintoma comparece como expressão e representação; como “o modo como cada um goza do inconsciente como o inconsciente o determina” (Lacan, 1974-75/1993, p. 185).

Gozar do inconsciente tal como o inconsciente determina se relaciona à forma como os registros estão enlaçados a partir dos furos do simbólico que conferem à palavra não só a função de comunicação; mas de veículo de gozo. Assim, moterialismo denota a incidência de um real da língua, de sua matéria sonora que aparece acoplada ao significante, borrando o sentido e causando determinação. Se o inconsciente trabalha em favor de um saber sobre o gozo, de uma codificação do gozo; então ele se engancha à materialidade do significante e seu jogo de combinações na cadeia significante. E é nesse cenário em que a palavra aparece como veículo de gozo que Lacan ensaia no Seminário 20 a concepção de lalíngua, como um simbólico destacado do Outro e referido ao Um. Tomar lalíngua como o

ponto em que os significantes são tomados em sua pura materialidade, um significante apreensível, mas em disjunção dos outros da cadeia, fora de efeito de sentido; é entender a língua como uma primeira articulação do gozo com o simbólico; ponto onde se localiza S1 como significante imperativo, evocando que será o S1 de língua o materialismo do gozo de língua vinculado ao inconsciente.

O inconsciente é um saber que reside em língua, que é feito com ela, com esta língua que serve de receptáculo, de veículo, ao gozo. O exercício desse saber resulta num gozo, e “não há necessidade de saber que se sabe para gozar de um saber” (LACAN, 1975/1989, p. 132). E como se apresenta esse gozo? Como gozo fálico, em que esse gozo enganchado ao significante é aparelhado à linguagem para que se possa gozar dele, desde que seja interdito o acesso ao gozo como tal – função fálica da linguagem.

O gozo fálico é o que se apresenta em análise, consumindo o sujeito atrelado à trama do sintoma, definido por Lacan em “Televisão” (1973) como um “gozar do deciframento, roçar o sentido o mais perto possível sem se deixar prender em sua cola” (1973/1989, p. 40). Se o inconsciente porta uma mensagem que não passa pelo ciframento nem pela decifração, carregando e gozando de uma mensagem que não pode ser lida; Lacan precisa então rever o estatuto do sintoma, que não opera mais em parceria com o sentido.

O sintoma então aparece como signo, como marca de um irrecuperável, signo da relação sexual que não existe. Assim, a interpretação do sintoma cumpre a função e dar sentido aos efeitos de significação; mas resta um tanto indecifrável. O significante tem um aspecto duplo: ao mesmo tempo que importa a comunicação e o sentido, comporta também a materialidade de uma estrutura onde o gozo e ancora. Assim, a interpretação analítica visa o não sentido do significante para que se possa com ele encontrar e construir outros sentidos, não mais com efeito de aprisionamento, mas sim de invenção. Ao mesmo tempo que, como apontamos, a interpretação considera também um irredutível de si mesma, visto que ela incide sobre o sintoma como formação do inconsciente, mas o inconsciente é uma articulação de saber e gozo, e por isso tem marcas fugidias ao sentido. O gozo do sintoma não se escreve, mas, sem os trilhamentos, sulcos e ravinamentos que constituem nossas fixações, como lhe dar lugar? São letras fora do sentido, apenas marcas.

O conjunto de fixações que nos constitui pode ser tomado, dessa forma, como uma trama, finita, mas da qual jamais poderemos conhecer todos os elementos. O inventário de um certo número delas e de suas articulações pode ser aproximado de uma escrita do gozo, como um mapa das marcas, lituras por onde ele escoar e, às vezes, das quais transborda (VIEIRA, 2018, p. 90).

É a partir de Joyce que Lacan separa inconsciente e sintoma, formulando o sintoma como um real não analisável, resto do inconsciente. O inalisável do sintoma Lacan escreve *sinthoma*; acrescentando uma letra – e não à toa – a fim de explicitar essa presença que só tem lugar na escrita, “dessa forma, assim como na análise, traz à cena da escrita esse gozo que não tem lugar na cena do corpo ou das ideias, mas que pode se apresentar no tecido das letras de uma análise” (VIEIRA, 2018, p. 97).

Na topologia dos nós, Lacan situa o *sinthoma* como um quarto nó, um reforço no simbólico, como já indicamos anteriormente, que é em essência uma “emenda”:

Quando fazemos essa emenda, fazemos ao mesmo tempo uma outra, precisamente entre o que é simbólico e o real. Isso quer dizer que, por algum lado, ensinamos a analisante a emendar, a fazer emenda entre seu *sinthoma* e o real parasita do gozo. O que é característico de nossa operação, tornar esse gozo possível, é a mesma coisa que o que escreverei como gouço-sentido [j'ouis-sens]. É a mesma coisa que ouvir um sentido (LACAN, 1975-76/2007, p. 70-71).

Assim, o *sinthoma* não deixa de contar com o sintoma – esse inconsciente analisável – que “se enoda ao *sinthoma*, o que há de singular em cada indivíduo” (LACAN, 1975-76/2007, p. 21). Todas as elucubrações sobre o *sinthoma* se encontram no *Seminário, livro 23* (1975-76/2007), em que Lacan propõe os maiores axiomas, tais como: a apreensão do *sinthoma* como um gozo distinto da linguagem, “gozo opaco de excluir o sentido” (1975-76/2007, p. 36), indicando que o sintoma, enquanto *sinthoma*, “é mesmo a única coisa verdadeiramente real” (1975-76/2007, p. 9). E alerta: “só há despertar através desse gozo” (1975-76/2007, p. 36).

O *sinthoma* não é uma formação do inconsciente, senão uma formação residual que testemunha que ali houve uma marca. Em 1978 Lacan pontua que esse aspecto de resíduo do *sinthoma* como consequência da operação de entrada na linguagem que exila o gozo de lángua “aprende-se a falar e isso deixa traços, (...) e

deste fato, deixa consequências que não são nada além que o *sinthoma*” (1978/1987, p. 7). Esse traço inapagável do *sinthoma*, isso que do traço constitui o sintoma como *sinthoma* é de responsabilidade de cada um, é o que confere a cada sujeito a sua singularidade, a marca de sua existência num campo em que o Outro não domina.

Nesse ponto, aproximamos *sinthoma* e letra a fim de forçar esse acontecimento que se dá no fim de uma análise. Ao fim do processo de análise, depois de decantadas as marcas do Outro em suas palavras, afetos e lembranças, sobra uma parte de si mesmo; uma marca real, e é preciso *savoir y faire*, nasce um sujeito como resposta ao real, que não é o mesmo sujeito encapsulado nas determinações significantes. Assim, o *sinthoma* assume o mesmo estatuto da letra: aquilo que não se lê, não se interpreta, onde se deposita e se condensa o gozo. O *sinthoma*, como a letra, é marca, rasura em que o sujeito pode reconhecer e recolher o pouco de ser que pode complementar: não se trata de mudar, de ser outra coisa – mas de considerar ser também.

Assim, o gozo do *sinthoma* não está do mesmo lado do gozo fálico – gozo aparelhado pelo significante; o gozo do *sinthoma* engancha-se ao resto, ao objeto... com resíduo: campo não-todo regulado pela significação fálica, portanto, campo do gozo Outro, gozo feminino. É nesse momento lógico que situamos então a noção de letra “no que encerra e transmite desse gesto singular que a traçou e que, no que concerne ao sentido, é fora dele; apenas traço, apagamento, litura, rasura, nos termos de Lacan” (VIEIRA, 2018, p. 89). E assim, apostamos na letra como uma produção ao fim de análise, apresentando um gozo não autoritário, um gozo que não responde do lugar do Outro, mas do lugar do Um; e por isso mesmo longe do império dos mandatos superegóicos que exigem o gozo da transgressão. A inscrição da letra como um produto de fim de análise será a nossa aposta neste trabalho a fim de constituir uma nomeação, um fazer com isso que há de mais próprio de cada um e que nas tramas da vida fica obturado pelas significações vigentes. Portanto, se o que havia de mais singular, da marca do ser, era relegado ao campo do objeto, restando sempre como lixo e dejetos, não especulável; a noção de letra permite uma recuperação de um gozo dentro do sentido, sustentado pelo sentido, mas carregando apenas o não sentido de um gozo inútil que se pode viver sem mortificar-se.

