



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

LUIZA GERACE

O ESTATUTO DO ATO FALHO

ON THE STATUS OF FREUDIAN SLIPS

Campinas

2024

LUIZA GERACE

O ESTATUTO DO ATO FALHO

Dissertação apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestra em Linguística.

Orientador: Prof. Dr. Lauro José Siqueira Baldini

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELA ALUNA LUIZA GERACE, E
ORIENTADA PELO PROFESSOR DR. LAURO
JOSÉ SIQUEIRA BALDINI

Campinas

2024

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de
Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da
Linguagem Ana Lúcia Siqueira Silva -
CRB 8/7956

Gerace, Luiza, 1997-
G31e O estatuto do ato falho / Luiza Gerace. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador: Lauro José Siqueira Baldini.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Psicanálise. 2. Lacan, Jacques, 1901-1981. 3. Ato falho
(Psicanálise). 4. Lapso (Psicanálise). 5. Estruturas clínicas (Psicanálise).
I. Baldini, Lauro José Siqueira, 1972-. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: On the status of freudian slips

Palavras-chave em inglês:

Psychoanalysis

Lacan, Jacques, 1901-1981

Freudian slips

Slips (Psychoanalysis)

Clinical structures

(Psychoanalysis)

Área de concentração: Linguística

Titulação: Mestra em Linguística

Banca examinadora:

Lauro José Siqueira Baldini

[Orientador] Heloisa Fernandes

Caldas Ribeiro Felipe Bier

Nogueira

Data de defesa: 03-06-2024

Programa de Pós-Graduação: Linguística

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0009-0009-9039-433>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/9979307991903384>



BANCA EXAMINADORA:

Lauro José Siqueira Baldini

Heloisa Fernandes Caldas Ribeiro

Felipe Bier Nogueira

**IEL/UNICAMP
2024**

Ata da defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria de Pós Graduação do IEL.

AGRADECIMENTOS

Eu sou imensamente grata aos meus pais, pela presença, pelo suporte inabalável, pela oportunidade de escolhas, pelas possibilidades, pelo tempo, pela preocupação constante, pelo abrigo contínuo, pela família estruturada, pelos problemas privilegiados, pelo acolhimento, pela sustentação.

Separadamente, à minha mãe, Suely, pelas lutas, pelas diferenças e semelhanças, pela força, pela participação ativa, pelo companheirismo, pela perseverança, por representar o que fal(t)a em mim, pelo vínculo incondicional, pelo amor mais implacável que já conheci.

Ao meu pai, Ricieri, pelo contraponto flexível, pela teimosia leve, pelas piadas oportunas, pelo alívio das situações, pelo esforço silencioso, pela estabilidade, pela segurança, pela resistência, pela identificação, pelo amor humorado e calmo.

Ao meu irmão, Lucas, pela dessemelhança, pela diversidade, por fazer o que eu não posso pela nossa família, por confundir os algoritmos da *Amazon*.

Ao Theo e à Luma, pela completude, pelo tudo e pelo nada, pelos passeios, pelo peso dos corpos, pelo ancoramento, pelos focinhos, pela orelha mole e o rabo helicóptero, pela encrenca e o transporte de sapatos, pelo dente triplo e o cabelo bagunçado, pelo queixo dengoso e o rabo cascavel, pela felicidade do que é simples, pela falta de umbigo.

Ao Marcos, pelas conversas, pela poesia, pela invenção a dois, pela sublimação, pela contradição compatível, pela entrega, pelo bem-querer, pelas descobertas, pela impossibilidade de brigas, pela fala compartilhada, pela admiração, pelo humor afiado, pela ironia e pelo ceticismo, por me apresentar os dilemas, as gírias cariocas, a parceria amorosa, o luto, por ser como um bom livro desses que a gente lia junto.

À Carol, por me aceitar em diversas fases e acolher minhas mudanças, pela amizade paciente e sem exigências, pela compreensão, pelo senso de humor, pela empatia e pelo respeito, pela autenticidade, pela permanência, por fazer sentido ao longo dos anos.

À Bru, pelos cafés da manhã, pelo guarda-chuva, pelas teorias encadeadas numa abstração que só a gente acompanha, por me ensinar sobre coragem e vontade, pela afinidade, pela generosidade, pela amizade que só é distante no mapa geográfico.

À Ligia e ao Marcos, pela consideração, pelo calor, pela ternura, pelo aconchego, pelo desembaraço, pela franqueza, pelo modelo, pelo estilo, pela vivência.

Ao Rafa, à Marina, ao Naru, ao Igor, ao Ale, ao Michael, ao Mateus e ao Caio, pelas viagens, pelos encontros, pelas danças, pela adrenalina, pelo aprendizado das experiências, pelas risadas.

À Ju, ao Thomaz, à Ya, ao Loïc, à Guaíra, à Sabrina e à Pri, pela moradia calorosa que alcançou muito mais do que o lar físico.

À Jennifer e ao Vitor, à Jacque, ao Kauan, à Bru e à Verônica, pelo grupo do pão, pelos brigadeiros, pelos bandejões, pelos piqueniques, por representarem tão viva e simpaticamente as descobertas da faculdade.

Aos colegas e amigos do vôlei, principalmente da LHU, por tornarem a atividade tão prazerosa e amistosa.

Ao Clin-a e à EBP, pela formação contínua e constante desejo de trabalho, pela sustentação ética comum.

Ao professor Lauro Baldini, pela orientação e pelos comentários.

À banca de qualificação, composta por Felipe Bier e Nina Leite, pela leitura fina, pelas críticas e reflexões atentas, pela mobilização que me causaram, pela angulação e rotação do texto em diferentes direções e perspectivas.

À banca de defesa, composta por Heloisa Caldas e Felipe Bier, pelos comentários enriquecedores, pela desenvoltura na leitura do texto, muito aguda e rigorosa, e ainda assim bastante gentil no acolhimento e na transmissão de contribuições tão generosas e imprescindíveis para a escrita da versão final da dissertação.

Ao Felipe, por saber sustentar a transferência e causar tanto a partir dela. Pelo(s) ato(s).

Aos meus analisantes, pela clínica, pela instrução, pelo poético da língua, por me proporcionarem a escuta.

Ao Rubens, pelas supervisões cuidadosas e precisas, pelas indagações desconcertantes e pertinentes, pelos deslocamentos de saber, pela ironia chistosa e acolhedora, pela receptividade.

À Cida, pela hospitalidade, pelo acolhimento, pelo carinho, pela humanidade, pela ternura, pela força, pelo parentesco adotivo.

Ao Francisco, pelo profissionalismo, pela estabilidade mental.

Aos funcionários da Unicamp, especialmente aos do IEL, sempre atenciosos, disponíveis, responsáveis, respeitosos, sérios nas atividades que desempenham, por possibilitarem o ambiente propício às pesquisas e ao ensino.

Aos professores da Unicamp, em particular aos do IEL, do IFCH, da FE e do CLE,

pela didática, pelo compartilhamento das pesquisas, pela dedicação, pelo empenho, pela humanidade, pelas aulas.

Aos que não foram citados nominalmente, mas cuja homenagem eu recolho todos os dias nos efeitos que têm em mim.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

O presente trabalho objetiva discutir o estatuto dado à noção de ato falho na literatura psicanalítica que compreende seus primeiros anos de elaboração com Freud, na *Psicopatologia da vida cotidiana*, e sua reaparição posterior no ensino de Lacan, que defenderemos ser uma nova configuração conceitual pensada por meio de outras bases epistêmicas de consolidação. Nesse contexto, propomos a diferenciação entre ambas as ideias que se faz do ato falho em Freud e em Lacan como estando e não estando, respectivamente em cada uma dessas teorias, vinculadas a uma compreensão fenomenológica do inconsciente. A partir de então, buscamos o alcance do ato falho enquanto estrutura significante, o que nos permitiu, por meio do estudo do caso de esquecimento do nome *Signorelli*, localizar a disposição ordenatória de outros conceitos em relação ao lapso, como os de recalque, metáfora, objeto *a*, significante binário, etc., de modo que entrevemos uma possível articulação particular que o ato falho ocupa na estrutura clínica da neurose. Por fim, diante de tais considerações, nos deparamos com o questionamento: é possível falar em ato falho na psicose? Fazemos um último esforço de delineamento do lapso com vistas a buscar entender se no escopo conceitual do ato falho na bibliografia psicanalítica reside uma noção neurótica – tanto no sentido de uma noção que “pertenceria” a essa estrutura em particular, como também no sentido do que estaria por trás de uma concepção que zela por essa distinção. Se chegamos ao ponto de poder discernir o estatuto de um fenômeno que inegavelmente acontece no corpo de todo ser falante conforme ocorrências específicas de acordo com a estrutura clínica do sujeito, estamos diante de um problema legítimo de diferenciação fundamental entre posições defensivas não sobreponíveis que, com base em suas subjetivações próprias, demandam usos flexíveis das noções conceituais em voga na psicanálise, ou diante de uma necessidade iminente de reinvenção conceitual que saiba abarcar o registro do ato falho sob uma óptica que contemple ambos neuróticos e psicóticos?

Palavras-chave: Psicanálise lacaniana, ato falho, lapso, *Signorelli*, neurose, psicose.

ABSTRACT

This Master's thesis is aimed at discussing the status of the notion of the Freudian slip in the psychoanalytical literature, from its early years of development in Freud's *Psychopathology of Everyday Life* to its later reappearance in Lacan's teaching where, we argue, the term has a novel conceptual structure conceived on alternative epistemic bases of consolidation. Considering this perspective, we propose a distinction between the two notions of the slip, the one in Freud and the one in Lacan, as the former being and the latter not being affiliated to a phenomenological understanding of the unconscious. Based on that distinction, we then seek a definition of slip as a signifying structure, which allows us, in studying the case of forgetting of the proper name *Signorelli*, to locate the disposition of other concepts in relation to the slip, such as repression, metaphor, object *a*, binary signifier, etc., so that we could glimpse a possible, particular articulation occupied by the slip in the clinical structure of neurosis. Lastly, in light of these considerations, we are faced with the following question: is it possible to speak of slips in psychosis? We make one final effort to depict the slip in order to understand whether there lies, within the conceptual scope of the psychoanalytical literature, a neurotic notion – both in the sense of a notion “belonging” to this particular structure, as well as in the sense of what might underlie a view upholding this distinction. If we have reached a point at which it is possible to perceive a phenomenon that unquestionably happens in every speaking being's body, according to specific events in line with each subject's clinical structure, are we facing a legitimate problem of fundamental differentiation between non-overlapping defensive positions which, based on their own subjectivations, demand the flexible use of the conceptual notions currently popular in psychoanalysis, or are we facing an imminent need for conceptual reinvention, one able to embrace the register of the slip under a perspective that encompasses both neurotics and psychotics?

Keywords: Lacanian psychoanalysis, Freudian slip, slips, *Signorelli*, neurosis, psychosis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
I. PRIMEIRA PARTE: O CONCEITO	16
1. Circunscrevendo o objeto epistemológico e sua abordagem	16
1.1 Considerações sobre uma abordagem não-cronológica do sintoma	16
1.1.1 A ordem cronológica que se atribui às teorizações acerca do sintoma	16
1.1.1.1 A teoria do sintoma em Freud.....	16
1.1.1.2 A teoria do sintoma em Lacan	20
1.1.2. Porquê uma leitura não-cronológica.....	28
1.2. O ato falho enquanto objeto epistemológico	29
1.2.1. O panorama epistemológico e seus respingos	29
1.2.1.1. Uma epistemologia freudiana	29
1.2.2. A revisitação do conceito a partir de Lacan	37
1.2.2.1. Uma epistemologia lacaniana	37
1.3. O delineamento epistêmico-metodológico	44
II. SEGUNDA PARTE: O ESTATUTO DO ATO FALHO OU SEU LUGAR NO CORPO DO <i>PARLÊTRE</i>	47
2. O paradigma <i>Signorelli</i>	47
2.1. O esquecimento do nome <i>Signorelli</i>	47
2.2. Uma interpretação do caso <i>Signorelli</i>	52
2.2.1. Uma metáfora não-sucedida	52
2.2.2. As temáticas da morte e da sexualidade ou A morte como Outro radical.....	67
2.2.3. O recalcado tem formato de letra	75
2.2.4. Do representante da representação	77
2.2.5. A insistência do objeto <i>a</i> como irrupção do real no corpo	81
2.2.6. O lugar do infamiliar na exclusão da própria demonstração	89
2.3. Um paradigma sem função dedutiva	97
III. TERCEIRA PARTE: O ATO FALHO NA NEUROSE E NA PSICOSE	100
3. Uma noção neurótica?	100
3.1. Particularidades da psicose	100
3.1.1. A forclusão do Nome-do-Pai e a não-inscrição da metáfora paterna	100
3.1.2. A não-separação do Outro e a positivação do objeto	108
3.1.3. A passagem ao ato como tentativa de extração do objeto <i>a</i>	112
3.1.4. Quando o embaraço do corpo não tem o recurso metafórico da gravidez histórica..	118
3.2. Caso R.....	123
3.2.1. A chegada	123
3.2.2. O início do tratamento	124
3.2.3. Passagens ao ato	130
3.2.3.1. Com relação à mãe	130

3.2.3.2. Com relação ao colega de escola.....	132
3.2.3.3. Com relação ao homem que o olhou estranho.....	133
3.2.4. Os efeitos terapêuticos e a saturação da demanda.....	135
3.2.5. Considerações sobre os atos falhos	138
3.3. É possível falar em ato falho na psicose?	139
3.3.1. Posições defensivas do sujeito frente ao real	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS: UM DESLIZE CHAMADO INCONSCIENTE	142
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	146

INTRODUÇÃO

O ato falho é inaugurado enquanto objeto de estudo da psicanálise por Freud (GAY, 2012) através da obra *Psicopatologia da vida cotidiana*, de 1901¹, um clássico que se segue ao seu livro sobre a interpretação dos sonhos e que, assim como ele, comparte a virada do século com a teorização freudiana de que fenômenos corriqueiros da vida rotineira dos indivíduos, como os sonhos e os atos descuidados, os lapsos, (e, mais tarde, os chistes), até então considerados sem importância como foco de pesquisa, representam um lugar privilegiado de instrução para a psicanálise.

Elevado ao estatuto de conceito, o ato falho vai representar com Freud a assunção do inconsciente à equivocação nas ações as mais variadas, como o erro ao intencional fazer determinada atividade em um momento de desatenção, um engano em um ato de escrita, de audição, de fala, entre tantos outros, até trejeitos casuais que podem ser explicados por uma sintomatologia inconsciente ou um desejo mascarado em sua função de falha.

Assim concebido, no entanto, o ato falho mantém uma estreita relação com a ordem da intencionalidade, pois à ação que colapsa em sua intenção primeira sobrevém como substituta uma ação equivocada que comparece para concretizar um desejo ou um pensamento recalcado do sujeito, a ponto de podermos ler no texto de Freud um determinismo psíquico que coincide com o que poderia ser perigosamente tido como uma “intencionalidade do inconsciente”:

Dado o papel central do determinismo no pensamento de Freud, é plenamente congruente que, enquanto estudava sonhos, também viesse reunindo materiais sobre o que chamou de psicopatologia da vida cotidiana. Os resultados não o surpreenderam: a “patologia normal” e corriqueira ofereceu-lhe uma quantidade literalmente incontável de exemplos de “acidentes” que a análise demonstrou não serem absolutamente acidentais. Errar um nome familiar, esquecer um poema favorito, perder um objeto, deixar de enviar à esposa o costumeiro buquê de flores pelo seu aniversário – são mensagens que praticamente imploram para serem decodificadas. São pistas para desejos ou angústias que o indivíduo não tem a

¹ Segundo o historiador, “[...] o livro figura como a obra mais lida de Freud; em vida, houve nada menos que onze edições e traduções para doze línguas” (*idem*, p. 142) - uma recepção tão calorosa que talvez deixe, inclusive, algo a desconfiar.

liberdade de reconhecer sequer para si mesmo. Essas descobertas confirmaram o inequívoco respeito de Freud pelas operações da causalidade. O ganho diagnóstico implícito em sua conclusão é simplesmente óbvio. Ao convidar a uma leitura científica de acontecimentos aparentemente inexplicáveis e sem causa, Freud mostra, utilizando como testemunhas as experiências mais corriqueiras, a ordem oculta que governa a mente humana (*idem*, p. 139-140).