6.3 Do resto ao rasto: letra

Ao longo do ensino de Lacan, o conceito de letra sofre uma série de transformações, sobre as quais nos debruçaremos um pouco antes de circunscrevermos a concepção da qual nos serviremos aqui. Em “A instância da letra” (1957/1998) vemos a letra correlata ao significante e também a letra como fonema, diferente da concepção que permeia o seminário sobre a carta roubada, que define a letra como partícula significante, carta, envio. A partir do *Seminário, livro 9* (1961-62) vemos a letra tomar cada vez mais um caráter quase que molecular, aproximando-se do traço; letra como essência do significante, redutível em seu nível mais simples. No *Seminário, livro 17* (1969-70/1992) vemos inscrever-se a letra como discurso, entretanto, um discurso sem palavras; letra como limite, litoral entre saber e gozo. É neste momento de seu ensino que Lacan diferencia radicalmente letra e significante, que antes restavam confusos: o significante, o localizamos no simbólico, e a letra, no real. No *Seminário, livro 20* (1972-75/1985), dando prosseguimento às elucubrações do *Seminário, livro 17* (1969-70/1992), Lacan postula a letra como jogo de escritura, letra algébrica constituinte dos matemas, ideal de transmissão.

Há também a noção de letra extraída de Lituraterra, onde a letra também aparece distinta do significante. Aqui, Lacan se aproveita do equívoco de James Joyce ao deslizar de *a letter* para *a litter*, para situar a letra em sua dimensão de lixo, resto, rasto, vestígio. E essa será a perspectiva privilegiada neste trabalho, uma vez que nossa proposta consiste em apostar na letra como um esvaziamento do supereu que incide como voz. Em lugar da voz que assedia sem limites nem fronteiras, encarnando uma alteridade sem corpo; uma letra que faz borda ao gozo, e colocando margem à pulsão impõe também uma fronteira para o gozo. Dito de outro modo, da passagem da voz à letra, é possível uma certa apropriação de um modo de gozo singular, circunscrito por isso que colheremos nos testemunhos de passe como nome de gozo, isto é, da voz como alteridade maciça à letra como o sem sentido que se escreve localizando algo do próprio sujeito que estabiliza um a mais de gozo. Dito ainda de outro modo, para Lacan, a letra é signo do sulco de uma rasura pela qual o gozo escoia, vazia de significado e de sentido e cheia de gozo.

Fragmento, sulco, resto, vestígio, rasto: rasto. Dentro da possibilidade de significantes que a língua oferece, escolhemos “rasto” para nos apoiar na definição

de letra por dois motivos: ‘rasto’ é uma variação de ‘rastros’, mais usada quando se quer equivaler ao sentido de vestígio, indício, sinal; e pela jogo de linguagem que essa passagem evoca ao extrair uma letra de rastros e ao trocar uma letra do resto, transformando-o em rasto.

Assim, a letra como traço significante que sulca o real do corpo denuncia a distinção entre o significante da linguística e o significante da psicanálise, no que este introduz o efeito de rasura, de apagamento, de desaparecimento. Pensar a letra como rasura nos convoca a retomar o processo do tornar-se sujeito concomitante à constituição do significante. Antes, busquemos em Lacan as elaborações acerca da rasura:

Assim me apareceu, invencivelmente – e essa circunstância não é de se jogar fora – por entre-as-nuvens, o escoamento das águas, único traço a aparecer, por operar ali ainda mais do que indicando o relevo nessa latitude, naquilo que da Sibéria é planície, planície desolada de qualquer vegetação, a não ser por reflexos, que empurram para a sombra aquilo que não reluz.

O escoamento é o remate do traço primário e daquilo que o apaga. Eu o disse: é pela conjunção deles que ele se faz sujeito, mas por aí se marcarem dois tempos. É preciso, pois, que se distinga nisso a rasura. Rasura de traço algum que seja anterior, é isso que do litoral faz terra. Litura pura é o literal. Produzi-la é reproduzir essa metade ímpar com que o sujeito subsiste (LACAN, 1971/2003, p. 21).

Examinemos com cuidado essa citação pois ela nos fornecerá as bases para distinguir a letra do significante, uma vez que é possível pensar o significante em duas faces: uma que pertence ao simbólico, construindo o sujeito, tecendo sentido e fazendo laço; e outra que pertence ao real, ligada ao saber da repetição, matema de gozo para o sujeito. Assim, Lacan admite que o significante carrega consigo uma face de letra e cabe a nós investigar essa origem. Localizamos então, no *Seminário, livro 9* (1961-62), que a constituição do significante é contígua à constituição do sujeito e se dá em três tempos:

1. Neste primeiro tempo temos, no que tange ao significante do Outro, a inscrição de um traço que seria uma espécie muito primitiva de letra e que determinará a singularidade de todas as inscrições posteriores. Essa inscrição primeira escava um buraco no qual o significante virá repousar, entretanto, ainda não é do significante que se trata aqui;
2. No segundo momento localizamos o apagamento deste traço para que se possa enfim constituir o significante. A essa operação fundamental, damos

o nome de recalque originário, que por fim institui o traço unário, S1, primeiro significante do sujeito. Esse traço rasurado, apagado, para dar lugar a isso que inscrevemos como S1, esse traço que fica somente como rasto, lixo a ser posto na lixeira do inconsciente; aí localizamos a letra. Na feitura da cadeia significante que imprime um texto no inconsciente, todos os significantes ligados a S1 deverão ser também recalcados. Assim, o significante porta sempre uma verdade do sujeito que recobre o gozo da letra.

3. Aqui não se trata da inscrição de uma marca, mas sim da leitura das marcas inscritas e daí um sujeito advém. Para constituir-se como sujeito, é preciso dar uma significação própria às marcas no campo do Outro. A condição de ancoragem e norteamento dessa leitura é o significante do Nome do Pai, que legitima a presença da falta, testemunhando a divisão do sujeito pela linguagem que o submete à lei simbólica. É o Nome do Pai e a regulação da lei simbólica que essa operação engendra que barra o gozo e articula a cadeia significante, permitindo que as marcas do Outro se tornem marcas próprias para que aí um sujeito possa se dizer.

Quando Lacan aponta, em *Lituraterra*, que “o próprio recalcado se aloja pela referência à letra” (1971/2003, p. 24), endossamos o argumento que acabamos de tecer que teoriza a letra como uma cifra, uma rasura, e como tal, requer um processo de ciframento e de decifração – processos onde localizamos a dinâmica do tornar-se sujeito e também o manejo de uma análise. Estamos de volta portanto, na problemática alienação-separação como par relativo, respectivamente, aos termos do par ciframento-decifração. Na operação de inscrição da linguagem que resulta como produto um sujeito, temos de um lado o Outro, com seu acervo de significantes e insígnias a serem vestidos na identificação; por outro lado, temos também operações de afeto que cifram o corpo em seu gozo, recortando-o com os golpes dos significantes – para isso, é necessário, como já indicamos anteriormente, que o corpo seja sensível a esta presença. Essa operação de inscrição da linguagem deixa um resto e também um rasto. Já havíamos localizado a voz como esse resto que cai para que o significante ocupe o seu lugar no âmbito do sentido, entretanto, onde localizar aí o rasto? Desse resto que cai, separando sujeito e Outro, e que Lacan inscreve sob o signo de objeto a, subjaz um rasto, vestígios das marcas da inscrição de um símbolo, um signo, um significante, no terreno árido do real. Esse traço, esse rasto: ciframento

do mapa de gozo do corpo no encontro com o Outro. Os discursos que advêm como enunciado, tecidos na cadeia significante: decifração, isso que ecoa na fala e nos discursos como mal entendido inerente à linguagem e que requer um infinito de deslizamentos significantes sempre a significar.