Essa leitura faz parte da aposta epistemológica de Freud quando da invenção da psicanálise enquanto modalidade de um saber, dando ao inconsciente freudiano o status do que pode ser digerido cientificamente. Como defende Gay, a operação de Freud promove a patologia da vida mental, tida pelos neurologistas e estudiosos da época como um evento isolável na vivência de alguns indivíduos e podendo frequentemente ser remetido a aspectos fisiológicos e hereditários como parte de sua fundamentação causal (*idem*, p. 134-138), a um efeito psicológico do mecanismo psíquico ostentado por trás de toda experiência normal e cotidiana.

À extensão da patologia à ordem da normalidade, se segue, todavia, um inconsciente em grande medida interpretável pelo analista. Retomando a citação de Gay, se “o indivíduo não tem a liberdade de reconhecer [seus desejos e angústias velados pelas ações equivocadas dos atos falhos], sequer para si mesmo”, o que autoriza essa liberdade (e aqui não há como chamar de outra forma) do lado do analista? E, além disso, se o indivíduo não os reconhece, com que garantia podemos afirmar que eles estão aí? Que modalidade de saber pressupõe a ascensão do acidental de uma ação oblíqua à categoria das mensagens cifradas e das pistas codificadas?

É inegável que Freud incrementa o inconsciente ao patamar do diálogo científico no âmbito da medicina, da psicologia e de outras tantas áreas do saber e, em vista disso, ao estudarmos o ato falho, acreditamos indispensável buscar articular sob que premissas e referências lógicas, epistêmicas e metodológicas ele está amparado conceitualmente, tanto na obra freudiana quanto, mais tarde, no ensino de Lacan, com a reconfiguração do campo da psicanálise orientada pelo inconsciente estruturado como uma linguagem – esse determinismo psíquico é extensível às formalizações que o conceito conserva em ambos os autores? Por mais freudiano que Lacan seja e insista em iterar que é, isso quer dizer que seus conceitos são correlatos aos conceitos freudianos? As ideias de cada um concernentes ao ato falho são homólogas?

Em um primeiro momento do trabalho, nos detivemos sobre essas questões

epistêmicas do ato falho tal como ele se desdobra nas obras de Freud e Lacan, com seus respectivos acentos e orientações modais enquanto sintoma, e sugerimos uma diferença fundamental entre os dois conceitos, que pode ser conjecturada a partir do que acreditamos ser um inconsciente de viés fenomenológico em Freud e não fenomenológico em Lacan, o que ecoa subversões significativas no âmbito dos conceitos psicanalíticos.

Na segunda parte da dissertação, nos debruçamos sobre o caso de esquecimento do nome *Signorelli* operado por Freud e buscado recorrentemente na literatura do lapso como fonte inesgotável de interpretações e alusões sugestivas e sintomáticas do ato falho, se prestando às mais diversas revisitações e leituras sobre o conceito. Retomaremos algumas dessas apreciações para tentar localizar na estrutura do lapso outras noções freudo-lacanianas que parecem se avizinhar com ele de modo privilegiado, como as ideias de recalque, de metáfora não-sucedida, de Outro radical, de representante da representação, de objeto *a* e de evento infamiliar, por exemplo. Diante da proximidade que desponta entre o ato falho e esses conceitos, que cumprem funções particulares na estrutura clínica da neurose, uma dúvida sobrevém: é possível falar em ato falho na psicose, onde não se reconhece clinicamente o recalque, a metáfora paterna e a extração do objeto *a*? Existe ato falho que não seja neurótico ou ele é um acontecimento que diz respeito sobretudo ao substrato defensivo em voga nessa estrutura?

Defenderemos que o ato falho, tal como ele consta na literatura psicanalítica, insinua um funcionamento neurótico em termos estruturais, e protagoniza uma interpretação neurótica do acontecimento do lapso no corpo do *parlêtre*.

Por fim, na terceira parte do trabalho, perpassamos brevemente algumas caracterizações da psicose, a fim de visualizarmos como o fenômeno do lapso estaria ou não sendo pensado nessa estrutura e o que isso reflete sobre o estatuto dado ao ato falho: se desenvolvemos esse conceito de modo que ele demonstra contemplar uma estrutura clínica em particular, se trata de fato de um funcionamento específico em determinada disposição subjetiva ou de uma necessidade de reinvenção conceitual que reintegre e compreenda outras posições defensivas? Se a noção de ato falho é neurótica, em todos os sentidos do termo, isso quer dizer que nos empenhamos um pouco neuroticamente demais para compor essa ideia e ela diz mais sobre a insistência do psicanalista em fazer dela um saber do que sobre o sujeito que comete o lapso/o sujeito a quem o lapso acomete?

No desenvolvimento a seguir, nos deixamos guiar pelo que o fracasso representado pelo ato falho tem de bem-sucedido (LACAN [1953] 1998, p. 269), enquanto sintoma, enquanto real - enquanto ideia compatível com a própria condição lógica da

psicanálise:

Se, então, a psicanálise tiver sucesso, ela se apagará, por não passar de um sintoma esquecido. Ela não deve se impressionar com isso, é o destino da verdade tal como ela mesma o coloca no princípio – a verdade se esquece. Portanto, tudo depende de o real insistir. Para isso, é preciso que a psicanálise fracasse (LACAN [1974] 2022).

O ato falho presta sua homenagem ao real que insiste e, quando ele dá a uma ação a dimensão do vácuo mortífero onde a falha vem se instalar, ele devolve à verdade seu papel de sintoma.

Se a verdade é digna do esquecimento, tal como nos diz Lacan, o fato de Freud ter se esquecido do nome de *Signorelli* interrompe o circuito da verdade sem memória, da verdade que se esquece. É ironicamente um esquecimento que nos poupa de cair no esquecimento, um esquecimento que nos lembra nossa condição de sujeito barrado, um esquecimento que desconcerta, e que toma a forma insistente do que não foi dito, do que se prolonga inarticulável. *Signorelli* é esquecimento antes de ser verdade, e na exata medida em que a denuncia, ali onde falta o recurso ao catártico do que pôde ser dito.

É preciso que a psicanálise, também ela, fracasse, para que não seja esquecida, para que não opere como verdade, para que seja um sintoma lembrado e insistente, uma insinuação (des)orientadora e indigesta de que aquilo que teve sucesso, que se sucedeu (*ibidem*), cedeu seu lugar à verdade, à ordem do esquecimento – é o preço que se (a)paga.

Escrevo essa dissertação com os votos de que a psicanálise fracasse tanto quanto qualquer ato falho, isto é, que, assim como ele, seja o único discurso que, por seu co-lapso, tem algo de bem-sucedido.

I. PRIMEIRA PARTE: O CONCEITO

1. Circunscrevendo o objeto epistemológico e sua abordagem

1.1 Considerações sobre uma abordagem não-cronológica do sintoma

1.1.1 A ordem cronológica que se atribui às teorizações acerca do sintoma

1.1.1.1 A teoria do sintoma em Freud

O sintoma costuma ser situado na origem da psicanálise, onde Freud soube escutar as históricas². Em seu trabalho conjunto com Breuer (1893), o fenômeno histérico foi visto como uma sintomatologia ligada a um trauma anterior, que não era lembrado conscientemente e se encontrava reprimido por não compartilhar as questões éticas do eu ou ser incompatível com uma formação não conflituosa do psiquismo, de modo que os sintomas passaram a ser atribuídos à manifestação orgânica dos resquícios mnêmicos desse trauma. Tratava-se da forma de expressão de um acontecimento que o eu repelia da memória e que só podia ser externalizado através de uma transfiguração que passava pelo corpo: “os histéricos sofrem principalmente de reminiscências” (FREUD, [1893] 1996, p. 43).

Alguns autores, como Ocariz (2003) e Maia, Medeiros & Fontes (2012), vêm na obra de Freud três momentos distintos com relação à teoria do sintoma: um primeiro antes de 1900, um entre 1900-1920 e um posterior a essa data.

Nessa perspectiva, o período inicial teria sido influenciado por fatores como o rompimento de Freud com o método da hipnose e sua adesão à associação livre e o assentamento das questões em torno da sexualidade como fundamentadoras dos conflitos psíquicos. Nessa época, Freud estabelece o trauma sexual como estando na gênese de toda neurose e esse trauma tem valor de realidade factual, isto é, Freud, nessa ocasião, compartilha a certeza de que a perturbação sexual que está na origem do sofrimento

² Parece haver um consenso entre os psicanalistas em localizar o sintoma no surgimento da psicanálise - o que não é casual ou sem efeitos -, como pode ser observado em Kaufmann (1996); Dias (2006); Quinet (1991); Machado (2003); Ocariz (2003) e Maia, Medeiros & Fontes (2012).

psíquico e que gerou a somatização da memória reprimida no inconsciente no corpo tem o estatuto de realidade histórica comprovável empiricamente quando perscrutadas as vivências do sujeito em um nível biográfico de sua vida.

Mais tarde, a certeza de um trauma oriundo do passado (geralmente durante a puberdade) que tenha necessariamente ocorrido se desfaz e Freud começa a se questionar sobre a natureza empírica do evento traumático. Ele escreve a Fliess em 1897: “Não acredito mais em minha neurótica” (FREUD, [1897] 1996, p. 308), o que acarreta mudanças na maneira de encarar os fatos inconscientes, as fantasias e, conseqüentemente, os sintomas.

Então, a partir de 1900 até a década de 20 desse século, o sintoma, que antes era tido como a denúncia de um acontecimento localizável no passado e que ocorrera em um sentido factual estrito, passa a ganhar outras nuances de significado conforme Freud percebe que as lembranças traumáticas capazes de suscitar sintomas têm outro estatuto que não o de realidade experienciada: elas são realidades psíquicas, as fantasias de seus pacientes.

Juntamente com essa percepção, há o testemunho clínico de Freud que atesta que o inconsciente não pode atravessar totalmente a resistência, nem ser completamente “domado”: “o inconsciente nunca supera a resistência, então também abandonamos nossa expectativa de que o inverso aconteça no tratamento, a ponto de o inconsciente ser totalmente domado pelo consciente” (*idem*, p. 310).

Os ajustes teóricos requeridos pelo avanço da psicanálise se desdobram em uma teoria do sintoma que o compreende como mensagem codificada, tal qual nos sonhos. Após a escrita de “A interpretação dos sonhos” (FREUD, [1900] 2019), em que Freud defende que as manifestações oníricas são realizações de desejos reprimidos, que, por meio de mecanismos psíquicos como a condensação e o deslocamento, são transfigurados e aparecem no conteúdo do sonho como símbolos e enigmas que precisam ser decodificados para se alcançar os pensamentos latentes que o encadearam, também os sintomas passam a ser entendidos de modo análogo, de maneira que, por meio da análise, se é capaz de traduzir o real significado por trás de uma comoção sintomática, que, tendo alcançado a forma de uma representação, estaria metamorfoseada no corpo do sujeito. Assim entendida, a forma sintomática cessaria de se manifestar após o suficiente esgotamento de sua interpretação por parte do paciente e do analista – este último desempenhando o papel de uma leitura do sintoma que adivinharia “as motivações” que o literalizaram no corpo.

Nesse momento da obra freudiana, o sintoma é tomado como uma mensagem cifrada que encontra lugar para sua interpretação e elaboração no espaço analítico e que, ao mesmo tempo, provoca resistências ao seu tratamento. O ciframento da mensagem concretizada pelo sintoma segue as mesmas leis de funcionamento dos outros fenômenos lacunares do inconsciente. Os conteúdos são submetidos às mesmas torções e versões que sofrem ao aparecer num sonho, ou incorrer num ato falho (MAIA, MEDEIROS & FONTES, 2012, p. 48).

A suposição era então que, quando da interpretação do sintoma, isto é, da colocação em questão, por meio da associação livre sem reservas durante as sessões de análise, de tudo o que pudesse estar relacionado a ele, e de sua considerável externalização e saturação de sentido, tendo chegado ao consciente todas as motivações que o incentivaram a tomar forma, ele se descontinuará³.

Já nos anos 1920, com a publicação de *Além do princípio do prazer* e a inauguração da segunda tópica freudiana, a plasticidade da resistência e a compulsão à repetição ganham ênfase e não é mais possível conferir a regência do eu apenas aos princípios do prazer e da realidade. Nesse contexto, Freud percebe que os sintomas submetidos a tratamento muitas vezes não simplesmente desaparecem: “Sua prática clínica foi mostrando que a decifração dos significados não era suficiente” (OCARIZ, 2003, p. 78); e o sintoma reivindica, além da posição de mensagem codificada, também o estatuto de lugar de satisfação, que não cede à análise.

Nessa perspectiva, a retirada da libido recalcada para fases anteriores do desenvolvimento infantil e seus pontos de fixação, de onde ela busca uma satisfação substituta, aparece como uma fricção com o eu, que, para agregar novamente sua organização psíquica em um esforço de síntese, busca incorporar o sintoma, o que representa o ganho secundário da doença. Dias (2006) escreve: “o eu – parte organizada do isso – demonstra sua força pelo ato de recalçamento. Mas, por sua vez, a impotência do eu se revela nesse mesmo ato, pois, como consequência do processo de recalçamento, surge um sintoma, através do qual a libido insatisfeita encontra uma satisfação substituta” (p. 401).

³ Podemos ver nessa ocasião como as diversas manifestações sintomáticas da obra freudiana, como os atos falhos, os sonhos e os chistes, aparecem nivelados horizontalmente em sua qualidade de sintoma. É um ponto interessante a constatar, pois vamos propor mais tarde na dissertação o ato falho não como um sintoma como outro qualquer, mas como o sintoma por excelência, isto é, aquele que sobrevém no lugar da não relação sexual.

O recalcado estaria fora da ordenação do eu, não fosse pela formação de compromisso que sintetiza no sintoma o ganho das duas forças psíquicas – as pulsões, que o presentificam como fonte de prazer, e o eu, que o unifica à sua organização -, garantindo uma maior persistência.

Assim, com o princípio de morte, o sintoma não é mais um agregado contingente do sujeito, acessório pendente da psiquê como resultado circunstancial de um trauma, de um conflito não resolvido, mas passa a ser absorvido como sua própria condição ao percorrer as vias fornecidas pela compulsão à repetição para obtenção do prazer parcial.

Para além do princípio do prazer, aparece a face opaca da pulsão de morte, lei para além de toda lei. A pulsão de morte é, em última instância, a responsável pela repetição, fazendo com que se retorne apenas a um mesmo lugar; lugar de sofrimento e desprazer, o qual proporciona uma satisfação paradoxal, para além do princípio do prazer, que faz o sujeito gozar de seu mal-estar, traçando as vias por onde circula. A necessidade de repetir a mesma coisa é onde se situa o recurso de tudo aquilo que se manifesta do inconsciente sob a forma de reprodução sintomática (*idem*, p. 401-2).

É inaugurada uma nova maneira de pensar o sintoma que o liga mais fundamentalmente e por essência ao ser do sujeito, não apenas como “resto” de uma operação de recalque, resultado de um jogo de forças, mas também como funcionamento e processo inerente ao psiquismo: não apenas o fim último a que se constrangeram os conflitos vividos pelo sujeito como, de igual maneira, o mecanismo intrínseco e característico do inconsciente numa dinâmica que estreita os polos representados pelos princípios de prazer e de morte na configuração indistinta do gozo. O exercício incansável do inconsciente na sua laboração não apenas pode eventualmente desembocar em um sintoma; ele é, em si, sintomático.

Se fazemos esse percurso teórico não é, contudo, para nos organizarmos a partir dele, apenas para situarmos as referências atuais a respeito do sintoma, conceito estritamente relacionado ao ato falho. Malgrado a sistematização cronológica da teoria do sintoma em Freud, também importante de ser abordada, fazemos o convite de pensar a teoria freudiana menos pelo desenvolvimento temporal que foi possível à psicanálise ao longo dos anos e pela maneira como a leitura retrospectiva dos psicanalistas hoje se acostumou a abordá-la, do que pela regência literária que encontramos na obra de Freud como um todo e que testemunha, mesmo em seus relatos iniciais, uma descrição que já se

encontrava sintomaticamente sensível à forma desenvolvida que seu depoimento desdobraria depois, de modo a já carregar nos anos iniciais de sua teorização, sob a forma de inquietações e restos, as arestas que viriam a reivindicar outro espaço no desenvolvimento dos conceitos nos anos seguintes.

Isso não quer dizer que defendamos a ideia de que, no início da obra psicanalítica de Freud, já tenhamos fragmentos nos quais podemos ler suas ideias futuramente desenvolvidas, como se esses “germes” iniciais aguardassem prontamente o processo desenvolvimentista que viria a se suceder paulatina e progressivamente ao longo dos anos, incorporando-os à causa evolutiva do seu estabelecimento, mas que entendemos que, na verdade, uma tal limpidez e sincronia temporal que privilegia os avanços progressivos não existe. O que existe são as constantes voltas com que nos debatemos com nossos sintomas ao longo do tempo e diante dos quais às vezes nos aventuramos a sugerir uma historicização retrospectiva – queremos apenas enfatizar que essa historicização é um efeito acabado que vem circunscrever a forma sempre inacabada com que os conceitos se articulam.