Se numa análise é de um texto articulado a um corpo que se trata; isto é, de um falasser que anima um corpo falante, como incidiria a questão da letra?

A borda do furo no saber, não é isso que ela desenha? E como é que a psicanálise, se justamente o que a letra diz por sua boca ‘ao pé da letra’ não lhe conveio desconhecer, como poderia a psicanálise negar que ele existe, esse furo, posto que, para preenchê-lo, ela recorre a invocar nele o gozo (LACAN, 1971/2003, p. 18).

Seria invocado, como pulsão invocante, como voz como presença alteritária, que esse gozo a preencher o furo do saber seria experimentado? A letra seria então o continente desse gozo, fazendo bordas e construindo fronteiras? Ou as fronteiras são apagadas e temos a letra como o que Lacan chamou de litoral?

6.4 Do litoral ao literal: testemunhos de passe

Entendendo a letra como o suporte material do significante, é importante ressaltar também a função da letra de fazer um sulco no corpo, condensando o gozo que, se não fosse a inscrição da letra a partir de uma escrita que se faz no corpo, ficaria perdido e incidiria de fora, gozo estrangeiro, gozo Outro em seu aspecto devastador que aniquila o sujeito. Isto é, a letra fixa o gozo herdado de lalíngua, produção tributária da extração da voz da fala do Outro. Numa análise, como é possível ter acesso a *isso* que é da ordem da letra e de lalíngua?

O psicanalista lida com o sintoma apostando que há muitos nomes para o que é impossível definir, e que esses nomes não precisam ser os mais óbvios. Podemos nos apoiar em material que não os nomes universais “do mal” ou “do bem”. O psicanalista o busca no mundo de coisas que gravitam em torno de nós, mas que, por não se encaixarem, ficam ali, praticamente invisíveis, na condição de figurantes de nosso cinema pessoal. Um gesto de carinho, um tombo de bicicleta, um entardecer de chumbo, nosso ônibus tem muito mais do que seus protagonistas (VIEIRA, 2008, p. 37).

Essa afirmação amplia a clínica para um horizonte outro e localiza o objeto da psicanálise para além da fala. O que se trata numa análise são os afetos que recortam o corpo nos sulcos das letras que inscrevem a recrudescência de um gozo inominável que o supereu vem recuperar. Como Vieira bem colocou, indicando que a o analista deve conduzir o sujeito a esse espaço que busca rememorar o que da experiência excede o recorte da palavra, reconhecemos que, a partir de uma remodelação da relação com o objeto proposta ao fim de análise com a travessia da fantasia; o objeto assume uma roupagem menos rude, embora robusta graças a uma operação singular que se faz com o gozo nesse processo.

Para ilustrar essa passagem – ou esse acontecimento – que se dá ao fim de uma análise, recorreremos aos testemunhos de passe de alguns analistas da escola (AE), pois entendemos que os testemunhos condensam as noções que ventilamos ao longo deste trabalho: relação sujeito-Outro, desejo, gozo, fantasia, objeto e letra. Antes de nos debruçarmos sobre os testemunhos de passe, é necessário dedicar um momento a discorrer sobre o que se trata numa análise e definir o que são os testemunhos de passe.

Um sujeito busca uma análise quando alguma coisa de seu sintoma vacila e, na economia pulsional, o gozo se presentifica de um modo que é difícil suportar. Numa análise, *isso* fala e é sempre de texto que se trata. Texto que vem como um script que determina os personagens e seus papéis, cena encenada, enquadrada, suportada por uma outra cena. Ou seja, numa análise, o sujeito se apresenta no imaginário das funções com o simbólico que encorpa o imaginário. Ao seguir a trilha do significante que comporta muito mais do que um significado – ou muito menos ($-\phi$)?, o analista aposta que, na análise, não se trata nem do simbólico nem do real, e sim do real fisgado pelo significante. Se o real é inapreensível, do campo do indizível, ele só se apresenta como objeto, que aparece no ensino de Lacan sob a alcunha de objeto a: um semblante do real.

Dito de outro modo, é a fantasia essa janela por onde o sujeito vê o mundo e por ela também é visto. Se a fantasia é uma certa forma de modular a relação do sujeito com o objeto a ($\$ \langle \rangle a$) temos, de um lado, o sujeito dividido, estruturado pela fala e fundado pela falta; do outro lado temos o objeto, resto da operação que funda o sujeito, semblante do real que comporta um tanto de gozo.

Imaginarizando o conceito de fantasia, tomamos emprestada a definição proposta por Ruth Gorenberg ao fazer uma aproximação com a cena extraída do conto infantil da Chapeuzinho Vermelho. Recortemos a cena em que Chapeuzinho Vermelho chega a casa de sua avó e encontra na cama o lobo mau, entretanto, não é o lobo que ela vê, pois o lobo está vestido com as roupas da vovó. Basta uma vestimenta, uma roupagem familiar para que o estranho se apresente, e assim, com as roupas da vovó, o lobo mau se passa pela vovó; até que o alguma coisa do estranho retorna na cena denunciando que há um a mais desconhecido e perigoso: orelhas grandes que ouvem melhor, olhos grandes que veem melhor... e uma boca grande para devorar. De um lado, uma menina que se faz enganar, do outro lado, o lobo como devorador, não seriam personificações para o que escrevemos como $\$ \diamond a$? Do lado do sujeito, uma falta, um gozo a ser conquistado; do outro lado, o objeto que, se vestido com as roupas da vovó, obtura o seu horror, e se visto um pouco mais de perto, reduz-se a uma boca a devorar, e é desse lado que localizamos o gozo. Segundo o modelo da fantasia, só há dois lugares a serem ocupados: ou sujeito, ou objeto – para estar do lado do sujeito é preciso renunciar um gozo do objeto, e estando do lado do objeto não há sujeito para testemunhar.

Se pela janela da fantasia só é possível habitar dois lugares, contando infinitas histórias, mais não quaisquer histórias, o trabalho de uma análise não se circunscreve aí. Numa análise, o que se busca é uma certa distância, uma separação do objeto que deixa ali onde assombrava o objeto, um vazio. Não prescindiremos da fantasia, pois não há possibilidade de ser no mundo sem ela, o trabalho de uma análise vai no sentido do sujeito apropriar-se de uma certa lógica de funcionamento de sua matriz e fazer com ela, sem restringir-se nela.

Se o objeto a na fantasia assume esse lugar de convocação e empuxo ao gozo, e se Lacan definiu que o objeto a pode ser o mais incômodo supereu, retornamos à questão inerente a este trabalho e alinhavamos portanto que, numa análise, é preciso realizar um certo trabalho com o supereu. Nós apostamos aqui que, se o supereu incide como objeto assolando o sujeito e convocando-o a um gozo ao qual não se pode recusar, o trabalho da análise precisa passar por uma inscrição desse gozo, seja na carne ou seja no nome, de modo a escrever, circunscrever, através da letra, esse real de um gozo para além do gozo do objeto. Isto é, o esquema da fantasia guarda uma lógica binária: há um lugar onde mais se goza e um lugar onde não se goza,

como já indicamos; e se o objeto propulsiona o gozo, o objeto não passa de uma versão do Outro que não existe, objeto quase que como uma suplência para a falta, um engano. Sempre que estivermos no terreno da fantasia, é de sentido que se trata e numa análise é preciso tocar neste ponto fora do esquadramento da fantasia, uma presença de alguma coisa fora do sentido, não recoberta pelo gozo da fantasia. Esse outro gozo, fora da fantasia, gozo opaco, é o gozo do *sinthoma*. Para isso, lançaremos mão de três testemunhos de passe: Maurício Tarrab, Lêda Guimarães e Marcus André Vieira de modo a ilustrar o encontro e a nomeação desse gozo fora do sentido.

No testemunho de Maurício Tarrab a busca pela análise se dá diante de uma experiência de angústia que lhe toma o corpo e é sentida como temor da morte, mais especificamente, o medo de sofrer um ataque do coração e deixar sua filha órfã. Já havendo passado por uma primeira análise, precipitada por uma passagem ao ato onde, num momento inoportuno, fala mais do que deveria. O sujeito atribui essa passagem ao ato ao contexto de queda das insígnias identificatórias na via paterna. O saldo da primeira análise foi, portanto, uma certa pacificação sintomática, reconstituindo um Outro que pudesse legislar e se fazer respeitar; e conseqüentemente, deixa também um sentimento de inércia, imobilidade no corpo, fruto de contraturas incapacitantes...paralisia. É somente na segunda análise que algo do sintoma começa a ser decifrado.

A paralisia já havia se feito presente em sua infância e inscrevia alguma coisa de mortífero do desejo da mãe que perpassará alguns pontos de sua narrativa: por conta de uma fobia, o sujeito passa por um tratamento psicológico numa instituição para crianças com paralisia infantil, o que fundamenta posteriormente o temor de sofrer de alguma doença incapacitante e anuncia uma interpretação sobre o desejo da mãe: *ela me quer doente*. Outra cena que remete ao mortífero do desejo da mãe aparece quando, depois de uma experiência que o sujeito não sabe dizer, que se localiza na órbita do sexual, se sucede um desmaio que a mãe interpreta como um ‘sopro no coração’. Isso que vem da mãe como palavra e também como voz deixa uma marca, o dito materno, marca o destino para qualquer excesso ou excitação, marca o corpo.

Este primeiro sopro é inequívoco em seus efeitos de gozo embora o menino não pudesse saber nunca o que era um sopro no coração. Terá então um destino de equivocação, produto da interpretação que dele fará o sujeito, assim como de todas suas ressonâncias, que serão suas vicissitudes, suas "eflorescências", resultantes do tratamento dado a seu "fora de sentido" pela maquinaria do Nome do Pai. Isto só se tornará evidente para mim ao construir a fantasia (TARRAB, 2006, sem pág.).

Esse significativo sopro encarnava algo da mortificação, que também vai ser apontada quando o sujeito fala de seu nome, que guarda uma singular homofonia no francês: "Móris", afrancesamento de Maurice e "morís", morres. Toda essa sequência vai, num passo de análise, possibilitar ao sujeito concluir que era ele quem atribuía ao Outro um desejo mortificante. O que essa leitura permite é uma identificação com esse gozo sintomático da mortificação, que faz o sujeito passar da identificação com o órfão para gozar da orfandade. Ainda não era o suficiente para prescindir do analista e daquela análise.

Foi o encontro com o que Tarrab chama em seu testemunho de "segundo sopro" que traz a montagem da fantasia para a cena da análise. Ao comprar um livro intitulado *Et le souffle devient signe*, o sujeito espanta-se diante da tradução que evoca uma lembrança: e o sopro adveio como signo. O sujeito lembra que o pai, por conta de uma enfermidade, devia soprar a câmara de uma bola de futebol para reabilitar seus pulmões. Tarrab lembra, inclusive, de uma cena em que posicionava-se ao lado do pai, vigiando e igualando sua respiração à do pai para que a deste não parasse. "Ser o sopro que falta ao pai", fórmula pela qual a fantasia se inscreve e define um lugar para o sujeito: ser o alento do Outro, soprando seu furo; o que modula uma relação muito específica com esse Outro, uma vez que ele precisa sempre estar castrado, em sofrimento, apresentando-se com um buraco a ser soprado. A fantasia denuncia então um para além e toca o sujeito de uma outra forma: "É o horror de se reconhecer aí, neste gozo que tocava todos os laços desde o amor até o sexual, aquilo que me separa disso. O mel da fantasia torna-se então repugnante. Isso drena esse gozo, esvazia-o, deixa somente a significação, que então cai..." (TARRAB, 2006, sem pág).

Entretanto, apesar do sujeito ter se encontrado com algo de seu gozo na fantasia, e de ter inclusive entendido que se dava ali seu fim de análise, há um acontecimento que abre um novo campo e que nos interessa aqui para pensar esse gozo fora do sentido, gozo opaco fora da fantasia. Três anos depois da última sessão,

prestes a se apresentar ao cartel de passe para transmitir sua experiência de análise, o sujeito sente um sufocamento insuportável. Vai ver o analista que estava de passagem pela cidade e alguma coisa de nova se apresenta:

Pela manhã vou ver o analista, preocupado mas também com uma forte indignação: "isto não vai terminar nunca!!" Enquanto espero em uma escada – uma destas improvisadas, insólitas e benditas salas de espera - a indignação dá lugar à evidência: se sufoco, então o ar pode me faltar, e isso é estar fora do regime de ser o alento do Outro. O analista concorda e pergunta: e então... que mais? Despedimo-nos rindo (TARRAB, 2006, sem pág.).

“Desprendido”, é a palavra que surge para dizer da passagem do sopro ao sufocamento, ou do sopro à sua ausência. No relato de Maurício Tarrab constatamos uma presença da voz como objeto na fala da mãe, na respiração, no sopro e até na intervenção do analista. Vemos também uma certa mortificação sentida no corpo portanto os rastros dos dizeres que compõem sua história. No fim, há um outro destino para o gozo que não na fantasia; ou mais ainda, é o que resta do gozo da fantasia que não está esquadrihado por ela. A consequência disso não é um sujeito que não sofre, mas um sujeito que, tendo dado nome ao gozo que não encontrava lugar na fantasia, mas rompia suas janelas, agora encontra um escoadouro.

No relato de passe de Lêda Guimarães, permeado pela presença maciça do supereu, vemos um sujeito assolado numa relação fantasmática que reservava lugar para um Outro sádico e um sujeito masoquista: esse sujeito masoquista sempre na posição de objeto a ser gozado, engolido pelo Outro. Entretanto, o sujeito historicamente circulava por essas posições quando, ora assumia o gozo sádico de destituir o Outro de seu lugar de mestre para logo depois se converter “imediatamente na satisfação masoquista do sentimento de culpa, em experimentar-se "a mais boba de todos"” (GUIMARÃES, 2014, p.71); ora, na relação amorosa, alojando o acento sádico na posição masculina e a devastação masoquista no gozo feminino. O sujeito, portanto, se colocava em cena como um objeto a ser devastado pelo Outro.

Nos desfiladeiros da análise, que se deu num contexto de grande transferência com a causa analítica e também com a instituição da Escola, essas posições sado-masoquista se atualizaram. Tendo capturado a lógica pela qual a

fórmula da fantasia modula a relação de objeto, às bordas do fim de análise, o sujeito se vê imerso num gozo sem nome que incide de forma persecutória e mortificante. Sem o aparato simbólico e imaginário da fantasia, o sujeito experimentou uma espécie de delírio paranoico, encarnação de um Outro em seu imperativo superegóico no próprio parceiro sexual: “*Ele vai me matar!*”, dizia o sujeito à analista com uma certeza indubitável.