Isto posto, nossa proposta é não enquadrar a *Psicopatologia da vida cotidiana* à teorização que se faz dela com base na visão histórico-panorâmica do ano de seu surgimento. Conquanto Freud tenha escrito a obra dedicada mais exaustivamente ao estudo do ato falho nos anos 1900, não queremos incorrer em uma leitura que a reduza a isso. Acreditamos que a engenhosidade literária de Freud e sua auscultação receptiva do inconsciente permitem ler desde seus escritos do início do século um lugar privilegiado de estudo sobre os quais podemos nos debruçar com o cuidado de não os constranger às respectivas categorizações progressivas das etiquetas cronológicas.

Em vista disso, nossa leitura do caso inaugural da *Psicopatologia*, a saber, o caso do esquecimento do nome *Signorelli*, buscou na riqueza do relato freudiano uma interpretação que possa se engajar na premência das discussões atuais no campo da psicanálise, com tudo o que o estatuto do ato falho pode indicar de mais significativo em termos de consequência para a prática psicanalítica hoje.

1.1.1.2 A teoria do sintoma em Lacan

Com o mesmo intuito e à guisa de contextualização, vamos retomar o estudo cronológico que se faz da teoria do sintoma também em Lacan, a fim de assentar a posição

que assumimos a esse respeito.

Miller (1987) afirma que o percurso teórico de Lacan sobre o conceito de sintoma passa por algumas nuances e aproximações distintas com outros conceitos da psicanálise ao longo dos anos. Segundo o autor, na obra lacaniana, o sintoma se expressa primeiramente como mensagem endereçada ao Outro, depois como forma de gozo e ao final de seu ensino como produção e invenção do sujeito. Apesar de muito interessantes e didáticas para pensar o ensino de Lacan, essas diferenciações muitas vezes são lidas como definições excludentes entre si, que marcariam rupturas e significariam uma suposta superação do simbólico pelo real ao longo da progressão do ensino lacaniano.

Por trás dessa “superação” muitas vezes jaz o pressuposto de que a empreitada lacaniana dos anos 1950 com o retorno a Freud e a incorporação para tal de conceitos do estruturalismo antropológico e linguístico fariam de Lacan um autor fundamentalmente estruturalista, que estaria lendo Freud sob a óptica de um determinismo simbólico, posteriormente enfraquecido pela consideração do registro do real em sua teoria. Outras vezes, parece haver um suficiente reconhecimento a respeito do lugar da estrutura em Lacan e/ou do crédito dado ao registro do real nos primeiros anos de seu ensino, mas cujo consentimento e admissão contrasta insistentemente com a necessidade em demarcar fases e etapas escalonadas ao longo do ensino que só fazem denunciar uma lógica gradativa inexistente nos textos lacanianos.

Por isso acreditamos na importância de reler o ensino de Lacan como um sintoma ele mesmo, devolvendo à fineza dos textos lacanianos sua preciosidade sintomática, sua insinuação, plasticidade e melindres significantes e o quê do ensinamento de Lacan que nos instiga a não atribuir um significado dado, previsível e imputado como o valor em si da experiência analítica.

Nesse sentido, uma proposta de leitura que se esgota na linearidade cronológica dos textos ou que carimba os conceitos em um congelamento estático de sentido ao longo do tempo, a nosso ver, incorre em erros conceituais a respeito da especificidade da noção de estrutura em Lacan, do alcance desse conceito ainda nos últimos anos de seu ensino, do valor atribuído ao registro do real já nos anos 50 – que não é avulso na problemática do simbólico e de tudo o que está sendo teorizado na época – e da lógica inerente à conduta analítica, que privilegia a flutuação significante no enlace dos conceitos, para além da remetência injetora (no sentido da teoria dos conjuntos) de um domínio do significante a um contradomínio do significado, o que estremece consideravelmente o encadeamento linear, progressivo e sequencial de uma episteme que outorga ajustes evolutivos e

sucessivos sem brechas como princípio indutivo de suas teorizações.

Mais do que distinções irreconciliáveis, acreditamos que as configurações lacanianas dadas ao sintoma em diferentes momentos de seu ensino devem ser somadas, entendidas como diferentes aspectos e desdobramentos de uma mesma noção, a dilatação de um ensino em sua laboração, e não como um progresso linear cujas modulações posteriores se empenham em anular ou atualizar aquelas das quais partiram.

Apesar de realmente existir uma ênfase sobre o simbólico no primeiro tempo do ensino de Lacan, acreditamos que ela é sobretudo temática e consequente da necessidade de instaurar alguns parâmetros de rompimento com a maneira como a psicanálise vinha sendo fagocitada pelos pós-freudianos, e falar em uma “primazia do simbólico” pode gerar a inferência de que o registro do real não era devidamente considerado nesse percurso inaugural da obra lacaniana ou que ele subjazia coadjuvante nas implicações teóricas de Lacan até uma determinada fase em que passou a ser levado em conta de modo igualmente importante nas ingerências conceituais que provocava.

Acreditamos que o relevo do simbólico nos primeiros anos de seminários não implica a desconsideração dos outros registros nessa mesma época, que marcavam presença de uma maneira que se pode dizer inclusive bastante significativa e já equitativa, influenciando de modo sugestivo a reputação do inconsciente e o balizamento dos conceitos (inclusive do conceito de simbólico). Desconhecer essa influência é sentenciar o ensino de Lacan a um estatuto avesso aquele de suas lições.

É importante, portanto, não ocultar o peso do real já nos anos iniciais do ensino de Lacan sob a categorização de um Lacan que seria estruturalista nesse momento⁴, por exemplo.

Dessa forma, ao analisar o lugar do sintoma na obra de Lacan da década de 1950, em que seu realce do simbólico antecipa que “todo fenômeno analítico, todo fenômeno que participa do campo analítico, da descoberta analítica, daquilo que lidamos no sintoma e na neurose, é estruturado como linguagem” (LACAN, [1955-6] 1985, p. 192), não queremos encapsular essa fórmula como pertencente unicamente a uma fase preliminar superada mais tarde pela substituição da noção estrutural em voga na época por outra que suplantaria essa primeira na solução das questões levantadas pela psicanálise.

Esse primeiro momento é constantemente lido como uma fase em que Lacan compreenderia os sintomas enquanto uma simbologia que poderia ser decodificada a partir

⁴ Não acreditamos que o recurso a conceitos da linguística e da antropologia estrutural façam de Lacan um autor estruturalista no sentido filosófico do termo.

de sua concepção de inconsciente estruturado como uma linguagem, como se a releitura lacaniana de Freud mantivesse o ímpeto da decifração dos sintomas e como se a verdade que Lacan imputava ao sujeito não fosse já então uma verdade sexuada.

Dias (2006) de certa forma resgata essa visão da obra lacaniana quando diz que

A convicção freudiana de que os sintomas têm um sentido, que pode ser decifrado como as demais formações do inconsciente, é abordada por Lacan a partir dos recursos da linguística estrutural. Se o sintoma é uma mensagem que pode ser decifrada é porque mantém a latência significante que sustenta seu sentido e sua significação (DIAS, 2006, p. 402).

É preciso uma cautela para não enquadrar a caracterização que Lacan faz do sintoma nos anos 50 como uma dívida à filiação linguística dos conceitos de signo, significante e significado, assim como do de mensagem, dessa maneira circunscrevendo o Outro lacaniano em um circuito fechado de comunicação. Esses conceitos de Lacan estão suficiente e exaustivamente subvertidos, incorporados, apropriados e ironizados nos textos lacanianos para nos alertarem de que, longe de negar uma contribuição do estruturalismo antropológico e linguístico – algo que não está em questão aqui –, a psicanálise não consente em uma relação de solidariedade com o objeto de ensino das ciências linguísticas e sociais e isso recai diretamente sob a rubrica das importações dos estrangeirismos feitos por Lacan durante sua teorização, que são adulterados e resultam insubordinados à sua origem, corrompidos em seu préstimo à psicanálise.

Outrossim, Freud já estava assaz alertado sobre o caráter insistente dos sintomas e sua orientação enviesada pela compulsão à repetição nos seus últimos escritos, para absolvermos Lacan de ter incorrido na ingenuidade de considerar os sintomas pela via da decodificação de um significado que reinaria subentendido por trás de um significante – o conceito de significante em Lacan só representa o sujeito para outro significante, nunca numa relação de correspondência direta com o plano do significado.

Outra prudência necessária é não reduzir o conceito de sintoma nos anos inaugurais do ensino de Lacan como sendo o de uma mensagem endereçada ao Outro sem a consideração das implicações que essa definição tem com uma estrutura que não é fechada e coerente em si e com a referência que se faz ao real já nessa conjuntura, de modo a se comprometer com uma leitura do inconsciente descodificável que cumpre um roteiro fechado de exaustão e cumplicidade com o Outro, ponto de vista que Miller refuta enfatizando que, em se tratando do Outro, estamos diante de uma estrutura barrada.

A modulação do sintoma na forma de uma mensagem endereçada ao Outro seria a apreensão que se faz do *acting out* na literatura psicanalítica, ao passo que, em se tratando do sintoma ele mesmo, não existe endereçamento no sentido do que coopera com o analista e se presta/dobra à sua leitura. O sintoma não está ali para ser interpretado. Nas palavras de Lacan: ele não precisa de vocês como o *acting-out*, ele se basta (LACAN, [1962-3] 2005, p. 134). E, desta feita, o ato falho é o sintoma por excelência, na medida em que, na ausência de ato sexual, ele é o que resta desse buraco no sujeito.

Assim, quando, na primeira década da segunda metade do século XX, Lacan disserta sobre a prevalência do significante, se trata de um significante destituído do significado que a linguística lhe impõe, um significante que só participa do sintoma e das outras formações do inconsciente pela sua qualidade homonímica, pelo que da sua materialidade ecoa na cadeia significante e reverbera no corpo do sujeito.

Quero apenas indicar o fato de que, do mais simples ao mais complexo dos sintomas, a função do significante revela-se preponderante, por surtir efeito neles já no nível do trocadilho. É o que se vê, por exemplo, na extraordinária análise do princípio do mecanismo do esquecimento (1898), na qual a relação do sintoma com o significante parece surgir totalmente munida de um pensamento sem precedentes (LACAN, [1957a], 1998, p. 448).

Nesse sentido, a relação sintoma-significante, na releitura lacaniana de Freud, se holofraseia em um mecanismo significante que atravessa o corpo do sujeito já nos primeiros anos de teorização do ensino de Lacan – a metáfora como dispositivo significante do sintoma reúne o que eram tidos como “os sintomas conversivos”, “o mecanismo do esquecimento”, e uma série de outros atos sintomáticos, em um acontecimento de corpo. Para dizer mais diretamente: a metáfora como mecanismo do inconsciente estruturado como uma linguagem proposto por Lacan nos anos 1950-1960 é sistematicamente lida como uma decodificação que não leva em conta o corpo do sujeito, considerado aquilo que do registro do real prevalece nos últimos anos do ensino de Lacan, ou que só se inscreveria no corpo em um segundo momento; mas ele é um dispositivo que inclui o corpo do sujeito diretamente, de maneira inerente a seu funcionamento. A estrutura de linguagem lacaniana não é uma categoria ontológica – todo o esforço teórico de Lacan que incorreu em uma nova visão epistemológica da psicanálise consiste em se

distanciar disso⁵; se da operação entre o simbólico e o real sobra um resto chamado objeto *a*, nem por isso esse resto deixa de participar dessa transação: ele não é somente o resultado da operação, também faz parte de seu exercício e, conquanto não seja articulável na qualidade de significante, não seja realizável simbolicamente, não devemos isolá-lo como apêndice do simbólico, sob pena de ele recair na posição de um excedente contingente.

É o caso de dizer que, com Lacan e, se quisermos, desde o Freud da segunda tópica, não existe mais dois tempos de impressão acerca do sintoma, em que, em um primeiro, haveria um conflito de forças psíquicas representadas pela correspondência significante-significado e, em um segundo, o resultado dessa disputa anímica se somatizaria no corpo do sujeito. Em um dado momento da elucubração sobre o sintoma, temos doravante um único tempo de concepção da noção em que o significante, por sua representação do sujeito para outro significante – e não devendo nada a um significado de forma direta – já admi em si o corpo do sujeito e sua relação de hiância com a linguagem onde esse próprio atravessamento é o sintoma do inconsciente.

Na didatização do ensino de Lacan que se propõe a Miller, essa primeira fase de prevalência do simbólico se modula, com o passar dos anos, em direção ao real e, a partir de então, o sintoma passa a ser entendido não apenas como o que teria sido nessa perspectiva o franqueamento do sentido para o sujeito, mas como tentativa de tamponamento de uma falta essencial, tentativa de recobrir com uma verdade o núcleo inalcançável do real, que resiste em ser significado através do sintoma. Há algo de incurável no sintoma que responde por essa falta fundamental e que se identifica com o gozo, esse modo de satisfação *nonsense* atrelado à pulsão de morte. Nessa conjuntura, o gozo coincide com

essa alguma coisa que tem relação com o sujeito, enquanto confrontamento com buraco deixado num certo registro de ato questionável, o do ato sexual. Ele é, esse sujeito, suspenso por uma série de modos ou de estados que são de insatisfação. Eis o que por si só, justifica a introdução do termo *gozo*, que, do mesmo modo, é o que, a todo instante – e especialmente no sintoma – se propõe a nós como indiscernível desse registro da satisfação. Pois que, a todo instante, para nós, o problema é saber como um nó, que não se suporta senão de mal estar e de sofrimento, é justamente isso pelo qual se manifesta a instância de satisfação suspensa: propriamente isso onde o sujeito se sustenta quando *tende* para

⁵ Existem inúmeras passagens em Lacan que tratam de distanciar a concepção de Outro do que seria uma estrutura fechada de decodificação ou uma abordagem em estreita remetência ao âmbito estruturalista, o que renderia um ponto de vista ontológico sobre o inconsciente (vide, por exemplo, LACAN [1971-72] 2012, p. 214).

essa satisfação (LACAN, 1966-7).

Assim, o índice de repetição próprio do sintoma, que do ponto de vista milleriano estava atrelado num primeiro momento ao que do simbólico da cadeia significante insiste em licenciar um sentido para o sujeito, passa também a dar testemunho de um núcleo que não é passível de ser significado e da constante tentativa do sujeito de dar conta desse real, que encontra no franqueamento significante mesmo sua forma de gozo. Nesse cenário, o princípio do prazer é lido como a inclinação do sujeito para as vias significantes e sua ânsia e busca pela significação, que, apesar de não tocar o real, permite ao sujeito gozar dessa busca pelas coordenadas mesmas de sua tentativa e pela modulação que o sintoma adquiriu nesse arranjo.

Dessa maneira, o de significante em significante que assinala a substituição da metáfora tenta a todo instante presentificar o objeto perdido, chamado *Das Ding* por Lacan - *Das Ding* é “o que, do real primordial, diremos, padece do significante” (LACAN, [1959-60] 1997), p. 149).

Na orientação do sujeito em direção ao objeto, as representações (*Vorstellungen*) atraem-se umas às outras, de acordo com as leis do princípio do prazer, regulando o trajeto, o trilhamento do sujeito. Essas representações modulam-se segundo as leis do funcionamento da cadeia significante. Para além do princípio do prazer, delinea-se *das Ding* como aquilo que constitui a lei, lei particular, estritamente ligada à estrutura do desejo, em que o objeto do desejo é sempre mantido à distância, originando uma falta, uma hiância no centro do desejo. Essa hiância é literalmente contornada pelo desejo no caminho de sua satisfação (DIAS, 2006, p. 404).

Essa mudança de ênfase temática é constantemente entendida como um deslocamento teórico que tira do sintoma a responsabilidade pela verdade do sujeito, que, então, passa a ser admitida como não-toda, porque sempre discordante do objeto perdido, mas, sendo a verdade do sujeito uma verdade sexuada desde os primórdios dos anos 50 na teoria lacaniana, ela só poderia ser não-toda e balizada pelo significante-sintoma por definição, de modo que o desenvolvimento posterior do ensino de Lacan é consequência autorizada e continuada (mais do que qualquer forma de ruptura gnoseológica) do que foi legitimado nos anos anteriores sob a marca da estrutura de linguagem lacaniana.