“Na verdade já estou morta, pois nada mais de vida existe em mim”. Naquele exato momento, quando a encarnação do semblante do imperativo superegóico num Outro cedeu lugar a um bem dizer da afetação do gozo mortífero do qual estava inundada, escutei... – por fim! – minha própria “voz” me dizendo “Estou morta”.

Imediatamente, surpreendi-me ao enunciar para mim mesma, diante da analista: “Não, não é verdade, não estou morta pois estou aqui falando!” (GUIMARÃES, 2014, p. 73).

Ao se ouvir, o sujeito é tomado por alguma coisa visceral que rompe o imperativo superegóico mortífero e se impõe com uma vontade de viver.

Foi uma decisão ética, implantada no circuito pulsional ali onde nunca antes tinha havido posição de sujeito, operando automaticamente uma transposição da cota de mortificação que estava a serviço da devastação superegóica, para captura-la no campo do desejo sustentado em sua ferocidade radical, o que resultou, pouco tempo depois, na inscrição do nome que extraiu do silêncio a voz do supereu, desarticulando desse modo o gozo feminino das garras da mortificação.

“Mundana”. Assim enunciei com minha própria “voz” o passe do final de minha análise. (GUIMARÃES, 2014, p. 74).

“Mundana” circunscreve alguma coisa que restava de um gozo opaco à fantasia, e que sem essa nomeação, assolava o sujeito de forma absoluta. Nem o gozo masoquista da devastação, nem o gozo sádico da destituição do mestre: um gozo de outra ordem se faz possível. Outro deslocamento que opera no testemunho de Lêda Guimarães é a própria passagem de analisante à analista que institui uma outra forma de modular o gozo na fantasia: foi na análise que o sujeito pôde ser recebido como sujeito de desejo, tendo encontrado ali um tratamento digno como nunca encontrara antes na vida. “De uma escola parceiro-sintoma a um amor mais digno”, é como Lêda Guimarães intitula seu testemunho de passe que deixa como saldo uma certa posição de escuta a partir do desejo. Nesse caso, além da presença

do supereu como imperativo de gozo, vemos também a incidência da voz, voz muda e áfona que persegue e aniquila o sujeito. Há ainda um tanto desse gozo auricular que persiste no caso desse sujeito, sobretudo por ocupar uma posição de analista, aquele que se encarrega de ouvir de uma forma um tanto singular os discursos de sujeitos em sofrimento. Mas essa parte do sujeito sem nome que se oferece sempre ao devoramento, ao desarvoramento, pode encontrar um destino sob a alcunha de “mundana”, um nome de gozo que aplaca alguma coisa da gulodice do supereu.

Por fim, no testemunho de Marcus André Vieira acompanharemos a passagem do objeto voz que, de gritos, ruídos e silêncios na vida e na análise ganha um nome que circunscreve um gozo. Assim como observado no passe de Maurício Tarrab, no caso de Marcus André algo da transferência com o analista pairava antes mesmo do ato de procurá-lo para um sessão, no passe de Marcus André extraímos um fragmento que recorta a suposição de um saber do analista. Os ditos desse que virá a ser seu futuro analista capturam um sujeito de uma forma muito especial, singular, quase como se o dizer fosse endereçado ao sujeito. Num episódio narrado no relato de passe, o analista, ao pontuar um caso diz que um determinado sujeito nunca teria como ser um analista. Essa fala é ouvida pelo sujeito como uma certeza lancinante não só sobre o que é ser um analista, mas uma certeza pura, plena que confere ao sujeito a segurança de encontrar ali um analista.

Diante dessa transferência prévia, já nas primeiras sessões o sujeito marca algo da oralidade que comparece pelas margens como uma fome, um crepe, um chocolate quente; marcas da pulsão oral que estão presentes nos acontecimentos de vida e arranjo pulsional desse sujeito. O sujeito busca a análise por conta de uma angústia que se apresenta na vida, sob um sentimento de desbussolamento, uma crise instaurada que o analista diz estar traçada como uma partitura, *papier à musique*. Significante que se desdobra para o sujeito num equívoco na escuta de partitura, papel higiênico... Parturição, significante que remete o sujeito a uma cena especial. Nesta cena, o sujeito se vê diante do útero de sua mãe, que acabara de passar por uma cirurgia de histerectomia e, ao se deparar com a cicatriz da cesariana, essa porta de entrada do sujeito no mundo, não houve ali sujeito para testemunhar a cena: o corpo desmaia.

A cicatriz aparece como algo de um gozo perturbador e uma animação desejanste, signo do fracasso desse sujeito que, formado como médico, recua diante

da nomeação desse gozo inaugural, original. A interpretação analítica permite fazer uma passagem de um vazio cheio de angústia evocado pela cicatriz a um vazio habitado pelo desejo de morte, que dizia do modo de gozo do sujeito. Ao empuxo à morte, movimento silencioso do supereu, o sujeito relaciona uma certa proximidade perigoza com uma mãe um tanto quanto excessiva – o que nos aproxima do testemunho de Mauricio Tarrab acerca do desejo mortificante da mãe.

Essa cena de onde salta a cicatriz enuncia para o sujeito alguma coisa referente a um parto: desse buraco de onde incide o desejo da mãe, nasce um sujeito e fica também um resto, isso que do sujeito o desejo da mãe não recobre mas que, como fantasia, assombração – placenta? – persiste como uma outra parte do sujeito que também goza mas que só se apresenta na morte, no perigo. Essa não é porém a única vez que o desejo da mãe aparece em sua dupla face: do ideal e da morte. Carinhosamente apelidado de “mosquito”, esse nome portava a investida do desejo da mãe que impulsionava esse sujeito a ir além pelas trilhas do ideal; impondo um destino ao sujeito que, como “mosquito” tem modulado sua forma de ser no mundo: inquietude leve, voando sempre alto. Entretanto, nisso mesmo que o ideal define, há um ponto de limite que aparece como perigo, perigo tal que o sujeito rememora de uma forma chistosa e que revela ao sujeito seu modo de gozo: numa piada, o mosquito diz a mãe que vai à opera, ao que a mãe adverte: cuidado com as palmas!. Nisso mesmo onde brilha a vida reluz também a morte. Essa banda moebiana vai se fazer presente também na própria modulação do significante na passagem de mosquito para miquito: mosquito reveste o desejo materno que constitui e ameaça o sujeito em seus vãos; e miquito, nome inventado e transformado por um paciente da clínica psiquiátrica da família do sujeito que habitava seu núcleo familiar, borrando com um tanto de loucura esse espaço estéril da família. Nesse contexto, miquito guarda um tanto de gozo próximo do perigo e mesmo da morte, e será retomado pelo sujeito como um acontecimento importante ali, nesse ponto cego do desejo da mãe.

A cena remete a uma agressão sofrida pelo sujeito por um paciente da clínica psiquiátrica de sua família que, num ímpeto, de repente, sem nada dizer, estrangula-o, antes de desmaiar, a agressão cessa. Toda cena é vivida é completo silêncio, e esse silêncio ventila algo do gozo e também opera nos desfiladeiros de uma identificação fálica, uma vez que o sujeito não recorre à mãe, permanece ali, ativo sustentando essa agressão silenciosa. Essa cena sem som remete o sujeito a uma série de sons:

gritos, silêncios, ruídos, ouvidos sempre de viés e que presentificavam algo do real como violência.

Foi preciso passar pelo encontro do silêncio como presença de um desejo, humano, sujeito ao Outro, pois até então o silêncio e tudo o que fosse "fora do sentido" era simplesmente tido como espaço de uma violência sem sujeito. Foi preciso encontrar-me com o incompreensível dos sons emitidos pelo analista. Intervenções sonoras que materializavam esse desejo, fora do sentido, mas ainda assim desejo, e não violência sem corpo: rasgar jornais, roncar, pigarros, teclar no computador, vários foram os recursos usados com esse fim (VIEIRA, 2013, p. 5).

Assim o objeto voz entra em cena propunha um outro modo de se haver com o real: se tornava possível encontrar com um real do desejo que não fosse sem lei, sem Outro. Aparece aí um outro sujeito que desmonta a organização de gozo desse sujeito sedimento de silêncios e pode gozar dos gemidos, balbucios, disso que o sujeito vai chamar, num sonho ao fim de análise, de “alarido sem sentido”. No sonho, há uma cena dividida: de um lado, caído no chão um corpo, um boneco, um cadáver... O pai? Que o sujeito toma nos braços a socorrer. Deste lado, esse homem geme, enquanto do outro lado há uma movimentação sem contorno de onde o sujeito só ouve a agitação e algazarra. É ali, do outro lado que está que captura o sujeito e nesse momento, ao voltar os olhos para o lado (im)par da cena, revela-se uma farsa: nos braços um boneco, não um cadáver. Um boneco que não geme, mas que como um plástico programado, em lugar do gemido diz “ai, ai”. Ainda há voz, de um lado ruído, barulho, do outro o “ai, ai” falso da linguagem pré-programada.

Desse sonho, a figura do pai se reduz a uma parte que revela algo do gozo do pai: criando uma dezena de cachorros, do pai salta sua mão sempre marcada pelas mordidas. “Mão mordida” que ecoa na análise numa homofonia: *morsure* (mordida) e *mort-sûre* (morte certa). Há um mordido que anima a vida, mordida que esse sujeito condensa em “mordidavida”:

Dar lugar estável a este alarido foi a operação de uma escrita quase fora do sentido: mordidavida foi meu modo de nomeá-lo. De traçar este gozo a mais que desvela como os gemidos da castração não passavam de um semblante entre outros(...) Mordidavida estenografa a invenção da análise, uma escrita com restos que traz à vida o gozo em seu regime mais singular, não inteiramente recoberto pelos semblantes da fantasia. Ao torná-lo disponível, constitui um *sinthoma*, feito em boa parte de restos sonoros, apenas alinhavados (VIEIRA, 2013, p. 7).

Marcus André fala por si e nos ensina que, ali onde uma mortificação operava na corda bamba do supereu, submetendo o sujeito a uma angústia de ser tragado como objeto pelo desejo do Outro, jazia um cemitério de sons, gemidos, balbucios, barulhos, ruídos, que perturbavam e animavam a cena inconsciente. *Mordidavida*, como nome de gozo, encarna a letra em sua função de lixo e letra; *mordidavida* é o resto dos sons, que inscrevem-se no corpo enlaçando corpo e pulsão, esquadrihando um real fora de sentido.

“Desprendido”, “mundana”, “mordidavida”, nomes de um gozo não recoberto pelo significado da fantasia que irrompem numa escrita. Invenção que se faz com o real desimaginarizado, desvelando uma parte singular do sujeito que lhe, lhe perturba, e lhe anima. Não mais como resto, e sim como rasto, vestígio de um gozo contornado pela letra.

Vale recordar que, precisamente, o gozo é introduzido como um ser que aparece faltando no mar dos nomes próprios. Uma vez introduzida a problemática sobre o Nome do Pai, é como se a orientação passasse a ser buscar o próprio nome de gozo. Passa-se da resposta pela via da identificação à resposta com o ser de gozo (GORENBERG, 2016, p. 83).

O que aprendemos nos testemunhos de passe é que, como saldo clínico do fim de análise temos a escritura de um nome de gozo que estabiliza uma espécie de imersão de gozo na qual o sujeito orbita em supressão. No que tange ao supereu, que ensurdece o sujeito com a emissão de seus mandatos exigindo um gozo sempre impossível, poder localizar esse gozo como borda do real, para além do objeto a que do real só faz semblante, reduz o impacto avassalador de sua injunção, esvaziando-o de seu excesso de voz.

Da constituição do sujeito ao fim de análise, este trabalho se propõe a pensar o sujeito às voltas com os imbrólios da fala e seus desdobramentos, suas ressonâncias e sobretudo, sua determinação. No seio da intrusão da voz parasitária e da linguagem estrangeira que castra a língua carregada de um gozo autista, enodamos supereu, voz e significante. No fim, o que resta do eco é o oco, marcas no corpo da incisão de um excesso que a fala vem contornar. Mal entendido da linguagem, via trevosa do desejo como saída ao abismo do gozo: nesse núcleo, o sujeito, em essência, apenas como um pedaço à deriva, desarticulado da fala e do

veio do simbólico, sujeito como acidente do real. Esse sujeito se inscreve na escrita do testemunho do passe onde ele próprio é testemunho de sua sujeição, de sua abjeta dejeção? São questões levantadas por este trabalho e que vem a responder certos anseios e também desacortinar outros tantos espinhos.

Considerações finais

Se a porta de entrada deste trabalho foi uma investigação sobre o supereu na teoria psicanalítica, o porto em que ele ancora nos diz das injunções dessa instância cruel e persecutória. Dos labirintos do supereu desembarcamos no deserto do real onde o gozo é mais efêmero que maciço; mais infável que impossível; mais indivisível do que indizível.

Seja nos (des)caminhos do supereu ou na aridez do real, a noção de pulsão – travestida de gozo – acompanhou nosso percurso; e a partir daí pinçamos pontos cruciais neste trabalho. Vimos que a “faca afiada da pulsão” (LACAN, 1953-54/2005, p. 10) comparece na constituição do sujeito pelo fio do significante perfurando o corpo e deixando marcas e também engendrando os mandatos sanguíneos do supereu. Sob o império pulsional vimos que o supereu não se reduz à dialética da identificação e que opera seu reinado de forma gulosa e acéfala, requerendo obediência.

Perpassamos os paradoxos do supereu entre renúncia e exigência pulsional, estabelecendo um ponto de impossibilidade de satisfação e de recorrente incidência: a cada renúncia exigida, consagra-se a onipotência da pulsão. Entretanto, se os objetos estão interditados, a pulsão nem por isso deixa de se satisfazer: como apontamos na lógica da identificação melancólica que nos conduziu ao mecanismo de introjeção do pai como autoridade, a pulsão encontra satisfação voltando sua agressividade para o próprio eu, devido seu caráter masoquista. É flagrante essa manifestação na clínica, de sujeitos assolados pela culpa, martirizando-se por seus fracassos, paralisados em inibição, atormentados pela angústia ou em sofrimento pelo sintoma.

No oásis de uma satisfação irrestrita, encontramos a barreira posta desde Freud a partir de das Ding em que inscreve uma perda estrutural que ronda e estrutura uma satisfação mítica. Assim, é o conceito de Nome do Pai e o entendimento da metáfora paterna como uma operação lógica que impõe um limite mas também aponta para aquilo que sua lei não recobre que nos conduzirá à íntima relação entre lei e gozo. Se até as elucubrações do complexo de Édipo a lei

impunha o desejo; a partir dos reviramentos da metáfora paterna constatamos a falha na lei que fissa o gozo como fim. Assim, pouco a pouco, no caminho da elaboração do conceito de supereu fomos colhendo o que de sua instauração instava como resto; e desembarcamos no que veio a orientar este trabalho: o Ser.