Queremos apenas desprender dessa noção a ideia que une sintoma e sentido na

primeira disposição ordenatória do ensino de Lacan, que presumiria que nos primeiros anos de seu ensino Lacan dissertava acerca de signos e não de significantes e que atrelava a eles uma essência, um escopo, uma substância que sempre foi não apenas inexistente desde os seminários iniciais, mas também alvo de críticas por parte de Lacan e de sua constante iniciativa de revolucionar a psicanálise que se fazia então. Dessa feita, o sentido passa a ser unicamente uma consequência em segundo plano do sintoma e uma consequência que é sempre frustrada em sua tentativa e que nunca teve alcance lógico na psicanálise de orientação lacaniana.

O princípio do prazer, na óptica de Lacan, é indissociável do princípio de morte, e não está mais sentenciado à cadeia significante do que este último: são ambos as duas conformações do significante em sua hiância para com o sujeito.

Queremos enfatizar então que a metáfora como trilhamento significante do desejo e o sintoma como contorno literalizado de uma satisfação que não encontra seu termo a não ser consorciado pelo instinto de morte correlato do gozo é o que do sujeito é compatível com a resistência à significação.

Assim, ao final da obra de Lacan, quando o sintoma é visto principalmente como “o trabalho de todo sujeito para dar conta do real” (MAIA, MEDEIROS & FONTES, 2012, p. 57) e como função de letra $f(x)$, uma cifra de gozo, não devendo configurar na análise como aquilo a que o sujeito precisa renunciar, mas, sobretudo, àquilo a que ele não consegue abrir mão por afigurar sua forma particular de gozo e sua resposta diante do real, ele, ainda assim, mantém sua face metafórica como criação poética e tentativa de transposição da barra em S/s , como a forma que o significante assume ao tentar tamponar o real e como modo que o sujeito organizou para gozar de sua condição.

Se aplicarmos os últimos apelos lacanianos a respeito do sintoma à fórmula da metáfora que aparece no começo de seu ensino⁶, teremos que Lacan, apesar de estar mais preocupado até então com o registro do simbólico, já pensava o sintoma como função e forma de gozo, e a ordem poética da metáfora diz respeito ao esforço inventivo do sujeito, que tenta dar vazão de gozo ao núcleo inalcançável do real. Nesse sentido, a emergência da significação na metáfora responde pela cifra de gozo no sujeito em sua condição

⁶ A metáfora, enquanto substituição de significantes no campo psicanalítico, é representada pela fórmula $f(S' / S)$ $S \approx S (+) s$, na qual S simboliza o significante e s , o significado, dentro da relação S/s . A metáfora é, antes de tudo, a manifestação da transgressão da barra pelo efeito de significação. É o lugar da significância em si, caracterizada por ser da ordem da poesia. O + entre () simboliza o valor da emergência dessa significação, que é patente na metáfora e latente na metonímia, onde é representada com um – na fórmula $f(S...S')$ $S \approx S (-) s$, como preservação da barra e efeito de sua resistência. É o lugar onde a falta responde pelo investimento do desejo (LACAN, [1957b] 1998).

atrelada ao significante.

Com o ensejo de reforçar a continuidade do ensino de Lacan ao longo dos anos, queremos apenas assinalar que aquilo que entendemos por “sintoma” – e, conseqüentemente, por “ato falho” – transita, como todo significante, num aparato de significações não necessariamente excludentes entre si e a partir das quais vamos revisitar as facetas metafórica, recalcada, sexual e infamiliar enquanto estrutura significante, a fim de construirmos uma apreensão do conceito que nos ajude a circunscrever essas nuances em uma melhor compreensão do que o lapso representa enquanto acontecimento de corpo do *parlêtre*.

1.1.2 Porquê uma leitura não-cronológica

Ter como parte integrante da metodologia desse trabalho uma leitura não-cronológica dos textos, ou pelo menos a busca da dissociação entre um quadro elusivo que se estabeleceu posteriormente à publicação das obras e com base em uma perspectiva diacrônica e panorâmica da psicanálise, que cria com seu contexto de produção e surgimento uma distribuição deliberada e deliberativa do ensino e que congela momentos históricos de sua progressão e os textos, é tentar ler Freud e Lacan dentro de seus próprios contornos e modulações e escutar na e-laboração textual seus índices de sintoma; é privilegiar o trabalho significante enquanto ele se constrói.

Nessa perspectiva, estamos opondo o que chamamos uma abordagem “não-cronológica” ao que poderia ser uma abordagem “não cronológica”, sem hífen, de modo a querer dizer que, se fazemos um apelo mais textual do que memorialístico na compreensão dos autores, não estamos, com isso, desconsiderando a cronologia, que segue operando suas conseqüências e sendo, além do mais, inerente ao texto; apenas escolhemos nos filiar mais veementemente ao que, na progressão temporal dos textos, faz sintoma.

Estamos preocupados em não dobrar sobre os textos a narrativa temporal que se seguiu a eles, o que corresponderia a adaptar o texto para fazer servir e reforçar a interpretação de uma cronologia da qual ele faz parte, mas que não o resume e não o reitera em sua legitimidade significante.

Tomamos como pressuposto de uma tal filiação a prerrogativa de que, em um determinado texto cuja inscrição histórica é anterior ao desenvolvimento deliberado de tais conceptualizações ou da dilatação de dadas facetas de um conceito, podemos ler nas

acomodações significantes sua inflexão – não obrigatoriamente como um itinerário do que está por vir, mas como o que já se entoa por si só - e fazer o exercício de trabalhar uma abordagem que privilegia mais o texto do que fatores exteriores a ele.

Os fatores históricos, contextuais, referenciais, intencionais, cronológicos, etc, têm grande sugerência e indução sobre o texto, mas não são sua chave de leitura; não podemos cair na inadequação de pensar que conseguimos dimensionar as repercussões dessas influências a partir de seu resultado, nem que elas representam sua motivação mesma. Assim como a pressa e a urgência cumprem na psicanálise uma função que se pode dizer catalizadora, os fatores externos ao texto influenciam sua precipitação, mas não podem ser responsabilizados como agentes que o regem. Pensar assim minimiza a conveniência de enxergar os produtos textuais de um autor como índices de gradação, que cumpre etapas sempre representativas daquele momento histórico de inscrição e emergência do texto.

Outrossim, redimimos o próprio autor enquanto intenção desse encargo, de modo a que ele entre nessa categoria avulsa dos coeficientes de intervenção refratária, que, se ajustam nossa perspectiva e devem ser somados ao gradiente que se faz de um texto, devem ser isentados dos alicerces ostensivos de sua leitura.

Optamos por ler os conceitos de Freud e Lacan em uma ordem não-cronológica e difusa, que faz uso do que foi desenvolvido a posteriori para reler a latência e pulsação significativa de seus testemunhos anteriores, buscando, não enquadrar necessariamente o anterior ao posterior, mas privilegiar nessa dilatação o que decanta como sintomático e o que nos permite sempre reler os textos a partir do que em nós ressoa como desejo no espaço significativo entreaberto pela interpretação.

1.2 O ato falho enquanto objeto epistemológico

1.2.1 O panorama epistemológico e seus respingos

1.2.1.1 Uma epistemologia freudiana

No trabalho com o estatuto conceitual da noção de ato falho, parece importante que o localizemos enquanto objeto epistemológico, isto é, enquanto noção passível de ser abordada a partir de condições que fomentam sua possibilidade e que dizem de sua

definição no contexto da obra de Freud e de Lacan.

Isso pressuporia falar da epistemologia freudiana e lacaniana, o que é uma empreitada extensa e múltipla – e talvez inclusive quimérica –, que pode tomar várias formas e que é digna de um estudo voltado unicamente para essa tópica, de modo que vamos apenas assinalar algumas características da identidade epistemológica desses autores que repercutem na concepção que eles desenvolvem do lapso.

No prefácio do livro “Introducción a la epistemologia freudiana”⁷ (ASSOUN, 2001), Assoun coloca o problema, “em forma de paradoxo e à maneira de uma advertência, imputando-o uma suspeita de ilegitimidade” (p. 9), de se falar em uma epistemologia freudiana, ou seja, aventurar a “união do termo epistemologia e do nome de Freud”:

Autorizar⁸ a expressão não é já produzir um pré-julgamento sobre o que está posto em causa, a saber, a possibilidade de submeter o saber analítico a uma investigação que defina suas condições de possibilidade, seus princípios, seus métodos e suas origens? Não é produzir de uma só vez uma intelectualização do projeto freudiano que talvez deva se situar em outro lugar que não o do saber – razão pela qual algo resiste, e possivelmente com todo o direito, a que o nome de Freud se associe com uma elaboração que, por natureza, se centra no saber – até o ponto de dessubstantivar o nome próprio de Freud para fazê-lo qualificar um tipo de postura epistêmica? (*ibidem*).

Essa desconfiança, que impede que aceitemos sem ressalvas a tarefa de falar de uma epistemologia freudiana, precisa ser mantida no horizonte, a considerar que, se o nome de Freud acompanha o empreendimento de tentar extrair de seus textos algo de uma identidade epistemológica, é menos pelo fato de esse esforço poder vir a representar a Freud do que propriamente de situarmos em sua idiosincrasia literária algo do contexto histórico, cultural e social que aparece de passagem como referencial e como única possibilidade de diálogo e incrementação simbólica possível fora do temperamento pessoal de Freud, que também deixa sua marca.

A dessubstantivação do nome de Freud acompanha, sim, a resistência incluída no processo de imputar a um autor, nome próprio, uma postura epistêmica, mas, se o fazemos,

⁷ A versão do livro que foi consultada para essa pesquisa foi a tradução espanhola de Óscar Barahona e Uxo Doyhamboure, cujas citações diretas encontradas aqui são resultado, por sua vez, de tradução de nossa autoria.

⁸ Na tradução espanhola, o verbo usado é “acreditar” (predicativo direto), que tem uma denotação diferente do “acreditar” em língua portuguesa, podendo entoar algo da significação de “credenciar” ou “demonstrar” juridicamente a autenticidade de um documento. Etimologicamente, podemos construir uma aproximação entre o verbo em espanhol e a expressão “dar crédito” em português.

é porque há um deslizamento desse significante que obedece a autonomia que a obra de Freud tomou como acontecimento discursivo que perpassa o campo do saber - o *acontecimento* Freud - e, a esse acontecimento sim, é preciso que atribuamos uma identidade.

De igual maneira, Assoun nos lembra que Freud reivindica a psicanálise como saber (*idem*, p. 10), de forma que esboçar de que modo esse saber pode ser postulado aos moldes de Freud é nos aproximarmos das suposições que fundamentam e regulamentam as condições de base de seus conceitos e, com isso, os conceitos mesmos.

Queremos dizer que a definição de um conceito não é independente ou isolável do modo como se dá essa caracterização e como ela pode ser construída, e que abordar os resultados de designação de um objeto também é se atentar para a maneira como a descrição e o raciocínio basal progrediram, como se desdobraram suas premissas lógicas e como se perfilam seus critérios de discernimento e adesão.

Nesse sentido, com Freud, estamos diante de uma reivindicação de saber para a psicanálise que a outorga ao ramo das *Naturwissenschaft* ('ciências da natureza'), insistindo em uma certa maneira de fazer ciência e em um conceito de cientificidade específicos a partir dos quais devemos posicionar a prática e o método psicanalíticos. Como ressalta Assoun, devemos ter em conta que as condições de possibilidade de um saber científico, que, como tal, é caracterizado por ter um regime de funcionamento e regras de permutação próprias, não devem ser lidas como forçosamente externas a esse saber, mas atuantes na concomitância que rege sua constituição e na circularidade de seu desenvolvimento: "A ambição de cientificidade da psicanálise freudiana se demonstra ao passo que se produz, e produzindo ao mesmo tempo as condições reflexivas imanentes a sua própria produção" (*ibidem*).

O que significa, nesse contexto de auto fermentação do status científico da psicanálise desencadeado por Freud, que é partidário de uma resposta e um posicionamento em relação a uma demanda epistêmica da época, mas que não se reduz a ela, falarmos da psicanálise como uma *Naturwissenschaft*?

Assoun explica que o momento em que o saber psicanalítico está em vias de se constituir como ciência, é também o momento histórico em que se reconhece a revolução epistêmica trazida pela "querela dos métodos" (*Methodenstreit*):

Esta é motivada pela ascensão das chamadas ciências do homem ou do espírito, ou ainda, 'ciências morais'. A irrupção de um saber

que se reivindica como inédito implica uma verdadeira reforma do entendimento epistemológico na comunidade científica. Leva em particular à produção de um par fundador novo, o das *Naturwissenschaften* e das *Geisteswissenschaften*. Portanto, a tese capital de que a psicanálise é uma *Naturwissenschaften* deve se confrontar com a conotação que esse termo toma em consideração ao que está em jogo nesse momento (*idem*, p. 41).

Com efeito, é contemporâneo a Freud o problema que encerra em esferas distintas duas modalidades de saber – ou pelo menos que divisa dentro da referência às “ciências da natureza” uma contraposição antes não existente, que ajusta a perspectiva sobre o que pode ser tomado como escoramento metodológico para a sustentação e formulação de uma ciência.

Desse ponto de vista, se funda a separação entre as ciências da natureza, que se veem mais diretamente oriundas da metodologia clássica advinda de Galileu, e um campo surgido da hermenêutica na história, que demanda, pelo esforço em se converter em uma metodologia própria, um lugar científico ao lado do saber mais tradicional.

[...] ao final do século, sob o efeito de uma espécie de explosão metodológica, a distinção se torna um verdadeiro lema. Se pode datar essa virada com precisão: é em 1883, no momento em que Freud inicia sua prática médica, que se instala o *Methodenstreit*. O motivo é a reedição do livro de um economista, Karl v Knies, ‘A economia política desde o ponto de vista histórico’, que representava a antiga escola histórica alemã. No mesmo ano, se publica a obra do marginalista Carl Menger, ‘Considerações sobre os métodos das ciências sociais’, e sobretudo, a ‘Introdução às ciências do espírito’, de Wilhelm Dilthey, que se impõe a partir de então como o grande teórico das ciências do espírito, opostas sistematicamente às ciências da natureza. Assim, por meio dos enfrentamentos de escolas no cerne da economia política, a oposição se institucionaliza, enquanto Dilthey se atribui a missão de dotá-la de um estatuto teórico (*idem*, p. 42).

Mais tarde, na época do nascimento da psicanálise, os manifestos de Heinrich Richert e Wilhelm Windelband, respectivamente, ‘As fronteiras da formação conceitual nas ciências da natureza’ e ‘História e ciência da natureza’ protagonizam o terceiro tempo da querela dos métodos, e, por fim, em 1913, Karl Jaspers, na sua ‘Psicopatologia geral’, se serve das definições legadas pelo debate na diferenciação que executa entre o ‘explicar’ (*erklären*) e o ‘compreender’ / ‘interpretar’ (*verstehen*), que passam a ser significantes de alguma forma atrelados ao funcionamento diferencial das duas vertentes metodológicas

em pauta.

Assim, o que está em jogo na eminência desse par opositor é a discriminação entre um modelo naturalista, que teria por base o estudo do funcionamento de casos de natureza particular que culminasse na explicação de leis de cunho universal e que se aterias a “juízos de realidade” e, do lado insurgente, um modelo culturalista, encarregado de capturar o objeto em sua idiossincrasia individual, na tentativa de não o subsumir a uma grandeza geral, o que seria fruto de uma “valorização” ou da acusação de um “juízo de valor” demarcado individualmente.

Portanto, o nascimento da psicanálise e sua reivindicação como saber coexistem com um momento histórico cujo atrito epistêmico requer um posicionamento – existe uma interpelação identitária que reclama um lugar entre as ciências da natureza ou entre as ciências do espírito.

Para Assoun, a resposta de Freud a essa demanda epistêmica guarda uma originalidade na medida em que,

na sua obstinação um tanto caprichosa em etiquetar sua psicanálise como *Naturwissenschaft*, gerencia a pergunta [“ciência da natureza ou ciência do homem?”] para eludi-la, para ignorá-la placidamente. Não escolhe a ciência da natureza contra uma ciência do espírito: Freud significa praticamente que a alternativa não existe, que, em se tratando de cientificidade, não se pode falar mais do que em ciência da natureza. Freud, aparentemente, *não conhece outra* (*idem*, p. 43, grifos do autor).

Essa manifestação oblíqua, desviada, eludida, que opta por se desembaraçar dos dilemas metodológicos é, na sua abstenção mesma, uma posição epistemológica⁹.