No bojo da operação narcísica que funda o eu já constatamos que alguma coisa fica de fora por não encontrar lugar ou ancoragem no desejo do Outro que o legitime; e que essa libra de carne perdida em nome da assunção da imagem, da linguagem e do nome vem cobrar obediência depois. Assim, do reinado do pai que legisla ao ingovernável de seu domínio fomos cernindo os furos de sua incidência: objeto a.

Com Lacan caminhamos no rastro do objeto a que revela esse real que não cessa de não se escrever e que constitui o supereu como *extimidade*, resto da operação de constituição do sujeito no campo do Outro, objeto que não se assimila mas se incorpora, incitando a recuperação de um gozo mítico. A formalização do supereu como objeto a, mais precisamente como objeto voz, possibilitou abordar as injunções superegóicas de um modo mais pungente: o aspecto pulsional do supereu e sua convocação.

Abordar o supereu pelo viés da voz, invocação imperativa carregada de gozo e também de palavras, ainda que inauditas, nos conduz à uma íntima relação entre voz e significante, de onde extraímos a noção de letra, pilar que estrutura essa tese na aposta de um esvaziamento do supereu como voz a partir da letra.

Neste momento de conclusão, tomemos de empréstimo uma produção da cultura: “Chapeuzinho Amarelo”, de Chico Buarque apresenta essa passagem da voz à letra produzindo algum esvaziamento e também uma certa localização de um outro gozo, menos autoritário e mais autoral, mais vivificante do que mortificante:

Era a Chapeuzinho Amarelo
Amarelada de medo
Tinha medo de tudo, aquela Chapeuzinho.
(...)
Tinha medo de trovão
Minhoca, pra ela, era cobra

E nunca apanhava sol, porque tinha medo da sombra
 (...)

E de todos os medos que tinha

O medo mais que medonho era o medo do tal do LOBO.

Um LOBO que nunca se via,

que morava lá pra longe,

do outro lado da montanha,

num buraco da Alemanha,

cheio de teia de aranha,

numa terra tão estranha,

que vai ver que o tal do LOBO

nem existia.

Mesmo assim a Chapeuzinho

tinha cada vez mais medo do medo do medo

do medo de um dia encontrar um LOBO

Um LOBO que não existia.

(...)

Mas o engraçado é que,

assim que encontrou o LOBO,

a Chapeuzinho Amarelo

foi perdendo aquele medo:

o medo do medo do medo do medo que tinha do LOBO.

Foi ficando só com um pouco de medo daquele lobo.

Depois acabou o medo e ela ficou só com o lobo.

O lobo ficou chateado de ver aquela menina

olhando pra cara dele,

só que sem o medo dele.

Ficou mesmo envergonhado, triste, murcho e branco-azedo,

porque um lobo, tirado o medo, é um arremedo de lobo.

É feito um lobo sem pelo.

Um lobo pelado.

O lobo ficou chateado.

Ele gritou: sou um LOBO!

Mas a Chapeuzinho, nada.

E ele gritou: EU SOU UM LOBO!!!

E a Chapeuzinho deu risada.

E ele berrou: EU SOU UM LOBO!!!!!!!!!!!!

Chapeuzinho, já meio enjoada,

com vontade de brincar de outra coisa.

Ele então gritou bem forte aquele seu nome de LOBO

umas vinte e cinco vezes,

que era pro medo ir voltando e a menininha saber

com quem não estava falando:

LO BO LO BO

LO

Aí, Chapeuzinho encheu e disse:

“Pára assim! Agora! Já! Do jeito que você tá!”

E o lobo parado assim, do jeito que o lobo estava, já não era mais um LO-BO.

Era um BO-LO.

Um bolo de lobo fofo, tremendo que nem pudim, com medo de Chapeuzim.

Com medo de ser comido, com vela e tudo, inteirim.

Chapeuzinho não comeu aquele bolo de lobo,
 porque sempre preferiu de chocolate.
 Aliás, ela agora come de tudo, menos sola de sapato.
 Não tem mais medo de chuva, nem foge de carrapato.
 Cai, levanta, se machuca, vai à praia, entra no mato,
 Trepa em árvore, rouba fruta, depois joga amarelinha,
 com o primo da vizinha, com a filha do jornalista,
 com a sobrinha da madrinha
 e o neto do sapateiro.
 Mesmo quando está sozinha, inventa uma brincadeira.
 E transforma em companheiro cada medo que ela tinha:
 O raio virou orraí;
 barata é tabará;
 a bruxa virou xabru;
 e o diabo é bodiá.
 FIM.

De lobo a bolo, o real perde seu efeito de horror a partir de uma transformação fonemática, oriunda da repetição sem sentido algum. Com Chico Buarque apreendemos a passagem da voz à letra que tanto nos é cara. “Bolo” não vem de um outro lugar, “bolo” ex-siste dentro do “lobo”, é o que do “lobo” não faz sentido nem Gestalt. É a partir de uma certa operação de redução que bolo pode ser a torção do lobo que assombra, assusta, submete. Lobo é a encarnação perversa de um Outro que goza, sem limites e sem contorno. Bolo é um fazer autoral de um sujeito que se apropria de um gozo singular sem sentido. Uma pequena virada, um deslocamento singelo de dentro da linguagem que muda toda a forma de se relacionar com o Outro que, a partir daí passa a ser menos autoritário justamente porque menos totalitário e mais evanescente.

Em lugar da voz que assedia sem limites nem fronteiras, encarnando uma alteridade sem corpo; uma letra que faz borda ao gozo, e colocando margem à pulsão impõe também uma fronteira para o gozo. Dito de outro modo, da passagem da voz à letra, é possível uma certa apropriação de um modo de gozo singular, circunscrito por isso que constatamos nos testemunhos de passe como nome de gozo, isto é, da voz como alteridade maciça à letra como o sem sentido que se escreve localizando algo do próprio sujeito que estabiliza um a mais de gozo.

A inscrição da letra provoca uma erosão de sentido que produz um vazio, vazio este que será receptáculo de gozo. Aqui se articulam saber e gozo a partir do

nó da letra: um fazer-aí onde não há verdade sobre o ser, uma operação inédita que esquadrinha um lugar de existência para o sujeito podendo incluir isso que lhe excede. O ser e a excrescência: ex-sistência, espaço fronteiro de fim de análise, litoral. Instante em que o inominável ganha nome, mas permanece um tanto quanto inacessível, perturbador. Nome que tange o sentido sem o apreender, furo do significante no mar de significados.

Assim temos a escrita enquanto letra como rasura do significante, que por não concorrer a efeito de significação remonta a um real da língua que fica de fora de toda a apreensão simbólica mas que se impõe. Esse real que se impõe, produto da entrada na linguagem, marca viva da relação com o Outro, resto pulsional; como se impõe? A porta de entrada tomada aqui neste trabalho foi pela via do objeto, que, como voz, é o que cai da cadeia significante, não sem deixar vestígios. Se a voz, transmitida em seu ruído mudo pelas injunções superegóicas, convoca a um gozo impossível de dizer; a aposta desse trabalho consiste em pensar uma porta de saída desse deserto do real a partir da escrita, e para isso lança mão da noção de letra como possibilidade de esvaziamento de um gozo autoritário e produção de uma nova modalidade de gozo que comporte o real sem domesticá-lo pelas mordanças do sentido.

Assim, essa tese passeou a fim de construir uma trama de articulações, pelos campos da língua, da voz e do significante, de onde extraímos o furo, a fala, o gozo, o excesso. Se entramos pelo labirinto do supereu, no meio do caminho, guiados pela voz como objeto, desembarcamos no território litoral da letra.

A linguagem produz um corte que separa para sempre o sujeito falante de sua parte viva, pulsional. O sujeito ganha vida, ganha nome, ganha corpo, consistência: eu sou. É esse o sujeito que fala, e que fala sem saber o que diz, o sujeito do inconsciente. O que produz seu movimento de fala e de laço na busca de complementaridade do Outro é justamente o que fica de fora dessa dinâmica de subjetivação, o furo, o buraco, a fenda, marca da extração desse objeto que não está no campo do sujeito nem do Outro mas que, pelas trilhas da repetição o sujeito é tentado a reencontrar. Desse furo no discurso ecoam as vozes que se fazem ouvidas a partir do dicionário de sentido emprestado do campo da

consistência, do sentido. Seja na consistência ou no esburacamento, o que temos é presença do Outro, e se há Outro, há campo de fala. Essa outra parte do sujeito dividido pela linguagem que se satisfaz com referência à escrita seria o que Lacan nomeou de ex- sistência. Essa é a passagem contemplada por Chico Buarque ao deslizar de lobo para bolo. Enquanto o lobo encarna o real cristalizado de significação advinda do Outro, bolo é um terreno de real virgem de nomeação do Outro.

Referências Bibliográficas

AMBERTÍN, M. G. **As vozes do Supereu:** na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2009.

BASTOS, Angélica. A voz na experiência psicanalítica. In: **Ágora**, Jun 2014, vol.17, no.1, p. 59-70.

BRAUNSTEIN, N. **Gozo**. São Paulo: Escuta, 2007.

CORDEIRO, N. M. L.; BASTOS, A. O Supereu: imperativo de gozo e voz. In: **Tempo Psicanalítico**, Rio de Janeiro, v. 43, n. 2, dez. 2011. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010148382011000200011&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 19 Ago. 2016. Acesso em 23/02/3019.

FREUD, S. (1886a) Rascunho H: Paranóia. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1886b) Rascunho K: As neuroses de defesa. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1887) Rascunho N. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1900) Interpretação dos sonhos. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1905 [1895]) Projeto para uma psicologia científica. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1909). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. X. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1913 [1912]) Totem e tabu. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1913) A disposição à neurose obsessiva – uma contribuição ao problema da escolha da neurose. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1914) Sobre o narcisismo: uma introdução. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1917 [1915]). Luto e melancolia. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1919). Uma criança é espancada. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas. Vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1919) O estranho. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1920) Além do princípio do prazer. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1921) Psicologia de grupo e análise do ego. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XVIII Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1923a) O ego e o id. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1923b). Uma neurose demoníaca do século XVII. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1924) O problema econômico do masoquismo. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1925) Algumas consequências psíquicas da distinção anatômicas entre os sexos. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1926 [1925]) Inibição, sintoma e ansiedade. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1927) O futuro de uma ilusão. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1927) Dostoiévski e o parricídio. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1930 [1929]) O mal-estar na civilização. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1932) Conferência XXXI: a dissecação da personalidade psíquica. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1933) Conferência XXXV: a questão de uma Weltanschauung. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1939) Moisés e o monoteísmo. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. (1940). A divisão do ego no processo de defesa. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

_____. (1940) Esboço de psicanálise. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas**. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

GUERRA, A. M. C. **O gozo na topologia borromeana: um novo paradigma?** Tempo psicanalítico. Rio de Janeiro, v. 45, n. 1, p. 39-59, jun. 2013.

GUIMARÃES, L. **Gozos da mulher**. KBR: Rio de Janeiro, 2014.

GORENBERG, R. **La incidencia del objeto voz em la clínica psicoanalítica**. Grama Ediciones: Buenos Aires, 2016.

LACAN, J. (1949) O estádio do espelho. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1953-1954) **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. (1955) O Seminário sobre “A carta roubada”. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1955-56) **O Seminário, livro 3: as psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. (1956-1957) **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. (1957) A Instância da Letra no Inconsciente ou A Razão desde Freud. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1957-1958) **O seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995

_____. (1958) A significação do falo. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1958-59) **O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. (1959-1960) **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

_____. (1960) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. (1962-63) **O Seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. (1963) Kant com Sade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998

_____. (1963). **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

_____. (1964) **O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. (1970) Radiofonia. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro. Zahar, 2003.

_____. (1971) Lituraterra. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. (1971-72) **Le Séminaire, livre 19: ...ou pire**. Paris: Seuil, 2011.

_____. (1972-1973) **O seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. (1973) Posfácio ao Seminário 11. In: **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. **Le séminaire, livre XXI: les non-dupes errent**. Inédito, 1973-74.

_____. **Le séminaire, livre XXII: RSI**. Inédito, 1974-1975.

_____. (1975-76) **O Seminário, Livro 23: o sinthoma**. Rio de Janeiro; Jorge Zahar, 2007.

LAURENT, E. Alienação e separação I. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Org.). **Para ler o Seminário 11 de Lacan**. Rio de Janeiro: J. Zahar. pp. 31-41, 1997.

MILLER, J.-A. (1981) Clínica del superyó. In: **Conferencias Porteñas**. Tomo 1, Ed. Paidós: Buenos Aires, 2009.

_____. Jacques Lacan y la voz. In: **Freudiana**, n. 2, 1997, p.7-17.

_____. Preâmbulo. In. LACAN, J. (1963) **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **O ser e o um**. Curso de Orientação Lacaniana. 2011. Inédito.

NOMINÉ, B. La voz y el superyó. In: **Colección Orientación**

Lacaniana: Serie Testimonies y Conferencias. Argentina: EOL, 1997.

PORGE, E. **A voz do Eco**. Mercado de Letras, São Paulo, 2014.

RUDGE, A. M. Voz no amor. In: **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 2.

_____. Vestígios de vozes. In: **Culpa, sacrifício e supereu na obra de Marta Gerez Ambertín**. As Musas: Fortaleza, 2014

QUINTELLA, R. **O supereu canibal**: compulsão, impulsão e o desmentido da privação na atualidade. Rio de Janeiro: Appris Editora, 2018.

RABINOVICH, D. S. **O desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

SOLLER, C. O sujeito e o Outro II. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Org.). **Para ler o Seminário 11 de Lacan**. Rio de Janeiro: J. Zahar. pp. 58-67, 1997.

TARRAB, M. **E o sopro torna-se signo**. 2006. Disponível em <http://wapol.org/pt/las_escuelas/TemplateImpresion.asp?intPublicacion=4&intEdicion=2&intIdiomaPublicacion=9&intArticulo=332&intIdiomaArticulo=9>. Acesso em 20/10/2016.

VERNANT, J.-P. **O universo, os deuses, os homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VIEIRA, M. A. **Restos**: uma introdução lacaniana ao objeto da psicanálise. Rio de Janeiro: Contracapa, 2008.

_____. **A presença do Outro II**. Curso Livre do ICP-RJ. 2009. Inédito.

_____. “Silêncio, isso não é um silencio”. In: **Opção Lacaniana on line**, ano 4, n.11, julho 2013. Disponível em:

http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_11/Silencio.pdf .
Acesso em 18/10/2016.

_____. “Na boca”. In: **Latusa**, n.18, Rio de Janeiro, 2013.

_____. Do objeto à letra. In: VIEIRA, M. A.; DE FELICE, T. (org.). **A arte da escrita cega**: Jacques Lacan e a letra. Rio de Janeiro: Subversos, 2018.

_____. **A escrita do silêncio**: voz e letra em uma análise. Rio de Janeiro, Subversos, 2018.

VIEIRA, M. A.; DO RÊGO BARROS, R. **Mães**. Rio de Janeiro: Subversos, 2015.

VILLANOVA, A. **Um corpo se escreve**: do traço à trama. Tese de Doutorado, Puc-Rio, 2013.

VIVÈS, J.-M. **A voz na crítica psicanalítica**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.