⁹ Nesse ponto, é importante precisar que Freud não desconhece o termo *Geisteswissenschaften* e, sendo assim, não está alheio ao debate da querela dos métodos e ao dualismo epistêmico que se desenvolve a partir de então; ele apenas se posiciona de acordo com outro referencial em que não se infere essa divisão ou em que a separação entre duas esferas axiológicas distintas não é tomada como mote. De fato, Freud usa o termo alemão em pelo menos duas ocasiões, quando, em 1925, no texto intitulado “Autobiografia” afirma que “Conceitos fundamentais claros e definições nitidamente demarcadas apenas são possíveis nas ciências humanas [*Geisteswissenschaften*] quando elas procuram acomodar todo um âmbito de fatos na moldura de um sistema intelectual. Nas ciências da natureza, entre as quais se inclui a psicologia, tal clareza dos conceitos principais é supérflua e mesmo impossível” (FREUD [1925] 2011), e, em 1927, quando, no que diz respeito à formação do analista, diz: “De igual modo, partilho a opinião de que todos os problemas que concernem às relações entre fenômenos psíquicos e seus fundamentos orgânicos, anatômicos e químicos podem ser atacados apenas por aqueles que tenham estudado ambos, ou seja, por analistas médicos. Não se deve esquecer, porém, que isso não é tudo na psicanálise, e que no tocante a seu outro lado não podemos dispensar a colaboração de pessoas com formação prévia em ciências humanas [*Geisteswissenschaften*]” (FREUD [1927] 2014). O que fica claro, no entanto, é que, em ambas as passagens, o termo referente às ciências do homem só é utilizado para enfatizar a disposição naturalista da psicologia ou para trazer o tema de uma possível “colaboração” vinda de “outra parte”, que só faz confirmar a alteridade das ciências do homem no plano da psicologia, em uma acomodação das competências em que “A dualidade pode conservar-se

Ainda seguindo o raciocínio do autor, temos em Freud a equivalência entre a interpretação, que seria a princípio um método filiado às ciências da cultura, e a explicação, característica do *modus operandi* nas ciências da natureza. A homologia de funções traçada entre as duas técnicas, a adequação da interpretação à explicação na tese freudiana, ou seja, a não admissão de distinções entre a parte explicativa e a parte interpretativa, implica a recusa de Freud em internalizar essa diferenciação e, com ela, a prerrogativa que fundamenta a querela dos métodos: “a psicanálise não só é completamente ciência da natureza, como também não se prolonga [...] em uma dimensão hermenêutica” (*idem*, p. 44).

A interrogação que muitas vezes se segue e que Assoun ecoa é, então, sobre qual seria o lugar da interpretação no projeto freudiano. Se temos uma espécie de “hermenêutica” muito conhecida na análise dos sonhos e na clínica freudiana, não é às suas custas que se consagra, que se materializa, o projeto freudiano do início do século com a *Traumdeutung*, por exemplo, esse significante que foi inclusive traduzido como “Interpretação dos sonhos” na versão em português?

No entanto isso é precisamente o que uma epistemologia freudiana deve levar em conta: o fato de que a emergência de um ponto de vista interpretativo não tenha tido nenhum efeito polêmico na tese freudiana da primazia da explicação. Em nenhum momento a interpretação, por maior que seja sua importância clínica, implicou na concepção que Freud forja de sua própria episteme uma retificação no sentido hermeneutista. Longe de transferir a psicanálise ao campo das ciências hermenêuticas, a *Traumdeutung* não modifica em absoluto, na aparência, a identidade da *Naturwissenschaft*. Esta segue baseada no *erklären* como seu procedimento principal e, por assim dizer, régio. Isso implica, pois, que a *Deutung* freudiana se represente efetivamente em Freud como não disruptiva do *erklären*, inclusive a ponto de a interpretação se formular como uma variante da explicação (*ibidem*).

Recuperando a conotação do termo *Deutung* em alemão, Assoun enfatiza que “Convém ver nele um procedimento intelectual que explica no modo interpretativo ou que interpreta atribuindo a causa”. E conclui: “Resulta pouco dizer que interpretação e explicação são parentes próximos: elas expressam uma elaboração homogênea que não justifica turbulência alguma no modelo epistemológico naturalista” (*idem*, p. 45).

como divisão técnica do trabalho e da formação precisamente porque ela está claramente evacuada/esvaziada no plano epistêmico” (ASSOUN, 2001, p. 52).

Essa orientação epistêmica que Assoun nos permite entrever promove a releitura da *Traumdeutung* de modo a pensar nessa homogeneidade, devolvendo à interpretação seu lugar de causa explicativa: “Determinar o significado (*Bedeutung*) do sonho nunca equivale em Freud a dissolver o esquema causal” (*ibidem*).

A interpretação freudiana está posta, portanto, na posição de restituir ao objeto sua filiação causal, construindo, entre o conteúdo manifesto e o pensamento latente nos sonhos, ou entre o sintoma e sua origem, de uma maneira mais geral, o aspecto motor de uma motivação que alcançou seu resultado naquela mostração. Esse tipo de raciocínio lógico, onde encontramos causa e efeito entrelaçados direta e explicativamente, rende ao estudo freudiano a aparência “objetiva” do que “incorpora ao inefável do significado a eficiência material da *causa*” (*ibidem*, grifo do autor).

Em relação à psicopatologia em particular, o autor observa a prorrogação da mesma tese:

Isso se verifica com a mesma facilidade na psicopatologia freudiana. A atenção sutil à idiossincrasia do lapso ou do sintoma neurótico nunca se emancipa da elaboração que tende a subsumir o particular a seu *determinante*. O genial “sentido clínico” de Freud nunca transgride seu imperativo explicativo, que ordena não se deter antes de ter localizado o nexos do acontecimento com o processo, o que apoia o olfato clínico em um “objetivismo” rigoroso, unindo sentido e processo numa busca obstinada de uma espécie de causalidade semiológica (*ibidem*).

A psicopatologia está por inteiro escandida em uma leitura baseada no determinismo que busca na interpretação clínica as coordenadas explicativas das causas dos fenômenos psíquicos. O funcionamento regado por essa perspectiva assume a postura semiológica de integrar os sintomas a um sistema de signos pungente no corpo do sujeito, que, para além da idiossincrasia subjetiva, tem um significado simbólico recuperável na análise.

Assim, em se tratando da psicanálise enquanto *Naturwissenschaften*, Assoun vislumbra em Freud a inexistência do dualismo trazido pela distinção entre *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften* – não existem duas esferas axiológicas distintas, pois não há outra ciência senão a da natureza: “Entendamos que a ambição de cientificidade remite de maneira exclusiva e pleonástica a uma norma que emana da ciência da natureza. Por isso, nos escritos de Freud, a alternativa é tão clara: se a psicanálise é uma ciência digna desse nome, então é *Naturwissenschaft*” (*idem*, p. 46).

Para Assoun, esse posicionamento freudiano é tanto mais natural quanto é uma eleição epistemológica que Freud adquire através de sua formação médica, numa assimilação relativamente espontânea que lhe vem da aprendizagem prática na área da anatomia e da fisiologia, que têm por modelo científico o campo aberto pela fisicoquímica e, nesse sentido, alinha Freud à corrente fisicalista que surge a partir dos anos 1840 com Helmholtz, Brücke e Du Bois- Reymond.

Para retomar a corrente alemã fisicalista, Assoun reescreve o juramento de Du Bois- Reymond de 1842 e enumera as consequências da tese postulada:

Brücke e eu assumimos o compromisso solene de impor esta verdade, a saber: que só as forças físicas e químicas, excluindo qualquer outra, atuam no organismo. Nos casos em que essas forças ainda não podem explicar, é preciso dedicar-se para descobrir o modo específico ou a forma de ação, utilizando o método fisicomatemático, ou então postular a existência de outras forças equivalentes em dignidade às forças fisicoquímicas inerentes à matéria, redutíveis à força de atração ou de repulsão (p. 48).

As enumerações de Assoun sobre o fisicalismo radical, por sua vez, são catalogadas em:

a) não há mais forças, ou seja, manifestações materiais (em virtude da equivalência força-matéria) do que as fisicoquímicas; b) só essas forças atuam no organismo, de tal modo que se fecha virtualmente a passagem a todo vitalismo; c) a única tarefa científica é “descobrir o modo específico ou a forma de ação dessas forças fisicoquímicas”; d) no caso de a investigação se deparar com modalidades não redutíveis a essas modalidades conhecidas, só o “método fisicoquímico” iria se impor, ainda e sempre, para *reduzir* essas manifestações às forças fisicoquímicas, única matéria de saber (p. 48-9).

No cerne do fisicalismo que Freud adquire, e que de certa forma subscreve em seu método científico de investigação da psicanálise, ainda que não inadvertidamente, está a redutibilidade de tudo o que concerne ao orgânico à orientação e decodificação fisicoquímicas, o que invalida a possibilidade de pensar as ciências do homem como algo alheio a essa premissa: “A jurisdição do método fisicomatemático se estende, pois, à integridade dos fenômenos. Essa é a razão pela qual toda forma de saber é *Naturwissenschaft*” (p. 49), e pela qual qualquer fenômeno irreduzível a esse método

investigativo se traduz em um malogro científico, o que equivale a dizer que dotar a psicanálise dessa denominação não é uma “asserção [...], mas um *requisito*: tem *que ser* assim, na medida em que por todo lado se deve perseguir os germes de irredutibilidade dos fenômenos chamados ‘inconscientes’ ao método físicoquímico”¹⁰ (*ibidem*, grifos do autor).

Essa seria a maneira como Freud “se inscreve em seu tempo e em seu lugar no juramento fisicalista ao qual permanece fiel até o miolo da diferença inaudita de seu objeto” (*idem*, p. 50), que, no entanto, em sua originalidade, ele testemunha e funda como saber. Herdamos o desafio de dimensionar não apenas essas filiações científicas latentes no estudo freudiano, mas principalmente os pontos em que Freud se separa delas, inaugurando um campo inédito de apreensão e escuta clínica que destitui o eu de sua própria superintendência régia¹¹.

1.2.2 A revisitação do conceito a partir de Lacan

1.2.2.1 Uma epistemologia lacaniana

No que respeita à epistemologia lacaniana e como ela se serviu do testemunho e da invenção de Freud para revolucionar os conceitos psicanalíticos, não vamos fazer grandes explanações – mais uma vez, estas requereriam um estudo voltado para esse tema em particular e ainda assim não conseguiriam recobrir grande parte do assunto.

Vamos apenas salientar como a tripartição inaugurada por Lacan a partir dos registros do real, do simbólico e do imaginário e sua noção de causa/causalidade permitem um deslocamento teórico importante, que desvincula Freud do aspecto fenomenológico

¹⁰ Por outro lado, à sua maneira, nesse movimento de não apenas não discriminar interpretação e explicação a partir da hermenêutica, mas de assimilar e recolher os efeitos de uma à outra, Freud acopla os fatores psicológicos à etimologia das neuroses, que, se não eram desconsiderados, apareciam na tradição fisicalista como secundários frente ao substrato fisiológico e à dimensão hereditária (GAY, p. 133-138).

¹¹ Durante a escrita da dissertação, fui alertada para a possibilidade de não estar sendo totalmente justa com Freud, que, afinal, fundou a psicanálise, com tudo o que ela itera a respeito da descentralização do sujeito cartesiano de seu domínio integralizador e da sua incansável teorização sobre o estatuto pulsional do corpo, algo que diria de uma postura pessoal mais assumidamente lacaniana do que propriamente freudiana ou que denunciaria uma maior solidariedade com Lacan a despeito da consideração por Freud como criador e pai da psicanálise. O que posso dizer sobre essa questão é que de fato é extremamente plausível que eu tenha sido injusta com Freud, mas não como um anúncio de falta de estima e reverência pelo texto freudiano. Acredito que fui injusta na exata medida em que atos de injustiça são sobretudo atos de amor, e que não há outro modo de amar ou interpretar um texto que não seja sendo injusto com ele. É bem provável que eu fosse mais justa com Freud se eu não tivesse tanto apreço pela sua obra.

dado ao inconsciente em seus escritos.

O que acontece epistemologicamente quando Lacan divisa em sua obra os registros do real, do simbólico e do imaginário? Apesar de esses termos integrarem os textos freudianos, eles não designam em absoluto aquilo que designam com o incremento e a formalização advinda de Lacan, a ponto de representarem uma mudança significativa no status dado ao inconsciente.

Com Freud, o inconsciente é visto como uma instância que comparece pela oposição ao consciente, como um aparelho que se dá a manifestar de forma enigmática nas atividades cotidianas, interferindo nessas ações calculadas e deliberadas em momentos de desatenção ou cansaço, podendo ter seu sentido ou significado recuperado através do método analítico. Nessa concepção, o inconsciente tem um relevo fenomenológico; ele consiste em uma categoria axiomática que visa dar conta da face involuntária, instintiva, “desajuizada” e – por que não dizer? – obscura do eu, em contraste, e em grande medida em incompatibilidade, com a instância antinômica do eu desperto, lúcido e racional.

Para esse inconsciente freudiano, Lacan empresta sua leitura subversiva da linguística, isolando as irrupções do inconsciente nos episódios lacunares dos sonhos, dos chistes e dos lapsos em sua função significante. Esse enquadramento rompe com o referencial fenomenológico do inconsciente em Freud na medida em que já não há uma entidade a ser aludida por ocasião dos fenômenos escorregadios das palavras, mas um fracionamento do sujeito no nível da linguagem que opera um desnivelamento na noção de causa e consequência direta das ações atribuídas ao inconsciente.

Assim, há um desprendimento do determinante causal dessas disfunções de um fenômeno psíquico para uma estrutura de linguagem que não é apenas razão dos lapsos e dos sintomas neuróticos, mas condição intrínseca aos seres falantes.

Esse deslocamento teórico provoca uma ruptura radical por sua consequente inversão: não é mais o inconsciente que pode ser lido/interpretado através do consciente, mas o consciente mesmo deve ser descentrado de sua ilusão egóica a ponto de notarmos que a leitura que se faz do inconsciente, por ser dotada da atenção característica ao eu, é sempre sintomática e só é verossímil dentro de sua própria fantasia imaginária.

É nesse sentido que Lacan sugere a tradução do *Unbewusst* freudiano, esse *unbewusst*, por “une bévue”, um erro, uma mancada, um equívoco, uma falha – pela evidenciação do funcionamento significante que aprendemos a supor nas manifestações do inconsciente, mas também pelo desvio que promove o inconsciente ao lugar de uma prerrogativa teórica consequente do consciente e de sua filtragem criativa e ficcional. Com

“une bévue” no lugar da instância que condensaria os processos psíquicos inconscientes, resta desnivelada a interpretação propiciada pela associação livre como lugar dos equívocos e o buraco onde reconhecíamos a jurisdição de uma esfera oposta ao consciente; a noção em si de inconsciente é une bévue.

Podemos entender nessa perspectiva a frase de Lacan que diz que “A psicanálise, como todas as outras atividades humanas, participa incontestavelmente do abuso. Agimos como se soubéssemos alguma coisa. No entanto, não é tão certo que a hipótese do inconsciente tenha mais peso do que a existência da linguagem” (LACAN, 1977, tradução livre). Que abuso é esse do qual a psicanálise participa e não consegue escapar por ser apenas mais uma dentre as atividades humanas? Que peso dar à hipótese do inconsciente frente à inabalável e massiva existência da linguagem; existência esta que talvez invalide ou relativize qualquer outra?

No *Seminário 5*, Lacan traz uma definição muito interessante do que seria esse “abuso de linguagem”: ele diz que são indistinções como as que acontecem quando, por exemplo, no âmbito lógico-matemático, se confunde o elemento de um conjunto unitário com o próprio conjunto (p. 44).

Se tivéssemos um conjunto unitário $A = \{4\}$, isto é, um conjunto, a título de exemplificação, que contém como elemento integrante apenas o algarismo 4, um abuso de linguagem seria a pressuposição ou a presunção (e, mais importante, o aspecto que iguala uma e outra) que toma o 4 como o próprio conjunto, que o retira do âmbito dos elementos e o surpreende como nome daquilo que designa o conjunto, nome próprio “A”.

Formalmente, essa caracterização não é nada fortuita: é a operação que retira o “4” como algarismo de dentro de uma estrutura como um diagrama de Venn ou as chaves, de dentro de um espaço que o assegura como falta e inscrição vazia, como significante (aqui lembrando que aquilo que é “algarismo” atua na qualidade de significante na medida em que se diferencia do que é “número”), e o homogeneíza com o que funciona como garantia do conjunto, com o que endossa um significado “compartilhado” aos elementos e subconjuntos que o compõem, com o que atesta a significação com que se quer ler os elementos dispersos do conjunto; o abuso de linguagem aglutina um significante à função de Nome-do-Pai.

É interessante notar como todo conjunto tem, por convenção, como subconjunto, o conjunto vazio – uma maneira como a lógica acomodou e restringiu a especificidade e o sintoma do vazio a uma categoria abordável e circunscrita - e a definição de abuso de linguagem de Lacan, nesse contexto, poderia ser lida justamente como aquilo que, ao

uniformizar o elemento de um conjunto unário ao próprio conjunto, rechaça o representante do vazio nessa operação – no sentido de que em termos lógicos a única coisa que mantém conjunto e elemento separados em suas respectivas funções é justamente a existência do conjunto vazio integrando qualquer conjunto, que compromete o agenciamento do elemento à posição de conjunto unário ele mesmo.

Pensando assim, o abusivo de qualquer atividade humana é essa coerção a que submetemos os significantes no nosso esforço de significação ou de uma representação que escape ao vazio. A psicanálise, por sua vez, consente com esse uso impróprio da linguagem que confere ao significante – que a princípio não significa nada (“Le signifiant ne signifie absolument rien” – LACAN, 1977) – o funcionamento metafórico como nossa forma desajustada, inapropriada e desafinada de participar da linguagem, única forma possível.

Quando Lacan destrincha os registros do real, do simbólico e do imaginário e dá ao inconsciente freudiano a função do significante, ele desenlaça Freud do nível fenomenológico e evidencia o abusivo da categoria de inconsciente.

Grande parte da confusão que Lacan descobre na *Traumdeutung* é decorrência da carência do recurso ao significante lacaniano, que permite esse desmembramento dos registros, sem o qual Freud só pode operar com palavras.

É difícil contestar que Freud, por toda a *Ciência dos sonhos*, não fale senão de palavras, de palavras que se traduzem. E não há senão linguagem nessa elucubração do inconsciente. Ele precisa da linguística sem o saber, sem ter a menor ideia. Ele vai mesmo se perguntar se o sonho tem uma forma de exprimir a negação. Ele diz primeiro que não, no que diz respeito às relações lógicas, e diz depois que o sonho encontra ainda assim um truque para designar a negação. O não no sonho existe? Questão que Freud deixa em suspenso, sobre a qual se contradiz, é certo (*idem*, tradução livre).

O recurso ao significante, no entanto, parece abrir uma nova via para a questão da negação nos sonhos. Um inconsciente cuja presença e responsabilidade é medida por meio de palavras traduzíveis opera com uma certa dinâmica em termos de negação que tem suas limitações. No inconsciente freudiano, não se conhece a contradição, mas essa contradição ainda busca licitude numa concepção de linguagem que passa pela nomenclatura, pela decodificação e, portanto, por uma ideia de contradição que bebe da fonte da lógica clássica.

E, contudo, apesar de Freud lograr dizer que a contradição é um artifício que não

pertence ao inconsciente, ele traduz os sintomas por uma régua dicotômica do sim e do não que passa por um tipo de interpretação que não abdicou das consequências dessa noção.

A questão do estatuto da contradição no inconsciente é crucial para a psicanálise (e para pensar o ato falho), que se vê estremecer e vacilar (*ibidem*) pela simples provocação de Lacan que entrevê que há um desarranjo por trás dessa concepção de contradição em Freud.

Freud nos diz que a condensação é uma maneira que o sonho encontrou para expressar a contradição, e, todavia, como lemos isso?

Um psicanalista formado ortodoxamente pela *Traumdeutung* não sabe acudir de outra forma à condensação como matéria que zela pela contradição no inconsciente senão pela alternativa de incluir ou excluir um ‘sim’ e um ‘não’ em uma frase, fazendo um uso da linguagem que compreende uma espécie de colagem entre uma palavra e seu pretense referencial.

Depois de Freud afirmar que o inconsciente não conhece a contradição e de dotar as associações livres de lógicas explicativas da dinâmica inconsciente, os psicanalistas parecem ter aprendido a interpretar as frases negativas excluindo o “não” em questão e acreditando que a resposta inconsciente se apresentaria a partir disso.

Contando um sonho, um analisando pode, tentando se lembrar de uma figura humana ou de uma impressão incerta, dizer: “não era a minha mãe” – e o psicanalista reluz acreditando ter nisso a confissão inconsciente de que se trata de fato da tal mãe. “Parecia fulano, mas não era exatamente ele”, “Eu sei que você vai achar que estou pensando nisso, mas na verdade não é bem assim” e, pronto, o psicanalista resplandece frente a uma confissão desnudada cuja única camada de “censura” ou “resistência” foi conscientemente a revelação se apresentar com a negativa.

Será que as coisas são deduzíveis nesses termos?

Durante uma sessão, um analisando diz que se expressou da seguinte forma para uma moça com quem estava saindo há algumas semanas, durante o sexo: “Não vou dizer que te amo”, onde um psicanalista pós-freudiano triunfa de satisfação na sua aposta imediata e pouco calculada: é uma confissão, é uma forma de dizer que a ama, inconscientemente ele sente amor e deixa isso escapar em um momento de baixa resistência e de emoção à flor da pele.

Não estamos no momento de começar a questionar esse tipo de simplificação errônea que se faz dos mecanismos de condensação e deslocamento e da inexistência de contradição no inconsciente? A afirmação “Não vou dizer que te amo” não merece ser

interpretada a partir de algo mais aprimorado linguisticamente, de seu uso neurótico e estético mais ambivalente e equívoco do que um presunçoso rechaço da negativa?

Existe, inclusive, nessa frase, a brincadeira “metalinguística” de quem conhece (não necessariamente no sentido técnico ou deliberado) a forma como as negações são recorrentemente interpretadas como afirmativas e faz uso disso na própria enunciação; ela chega a ser nesse sentido uma sátira ao psicanalista.

“Não vou dizer que te amo” não condensa apenas a possibilidade do “te amo” - que não fica excluída pelo simples fato de poder ter sido formulada, mas nem por isso deve ser inculcada de outras saturações de sentido -, mas também do jogo e do gracejo de quem sabe que isso comporta seu lado afirmativo, o que nem por isso exclui a negativa, e isso é de outra configuração que não a do sim ou não; é o ardil da perversão que ironiza o que de neurótico tem essa crença na contradição dual.

O trabalho com o significante permite exercitar um pouco mais uma contradição que não é dualista e inspirada na lógica clássica ou nas noções de signo/palavras/referencial, o que faz com que possamos buscar o inconsciente lacaniano no campo aberto por Freud: “O inconsciente, portanto, não é de Freud, é preciso que eu o diga, é de Lacan. Isso não impede que o campo, ele sim, seja freudiano”¹² (LACAN, 1977, tradução livre).

No campo freudiano, o determinismo é psíquico e a causa é interpretável, mas no inconsciente lacaniano, com o determinismo sendo alinhado à cadeia significante e a causa àquilo que escapa dessa cadeia, que dela se diferencia, isto é, do próprio sujeito, podemos devolver ao inconsciente de Freud sua claudicação.

A causalidade atribuída ao inconsciente ganha com Lacan sua origem no sujeito, ou seja, uma determinação pela fantasia vazada de um desejo que, na competência paranoide do eu, é elevada ao estatuto de realidade explicativa e de motor causal. Isso equivale a dizer que não há outra causa ao nível inconsciente do que o próprio sujeito e

¹² Dentre tantos temas possíveis de abordar dentro do aspecto diferencial entre o inconsciente freudiano e o lacaniano, escolhemos falar da contradição porque, ao ser uma referência basilar sobre a função da interpretação na análise, ela localiza justamente algo de essencial à leitura que se faz do ato falho: uma leitura que tenta escapar à ordem da intencionalidade e que recai nela em um segundo momento comparativo, investindo o desejo com uma consistência que não faz parte da sutileza e da agudeza significantes. Quanto a essa questão, escutamos com frequência psicanalistas interpretarem os atos falhos que consistem em trocas de palavras, por exemplo, de seus analisandos, imputando ao significante que advém com o lapso a prerrogativa de um suposto desejo que vem se manifestar de forma ostensiva em sua incursão ao consciente – lê-se no ato falho um “querer” imponente que não é compatível com o inconsciente: “se fulano falou ou escutou ‘x’ ao invés de ‘y’ em uma frase é porque de fato ele quer ‘x’, isso denuncia seu desejo por ‘x’”, igualando a ordem do desejo inconsciente a um hipotético interesse ou vontade, o que só diz sobre a resistência do analista.

sua condição desejante, que é aquela pela qual ele se coloca no mundo e também aquela pela qual essa colocação é sempre manca.

Quando Lacan descreve o que seria a noção de causa no *Seminário 11*, ele diz que ela “se distingue do que há de determinante numa cadeia, dizendo melhor, da *lei*” (p. 29):

[...] cada vez que falamos em causa, há sempre algo de anticonceitual, de indefinido. As fases da lua são a causa das marés – quanto a isto, é claro, sabemos nesse momento que a palavra causa está bem empregada. Ou ainda, os miasmas são a causa da febre – isto, também, não quer dizer nada, há um buraco, e algo vem oscilar no intervalo. Em suma, só existe causa para o que manca [*ce qui cloche*] (*ibidem*).

A mesma causa que é tida muitas vezes como um operador causal que assinala a razão, o símbolo da racionalidade, e que em Freud é buscada nas associações livres para explicar os fenômenos ditos lacunares do inconsciente, acumula aqui o significado daquilo que vem com a temporalidade – isto é, que não está no primeiro plano, mas que figura no buraco em que o efeito de linguagem se conforma ao real.

A causa como hiância, como buraco, como não-realizado, adentra a dimensão do sujeito da psicanálise como o que só pode ser buscado nessa instância em que o significante como lei determinante não aquiesce com qualquer tipo de solidariedade causal de outra ordem que não a que vem se introduzir entre o real e o sintoma do sujeito.

Nesse contexto, Lacan lembra o enunciado que diz: “*Tenho três irmãos, Paulo, Ernesto e eu*”, onde o interlocutor que escuta a frase se regozija ao pensar a ingenuidade e a estupidez de quem não se enxerga no eu do enunciado e não produz a frase a partir do contador que se exclui da relação fraternal ao refletir o “eu” da frase no próprio “eu” que fala, mas não podemos tirar dessa pegadinha algo mais indicativo da colocação não-reflexiva do sujeito no “eu” da gramática do bordão?

Lacan descreve dois tempos: o tempo em que primeiro se conta os irmãos e o tempo em que o sujeito se coloca como contador, ascendendo ao índice de indivíduo que fala e que, portanto, reflete sua condição de irmão na topicalização do enunciado.

É um bom mote para tratar a determinação da frase, que, ao se enunciar, se temporaliza em uma forma que devemos apreciar como não sendo a da estrutura de linguagem em seu estado atemporal no inconsciente.

Nesse sentido, a causa lacaniana é a mancada que reencontra na claudicação do enunciado sua condição atemporal digna do sujeito do inconsciente – esse inconsciente

entendido como prerrogativa necessária à psicanálise para não recair na religiosidade de um inconsciente ontológico, desconhecendo a função do eu nessa esquematização.

A contradição também faz parte dessa temporalidade incluída na lógica consciente da interpretação e deve ser entendida nesse nível durante a análise. Se dissemos da figura que apareceu no sonho que ela “não era a mãe”, o “não” vem acusar nessa condensação em que a mãe aparece a inadequação da linguagem para cernir o objeto, indicando o reconhecimento por parte do sujeito de um desajuste que o “não” busca retificar e que, no entanto, em se tratando da natureza da linguagem, é irretificável.

1.3 O delineamento epistêmico-metodológico

Nesse primeiro momento da dissertação, achamos pertinente descrever minimamente a conjuntura teórica que envolve os conceitos de sintoma e de ato falho a partir dos modos de leitura em que eles muitas vezes aparecem hoje. Vemos nesse gesto de incorporação dessas interpretações e de recuperação dessas perspectivas uma maneira de contextualizar, mesmo que muito incompletamente, o desenvolvimento dessas noções nos anos que se seguiram a Lacan, mas também de considerar, e mesmo incentivar, a desnaturalização da forma como absorvemos a aposta cronológica e epistêmica desses conceitos, sob um gênero de leitura que muitas vezes foralçui o que um objeto de estudo tem de montagem cronológica e de apelo e construção epistêmicos.

Nosso objetivo com a retomada dos enquadres teóricos que se costumam fazer a respeito do conceito de sintoma nas obras de Freud e de Lacan é sobretudo preambular, para que tenhamos em mente algo do cenário em que se dá a discussão acerca do sintoma na psicanálise hoje - não se trata de uma referência metodológica que lançaria coordenadas sobre a disposição ordenatória do presente estudo, por exemplo.

Apesar de a noção de sintoma estar constantemente em voga no quadro psicanalítico, ocupar uma posição central na compreensão de outros conceitos do campo e passar por constantes revisões e revisitações teóricas ao longo das décadas desde a origem da psicanálise com Freud, a definição de ato falho, em sua especificidade, não parece ter acompanhado suficientemente essas atualizações e segue pouco reinventada e menos convocada a novas interpretações, de certa forma restando estacionada no que foi o projeto freudiano que a delineou no início do século XIX. Seguimos acomodando os

lapsos no regime dos fenômenos descritos por Freud com base no programa que se fazia da psicanálise então e com os instrumentos que se dispunha na época para pensar essas ações equivocadas seguidamente presentes na vida cotidiana dos sujeitos.

Seguimos hospedando o ato falho sob a marca fenomenológica que Freud concebeu para os episódios lacunares do inconsciente, mesmo após a revolução lacaniana descentrar o inconsciente do nível fenomenológico em que estava consagrado com os paradigmas científicos e epistêmicos do começo do século inaugural da psicanálise. Depois da herança lacaniana, temos todos os recursos – e a responsabilidade, diga-se de passagem, - para reler em Freud esse conceito que permanece sobrestado no seu contexto de surgimento cognoscível¹³.

Queremos reler em Freud, em seu relato muito sensível literariamente na denúncia do inconsciente, outras propostas interpretativas para o ato falho – talvez em parte à revelia do próprio autor –, que levem em conta o aparato lacaniano do significante como lugar avesso ao decodificável da significação, como confissão da condição mesma do ser falante frente ao que ela tem de mais significativo em termos de atravessamento de linguagem, assim afastando qualquer oportunidade de igualar indiretamente o conceito do lapso a uma “intenção segunda” do sujeito ou a uma “intencionalidade do inconsciente”. Entendemos essa aposta como crucial, visto que a concepção do ato falho está acentuada e expressivamente arraigada na maneira como compreendemos outras noções psicanalíticas e tem, ademais, uma forte sugerência em relação ao entendimento dos princípios da própria psicanálise de uma maneira mais geral.

Vimos que tanto em Freud como em Lacan, o conceito de sintoma está aclimatado em algumas fases cronológicas distintas que, se são às vezes reiteradas como “complementares” e não excludentes entre si, conservam na própria articulação dessa separação cronológica um pressuposto escalonar que reverbera como disjuntivo. A sobreleitura que se digna a fracionar momentos de ensino congelando flashes conceituais já é um gesto de interpretação que pactua com um ideal de tempo cronológico como condicionador dos fatos, o que é defrontado na prática lacaniana.

Pensando nisso, nos propomos a ler os conceitos como sintomas eles mesmos, isto é, como assimilações marcadas por um tempo não-cronológico que contemplam em si não um significado condizente com determinada época, mas sim como significantes que

¹³ Com “cognoscível” queremos dizer, como nos parâmetros foucaultianos, que antes da obra base da *Psicopatologia*, os lapsos não eram reconhecíveis em seu sentido político como objeto de estudo da psicanálise.

se metaforizam em um jogo metonímico que se exerce e fundamenta à medida em que se propõe, e como o sintoma de um sujeito que não pode ter sua unidade reduzida na parca miopia de uma definição “precisa”, momentânea e referencial de um significado legítimo e único correspondente.

Também notamos como o conceito de ato falho, apesar de ser um sintoma por excelência e dever sua possibilidade a ele, não parece ter acompanhado as discussões de uma teoria que se debateu constantemente com o conceito de sintoma, inclusive a ponto de elevá-lo a significados vigentes nas épocas, tendo em grande parte permanecido pouco interpretado desde Lacan e solicitado apenas em um contexto de iteração de um referencial que conserva mais ou menos deliberadamente a dualidade que joga entre as intenções conscientes do sujeito e o que ele produziu como ato falho em uma correspondência ao que seriam “segundas intenções” e/ou ao que assume o lugar de determinação psíquica com um valor inconsciente explicativo, hipótese com a qual não queremos consentir nesse trabalho.

A partir daí, nos dispusemos a fazer uma pequena observação sobre a epistemologia freudiana no que ela permite entrever de possibilidades para o lugar do inconsciente, do sujeito e da causa psíquica no que isso repercute na noção de ato falho – um olhar que foi depois seguido de leituras lacanianas que realocaram a psicanálise ao passo que desembaraçaram Freud do nível fenomenológico do inconsciente e do psiquismo enquanto determinação.

Torcemos para que essas breves observações e pontuações nos impulsionem para uma nova abordagem do conceito de ato falho, que começamos a delinear no próximo capítulo, a partir da releitura do caso emblemático do esquecimento do nome *Signorelli*, de modo a localizar no lapso em questão conceitos centrais de Lacan que, esperamos, vão nos auxiliar na aspiração de um novo lugar conceitual para o ato falho.

II. SEGUNDA PARTE: O ESTATUTO DO ATO FALHO OU SEU LUGAR NO CORPO DO *PARLÊTRE*

2. O paradigma *Signorelli*

2.1 O esquecimento do nome *Signorelli*

Em *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901), Freud estuda como alguns fenômenos corriqueiros e laterais, considerados até então sem importância no dia a dia ou visibilidade científica, como esquecimentos de determinados nomes, lapsos de fala, de leitura ou audição, incapacidade de encontrar certos objetos ou erros ao intencionar realizar uma ação, podem na verdade carregar significados inconscientes, passíveis de serem compreendidos e reconhecidos em seu sentido após uma análise minuciosa dos casos.

O capítulo introdutório do livro é dedicado à revisitação de um caso relatado por ele em 1898 para a *Revista mensal de psiquiatria e neurologia*¹⁴, publicado com o título de “Sobre o mecanismo psíquico do esquecimento”, em que Freud analisa um esquecimento operado por ele próprio, a saber, o do nome do artista que pintou os afrescos do *Juízo Final* na catedral de Orvieto: *Signorelli*. Ele parte desse caso com o interesse voltado para uma particularidade que acontece em determinadas ocasiões em que o indivíduo não somente esquece um nome específico, como lhe vem à memória o acesso a outros nomes, que ele consegue imediatamente distinguir como incorretos (“Nesses [casos] o indivíduo não apenas *esquece*, mas também *se recorda erradamente*”, *idem*, p. 15, grifos do autor). Sua hipótese, que a partir dessa análise poderia se estender para os casos de esquecimentos em geral, isto é, aqueles cuja falha psíquica não é acompanhada de nomes substitutos, é de que o processo mnêmico que leva ao nome esquecido foi desviado, deslocado, e que esse “deslocamento não é deixado ao arbítrio psíquico, mas segue trilhas regulares e previsíveis” (*idem*, p. 16).

Assim, ao esquecer o nome *Signorelli*, lhe ocorrem outros dois nomes próprios de pintores: *Botticelli* e *Boltraffio* - que ele não apenas recusa imediatamente como não

¹⁴ *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*.

sendo as palavras que buscava, como, ao ser lembrado do nome correto, o reconhece no mesmo instante. Com isso em vista, Freud formula uma série de observações sobre cadeias de pensamentos que podem ter influenciado na iminência dos nomes substitutos e chega a uma possível explicação para o esquecimento do nome intencionado. Ele assegura que *Signorelli* lhe era um nome de tanta ou mais familiaridade do que os outros dois e que, portanto, a origem do esquecimento não deve ser centrada nesse fato; tampouco o contexto imediato em que se deu a falta do nome acobertava o ocorrido, diz ele, tendo sido considerado indiferente a um possível esclarecimento. Freud conta: “Eu fazia uma viagem de Ragusa, na Dalmácia, até uma localidade na Herzegovina; no mesmo veículo estava um desconhecido, e durante a conversa falamos da Itália; perguntei-lhe se já conhecia Orvieto e os célebres afrescos de...” (*idem*, p. 17).

Uma observação interessante sobre esse aspecto, que Lacan retomará para traçar um paralelo entre o esquecimento de nomes e os processos por trás da tirada espirituosa como formações do inconsciente, é que, enquanto Freud esquecia o nome que queria evocar, lhe vinha à memória claramente a lembrança visual dos afrescos e do próprio pintor (seu autorretrato junto a seu predecessor Fra Angelico em um canto da pintura) – “mais intensa, sem dúvida, do que costumam ser para mim os traços mnêmicos visuais” (*idem*, p. 29), conta ele em uma nota de rodapé em um momento do livro em que se ocupa novamente do caso. Lacan sinaliza como o esquecimento é fundamentalmente de ordem simbólica, na medida em que é chamado a responder por um objeto recalcado, e não de ordem imaginária, uma vez que os afrescos em si, a pintura e seu autor estavam vívidos em sua memória.

Contando o episódio, Freud recupera algumas impressões e associações que estavam em segundo plano e que teriam motivos para atuar na repressão do nome. Antes de ele e do outro passageiro mencionarem a Itália, conversaram sobre os costumes dos turcos que moravam na *Bósnia* e na *Herzegovina*:

Contei-lhe o que me havia dito um colega que exerce a medicina entre eles: que exibem grande confiança no médico e grande resignação ao destino. Quando é preciso lhes informar que não há o que fazer por um doente, respondem: ‘*Senhor [Herr]*, o que dizer? Sei que, se ele tivesse salvação, o senhor o salvaria’. Nessas frases é que surgem as palavras *Bósnia*, *Herzegovina* e *Senhor*, que podem ser colocadas numa série associativa entre *Signorelli* e *Botticelli-Boltraffio* (*ibidem*, grifos do autor).

Mas há, além dessa história relatada ao seu parceiro de viagem, outra a respeito dos turcos nesses países que começa a ocorrer a Freud e ele rapidamente suprime em nome da cordialidade com um estranho, para não tocar em assuntos tabus com um desconhecido naquela circunstância. Também se relaciona com o pensamento contado uma anedota que diz que os turcos, em se deparando com um distúrbio de ordem sexual, preferem renunciar à vida do que se abster desse prazer. Essas ramificações de pensamento, por sua vez, desaguam nos temas da morte e da sexualidade, que remetem Freud a outras lembranças que ele tentava reprimir:

Naquela época eu estava sob a impressão de uma notícia que havia recebido poucas semanas antes, durante uma breve estadia em *Trafoi*. Um paciente, do qual eu havia me ocupado bastante, tinha dado fim à própria vida por causa de um distúrbio sexual incurável. Sei, com segurança, que durante aquela viagem à Herzegovina não me veio à lembrança consciente esse acontecimento triste, nem nada a ele relacionado. Mas a semelhança de *Trafoi* com *Boltraffio* me leva a supor que naquele tempo, apesar do desvio consciente da minha atenção, essa reminiscência tornou-se ativa dentro de mim (*idem*, p. 18, grifos do autor).

Pela via do significante – a emergência de *Boltraffio* à memória e sua semelhança com *Trafoi* – é possível inferir um processo inconsciente de associação entre o assunto tratado na conversa, a anedota reprimida intencionalmente e o que de fato estava sendo reprimido sem que Freud se desse conta.

Tanto no artigo de 1898 quanto no livro de 1901, Freud traz um diagrama que ilustra como todas as associações rememoradas e elaboradas posteriormente foram possíveis de serem deduzidas pela semelhança significativa das palavras que insurgem como substitutas incorretas para o nome *Signorelli*. Reproduzimos o diagrama aqui:

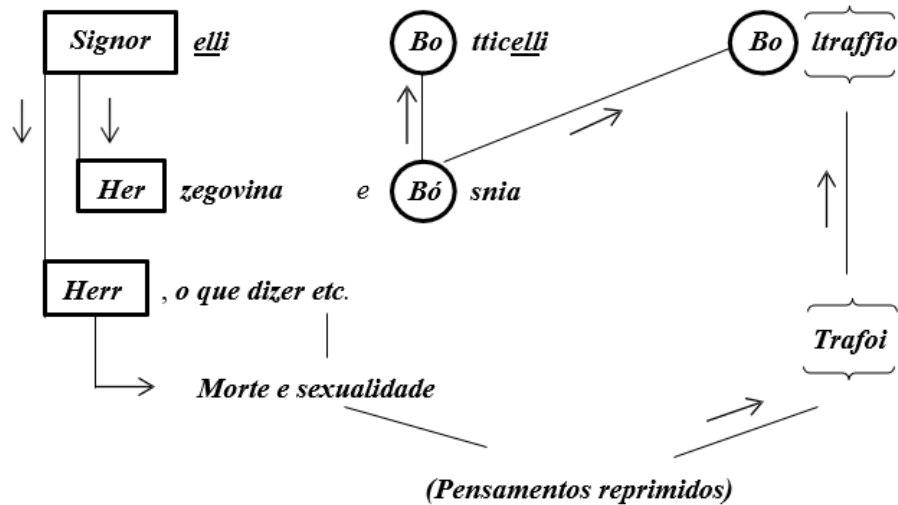


Figura 1 - FREUD, Sigmund, 1856-1939. Obras completas, volume 5: Psicopatologia da vida cotidiana e Sobre os sonhos (1901). Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2021, p. 19.

À maneira de uma decomposição, parte do nome *Signorelli* (*elli*) ressurge inalterada em *Botticelli*, e as primeiras sílabas dão origem por tradução (*Signor* – *Her/Herr*) a uma série associativa com pensamentos que passam pelas palavras *Herzegovina* e *Herr* e representam os temas evitados da morte e da sexualidade. Esses temas estão, ademais, condensados no significante *Trafoi*, que se presentifica no final de *Boltraffio*, cuja sílaba inicial parte de *Bósnia* e se sobressai nos dois substitutos emergentes.

Logo, por um exemplo tão esquemático como o esquecimento do nome *Signorelli*, o que Freud conclui é que determinados lapsos são justificados e, longe de representarem um mero acaso, os atos falhos são motivados e podem ser explicados como fenômenos de compromisso entre associações reprimidas do inconsciente e o eu.

É pela insurgência dos nomes substitutos que Freud tem um acesso não proposital a algo que se origina do recalcado: tentando lembrar o nome do pintor, Freud o esquece; tentando inconscientemente reprimir uma ideia, parte dela advém à memória.

Esse acesso é tanto mais favorecido quanto consegue ser conveniente ao eu, organizador do aparato psíquico, que pode julgar o erro como fruto do acaso, e às pulsões do eu, que estabelecem com o lapso uma fonte de prazer. Esse caráter de formação de compromisso presente em todo ato falho é a razão pela qual eles correspondem a atos sintomáticos, ou seja, se manifestam como sintomas.

Freud estende a análise feita dos casos de esquecimentos de nomes com emergência de substitutos equivocados, como no caso *Signorelli*, para aqueles em que nenhuma recordação errada acontece:

Em bom número de casos, esses nomes substitutos ocorrem espontaneamente; em outros, em que não surgiram de forma espontânea, podemos fazê-los surgir mediante um esforço da atenção, e então eles mostram, com o elemento reprimido e o nome buscado, as mesmas relações que se tivessem vindo espontaneamente (*idem*, p. 22).

A ideia é que, mesmo que outros nomes não tenham ocorrido imediatamente e sem esforço deliberado, se nos dedicarmos a buscar nomes substitutos, mesmo sabendo-os incorretos, no momento do esquecimento, eles terão com o significante reprimido as mesmas relações associativas que se obtém ao estudar os casos em que esses nomes ocorrem com mais naturalidade.

Logo, a conclusão a que se chega é que os esquecimentos são motivados pela repressão de uma ideia que pode ser de alguma maneira associada ao significante buscado.

Freud empreende então uma análise extensiva de casos, passando pelo esquecimento de palavras estrangeiras, pelo esquecimento de nomes e sequências de palavras na língua materna, pelo esquecimento de intenções e impressões, pelos lapsos verbais, de leitura e de escrita, e, ainda, por atos descuidados, sintomáticos e “casuais”, mostrando como esse fenômeno abrange modalidades distintas de expressão corporal, provocando lapsos não somente na reprodução de um nome/uma memória simbólica, como também ocasionando ações despercebidas que denunciam uma disposição inconsciente ou influenciando gestos e percepções sensoriais.

Todos esses casos, ao serem estudados em detalhes, vão gerar a conclusão de que “certas deficiências em nosso funcionamento psíquico [...] e certas ações aparentemente não intencionais se revelam, quando a elas aplicamos o método da investigação psicanalítica, perfeitamente motivadas e determinadas por motivos desconhecidos pela consciência” (*idem*, p. 324).

Assim como o esquecimento do nome *Signorelli*, diversos eventos da nossa vida cotidiana podem ser interpretados como verdadeiras “ações do inconsciente”, que advêm como fruto do “acaso” em momentos de atenção ou autopolicimento mais baixos. São atos geralmente atribuídos à distração momentânea, ao cansaço ou à desatenção, mas que devem, apesar de ser facilitados por esses fatores, ter sua explicação buscada em outro

âmbito.

Freud destaca que, em alemão, o prefixo “*ver-*” presente no nome da maioria desses fenômenos, como em casos de esquecimento e de erros praticados conquanto se saiba fazer tal tarefa [*das Vergessen*], de lapsos verbais [*das Versprechen*], de leitura [*Verlesen*] e de escrita [*Verschreiben*] e de atos descuidados [*Vergreifen*] encerram já a ideia em comum de erro ou desvio de função em cada uma dessas ações.

O esquecimento do nome *Signorelli* é recorrentemente buscado na literatura psicanalítica como um paradigma na referência ao ato falho¹⁵ e aos atos sintomáticos de uma maneira mais geral, e podemos interpretá-lo de várias formas. Para além do empreendimento freudiano do início do século, que privilegia a leitura dos fenômenos da vida cotidiana e das ações acidentais presentificadas pelos atos falhos pela óptica do determinismo psíquico¹⁶ e traz na disposição ordenatória do lapso e das associações a ele relacionadas o decifrável com que podemos encapuzar o aparelho psíquico, podemos nos ater ao ato falho como ocorrência significativa e como acontecimento cujo efeito somático é evidência pungente de que o sujeito, pelo atravessamento da linguagem, está destituído de seu próprio corpo.

2.2 Uma interpretação do caso *Signorelli*

2.2.1 Uma metáfora não-sucedida

Para Lacan, “os princípios da análise das resistências, por mais bem fundados que sejam, deram ensejo, na prática, a um desconhecimento cada vez maior do sujeito, por não serem compreendidos em sua relação com a intersubjetividade da fala” (LACAN [1953] 1998, p. 291).

Os dois primeiros *Seminários* de Lacan tratam de questões de técnica e conduta psicanalítica, e, entre elas, do tema da resistência. A resistência tal como Lacan a situa nos seminários é o confronto do sujeito com os próprios fios de seu discurso e com a

¹⁵ Portanto, também nós nos serviremos dele com certa insistência, pela posição privilegiada que ele ocupa na literatura e pela riqueza de interpretações que podemos atribuir a ele, que, esperamos, serão significativas para dimensionar o estatuto do ato falho para a psicanálise e o que ele carrega de “ato” e de “falho” como condições que favorecem muitas consequências ainda não tão exploradas na teoria psicanalítica.

¹⁶ É claro que existe nessa preocupação excessiva em separar o ato falho da abordagem pelo determinismo psíquico um elemento pessoal que não perde nada para um preciosismo ou uma exigência que se extravia na sua própria reivindicação caprichosa, mas uma dissertação é feita principalmente dessas afetações.

interpretação que ele faz de sua história. Existe, pois, para o sujeito, um núcleo patógeno a partir do qual se estratificou vários fios de discurso, a materialização de significantes em vários níveis e registros (ou seja, dentro desse envoltório de feixes literais de discurso está o núcleo patógeno, envolvido por eles). Há dois sentidos possíveis de percorrer a partir dessa estratificação: o radial e o longitudinal. Segundo Lacan,

a resistência se exerce no sentido radial, quando queremos nos aproximar dos fios que estão no centro do feixe. Ela é consequência da tentativa de passar dos registros exteriores para o centro. Uma força de repulsão positiva se exerce a partir do núcleo recalçado, e quando nos esforçamos para atingir os fios do discurso que estão mais próximos dele, experimentamos resistência (LACAN [1953-54] 1986, p. 32).

A resistência, então, faz parte do discurso do sujeito como espessura e sobreposição a partir do recalçado; e esta espessura é composta pelo material significativo em si, ou seja, os fonemas que articulam os significantes da língua. Conforme nos aproximamos do núcleo patógeno do recalçado, ela executa uma força no sentido contrário ao da aproximação.

Essa explicação da resistência é menos orgânico-patológica do que se pode pensar à primeira vista, porque ela se dá no nível mesmo do discurso do sujeito, de sua possibilidade de reconhecer ou não um elemento de sua história. Fazendo uma observação sobre essa questão do reconhecimento para o sujeito, Lacan recupera um enunciado dos *Estudos sobre a Histeria* a respeito da memória em que Freud diz que as lembranças evocadas o são por seu reconhecimento, à luz do presente, que não lhe dá “forçosamente o seu peso e a sua densidade, mas muito simplesmente a sua possibilidade” (*idem*, p. 48).

Portanto, o sentido do discurso do sujeito é um sentido histórico, é aquele que ele lhe dá em tal momento de sua vida, é como ele se reconhece e à sua história e a resistência é a etapa em que esse reconhecimento está em relação ao sintoma e à sua legitimação de verdade. Essa historicização da vida do sujeito através de seu discurso não deve ser entendida, no entanto, como a atualização de acontecimentos passados na situação presente, como uma evocação memorialística de algo que se deu no pretérito e que retorna pela fala para a contingência do contexto vigente, mas, antes, como a existência mesma desse algo, que só ganha reconhecimento no momento em que o discurso cria sua possibilidade. Nesse sentido, a fala não intervém sobre uma coisa já dada, ela não é referencial; o significante é em si o advento da coisa, muito simplesmente sua viabilidade.

Entendemos dessa forma porque a passagem do recalcado à significação é uma criação metafórica por parte do sujeito, na medida em que se trata de um processo em que ele investe os significantes de um sintoma e de desejo, demarcando o lugar de uma borda, que de outra maneira não tem forma, para que isso venha à luz na fala ou em outras configurações significantes.

Vemos como a resistência se desloca do sentido que muitos autores lhe dão ainda hoje de confronto entre o analisando e o analista em uma perspectiva que Lacan chamou “de ego a ego” para ocupar o lugar do processo com que nos deparamos no decorrer da análise do sujeito com ele mesmo e com o Outro no que isso tem de assunção significativa e possibilidade de reconhecimento e criação a partir do recalcado.

Lacan retoma Freud para sublinhar um determinado momento da análise, que acontece inúmeras vezes, em que o analisando está seguindo sua linha de raciocínio livremente, conjecturando coisas sobre sua história e elaborando suposições e, quando ele está prestes a fazer uma enunciação que chega o mais próximo até então do núcleo patógeno de seu sintoma, quando está a um passo de formular algo que agregue sua verdade, que seja autêntico e contribua para recriar algo de sua história, ele de repente se dá conta da presença do analista - fica mais consciente de sua presença. É um momento em que a resistência se modula pela via da transferência: “Se ele adquire valor seletivo, é que o próprio sujeito sente então, como uma brusca virada, uma viravolta súbita que o faz passar de uma vertente a outra do discurso, de um acento a outro da função da palavra” (*idem*, p. 53).

A resistência surge como processo de interrupção da revelação do sujeito, função que Lacan enxerga em vários exemplos da obra de Freud, de modo a seguir enumerando alguns. Dentre eles está um enxerto do capítulo sete da *Traumdeutung*. Lendo uma passagem, ele ressalta:

Há nesse capítulo um progresso em que tocamos com o dedo n’alguma coisa de verdadeiramente muito singular. Freud enumera todas as objeções que se podem fazer sobre a validade da lembrança do sonho. O que é que é o sonho? A reconstituição que o sujeito faz dele seria exata? Que garantia temos nós de que uma verbalização ulterior não se misturou aí? Todo sonho não seria uma coisa instantânea, à qual a palavra do sujeito dá uma história? Freud afasta todas essas objeções, e mostra que não são fundadas. Mostra-o sublinhando o fato, inteiramente singular, de que, quanto mais o texto que o sujeito nos dá é incerto, mais ele é significativo. É na dúvida mesma que o sujeito manifesta sobre certas partes do

sonho que ele, Freud, que o escuta, que o espera, que está lá para revelar o seu sentido, reconhece justamente o que é importante. Porque o sujeito duvida, deve-se ter certeza (*idem*, p. 57).

Ou seja, não se trata de descobrir se a recuperação do sonho por parte do paciente está sendo realizada de maneira “exata” ou de se certificar de que algo que foi pensado posteriormente não entrasse ali, mas de entender que todas as associações que vêm desempenhar o papel de atribuir sentido ao sonho e em última instância à história do sujeito, estão ali circundando algo de mais primordialmente recalcado. Assim é que, no momento em que a palavra falha em contar uma história, em que intervém o esquecimento e a dúvida, ali está algo significativo para o sujeito, que não pode ser historicizado e desempenhado como função da palavra para o outro.

Freud realça que não faz mal que o paciente não se lembre de determinado conteúdo de seu sonho, justamente porque, sendo a manifestação de um elemento significativo, ele vai retornar de diversas outras formas, nos gestos, nas narrativas, naquilo que o paciente escolhe ou não contar durante a sessão, etc., e todas essas modulações são formatos diferentes que devem ser atribuídos à ordem sintomática que o sujeito imprime na criação de seu modo de ser para dar conta de um recalcado primordial.

Assim como a falha em narrar determinado episódio de um sonho representa a resistência em atuação pela função da palavra em seu fôlego transferencial, é possível ver essa mesma nuance de impedimento de uma elaboração narrativa em casos como o esquecimento do nome *Signorelli*.

Lacan sublinha que, durante o caso de esquecimento do nome, uma questão que transparece em primeiro plano em um determinado momento e que marca justamente esse esquecimento, é a consciência da presença do interlocutor de Freud.

No contexto do esquecimento, isto é, quando estão os dois interlocutores passando de trem pela Bósnia-Herzegovina, e isso lhes dá um certo número de anedotas médicas sobre o que discutir a respeito de pacientes muçulmanos e suas relações culturais com a morte, a sexualidade e a posição do médico, Freud, por ocasião da formalidade em relação ao desconhecido, omite algumas histórias que lhe ocorrem e que, por sua vez, remetem ainda, inconscientemente, a outras: “Freud indica que tomava parte na conversa, mas que, a partir de um certo momento, a sua atenção foi dirigida para outro lugar – durante o tempo mesmo em que falava, pensava noutra coisa, a que o conduzia essa história médica” (*idem*, p. 60).

Pensava no contraste entre a resignação dos pacientes muçulmanos diante de uma

doença que não se sabia a cura e a representação religiosa do médico que lhe trazia essa notícia e o caso de um de seus pacientes que, por uma disfunção sexual, renunciava à causa da vida. Mais tarde ficamos sabendo que, apesar de esse pensamento não lhe ocorrer conscientemente, é possível chegar à conclusão de que também pensava na morte de um de seus pacientes, de que tinha tido notícias na ocasião de uma hospedagem por ali.

Tudo se passa como se, ainda falando com seu interlocutor, tivesse, no entanto, tirado parte de sua atenção da conversa e conservado enquanto isso uma série de associações em segundo plano consigo mesmo.

Quando essa dispersão da atenção fez com que faltasse o nome *Signorelli* e ele atentou-se para resgatá-lo, só o que pode encontrar era o que estava ali: uma série de restos que remetiam às associações que fazia introspectivamente.

Para Lacan, isso quer dizer que “o recalcado não estava tão recalcado assim, porque, se não falou dele ao seu companheiro de viagem, ele o dá para nós, logo em seguida, no seu texto” (*ibidem*); ou seja, aquilo de que se trata com esses restos, essas sobras de significantes que se unem e fazem ocorrer as palavras *Boltraffio* e *Botticelli*, era o que já estava ali pronto para ser dito e que não foi, aquilo que ele sustentava em relação à conversa com o seu colega.

O que é que decapita, pois, *Signorelli*? Tudo se concentra, com efeito, em torno da primeira parte desse nome, e da sua ressonância semântica. É na medida em que a palavra, a que pode revelar o mais profundo segredo do ser de Freud, não é dita, que Freud não pode mais se ligar ao outro senão pelas sobras dessa palavra. Só ficam os restos. O fenômeno do esquecimento está aí, literalmente manifestado pela degradação da palavra na sua relação com o outro. [...] é na medida em que a confissão do ser não chega ao seu termo, que a palavra se lança inteiramente na vertente em que ela se agarra ao outro. Não é estranho à essência da palavra, se é que se pode dizer isso, o agarrar-se ao outro. A palavra é mediação, sem dúvida, mediação entre o sujeito e o outro, e ela implica na realização do outro na mediação mesma. Um elemento essencial da realização do outro é que a palavra possa nos unir a ele [...] é nessa dimensão que nos deslocamos incessantemente. Mas há uma outra face da palavra que é a revelação.

Quanto mais a palavra está presa ao outro, mais longe ela está da revelação do sujeito. É isso que temos em vista ao falar que a resistência se manifesta muitas vezes pela mediação, pois, à proporção que ela se desprende desse artifício, ela se aproxima da revelação – é o movimento mesmo da análise. Lacan diz que “A revelação é o móvel

último daquilo que procuramos na experiência analítica” e que “A resistência se produz no momento em que a palavra de revelação não se diz, [...] em que o sujeito não tem mais saída. Ele se agarra ao outro porque aquilo que é impelido em direção à palavra não acedeu a ela” (*idem*, p. 62).

Quando a palavra é reduzida fundamentalmente à sua função de mediação é por não ter se realizado como revelação.

“A questão é sempre saber em que nível se produz o agarramento do outro” (*ibidem*); nível este que está constantemente mudando durante a sessão de análise. Em que momento a transferência se presta a captar com mais ênfase a presença do outro? Em que momento a resistência se agarra a isso? Quando Lacan fala das funções da palavra, ele ressalta dois polos opostos que chama “palavra plena” e “palavra vazia”: “[...] palavra plena na medida em que realiza a verdade do sujeito, palavra vazia em relação àquilo que tem de fazer *hic et nunc* com seu analista, em que o sujeito se perde nas maquinações do sistema da linguagem, no labirinto dos sistemas de referência que lhe dá o estado cultural em que, mais ou menos, toma parte” (*idem*, p. 63).

Nessa perspectiva, entendemos que a mediação que coloca o eu em sua relação com o outro, em sua posição esvaziada na linguagem, mais ciente do status social que esta assume como intermédio, é, na realidade, em última instância, a relação que a própria linguagem assume num certo nível do sujeito consigo mesmo. Esse “outro” de que se trata é a relação que autoriza o próprio “eu” do sujeito: sem o outro enquanto sistema de unificação da realidade, não existe “eu”, o “eu” não é concebível. Se, em determinados momentos da análise, a resistência opera por essa via é justamente porque ela já está, e antes de tudo, interposta na relação do sujeito com o eu e, pendendo para o eu, ela passa a responder por sua relação com o outro, que está nesse mesmo nível subjetivo. Segundo Lacan, “O eu é referente ao outro. O eu se constitui em relação ao outro. Ele é o seu correlato. O nível no qual o outro é vivido situa exatamente o nível no qual, literalmente, o eu existe para o sujeito” (*ibidem*). Isto é, a resistência se manifesta na relação com o outro em um processo de mediação da palavra justamente porque é exatamente essa a relação que existe entre o eu e o sujeito e, no instante em que a palavra está esvaziada do sujeito, é o instante em que ela está mais próxima do eu e, por consequência e correspondência, do outro¹⁷.

¹⁷ Diante desses questionamentos, me pergunto se, para além desses polos localizadores da função da mediação e da revelação na fala no sujeito, a palavra não seria, sempre e ao mesmo tempo, plena e vazia. Plena na medida em que o sujeito a investe com seu desejo na interpelação que faz do discurso e na modulação em que dispõe nele

Enxergada assim, a resistência passa a ser a tentativa do sujeito de desembocar em sua verdade e o que ele produz então. É a tentativa da própria *realização* dessa verdade, posto que a verdade do sujeito só passa a existir enquanto tal quando ele a enuncia assim.

Vemos, pois, como a resistência é o estado em que se encontra a interpretação do sujeito sobre sua história na medida em que ele lhe dá sentido retroativamente através do presente. Ele não pode evocar pela palavra aquilo que sua organização de mundo não reconheceu sobre si e, a partir do momento em que é possível para ele nomear e fazer metáfora de alguma coisa, é então que essa coisa passa a existir e a fundamentar sua história enquanto tal, sua concepção da realidade, uma vez que esse processo não corresponde a uma nomeação de uma coisa que já estava ali e não era vista, mas à própria criação dessa coisa; é a coisa em si.

Trata-se [...] de ensinar o sujeito a nomear, a articular, a fazer passar para a existência, este desejo que está, literalmente, para alguém da existência, e por isso insiste. Se o desejo não ousa dizer seu nome, é porque, esse nome, o sujeito ainda não o fez surgir. Que o sujeito chegue a reconhecer e a nomear seu desejo, eis aí a ação eficaz da análise. Mas não se trata de reconhecer algo que estaria aí, já dado, pronto para ser coaptado. Ao nomeá-lo, o sujeito cria, faz surgir uma nova presença no mundo. Ele introduz a presença como tal e, da mesma feita, cava a ausência como tal. É apenas neste nível que a ação da interpretação é concebível (LACAN [1954-55] 1985, p. 293).

“Ele introduz a presença como tal e, da mesma feita, cava a ausência como tal”. De que se trata nesse duplo jogo do ato de palavra quando o desejo acede à posição do dito? Ele se efetiva enquanto realidade concebível para o sujeito, como efeito da fantasia e, no entanto, por esse mesmo mecanismo em que faz metáfora, em que responde pela presença criada, ele é automaticamente mortificado pela linguagem, que, se cria a presença da coisa, também marca sua ausência, o lugar da alienação fundamental do sujeito enquanto atravessado pela linguagem, enquanto marcado pelo significante, em si lugar da perda e da morte como tal.

É o nível com que joga a interpretação analítica e com que se passa a ação na

seus traços identificatórios; vazia na medida em que, se tratando de um sujeito atravessado pela linguagem e por ela destituído de seu corpo, sua ascensão nesse discurso seria notadamente esvaziada do que viríamos a poder dizer de uma “presença” do sujeito, condição que faria do sujeito sempre uma dimensão hiante àquela da cadeia significante.

Em termos de implicação subjetiva e de noções como as de fala plena e fala vazia, trata-se de um tipo de dizer ou do fato de que há dizer?

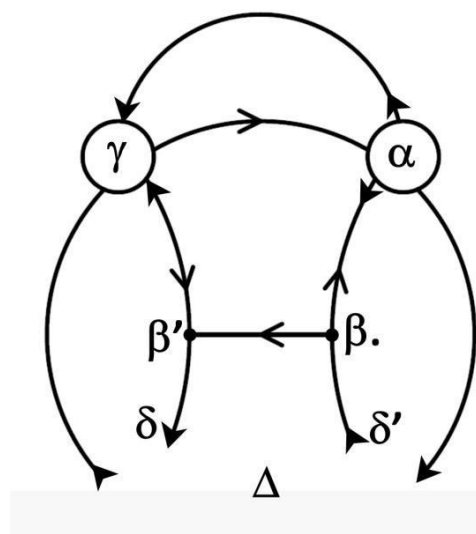
análise. O ato de que se trata não é um fazer por parte do analista, resultado da desenvoltura de seu método ou consequência premeditada de um ato seu, mas criação da palavra, conquista/perseguição simbólica que o sujeito pode alcançar pela assunção de seu desejo ao nível da fala.

Ao introduzir, durante as primeiras lições de seu *Seminário 5*, o que Lacan chama “as formações do inconsciente”, ele explica se tratar da “função, no inconsciente, daquilo que ao longo dos anos anteriores elaboramos como sendo o significante” (p. 11).

O *Seminário 5* é contemporâneo de *A instância da letra no inconsciente* (1957) e no decorrer de suas lições traz diversas referências ao artigo, enquanto constrói um esquema que ajuda a pensar as relações da cadeia significante com a cadeia significada.

Lacan nos diz que a melhor porta de entrada para o assunto é justamente a tirada espirituosa: “Essa é não apenas a melhor entrada, mas também a mais brilhante forma com que o próprio Freud nos aponta as relações do inconsciente com o significante e suas técnicas” (*idem*, p. 12).

O esquema que Lacan manipula no seminário é representativo da impossibilidade de retratar no mesmo plano o significante, o significado e o sujeito – o grafo se passa totalmente no plano significante: “Os efeitos sobre o significado estão em outro lugar, não são diretamente representados. Trata-se, nesse esquema, dos dois estados ou funções que podemos apreender de uma sequência significante” (*idem*, p. 18)¹⁸.



¹⁸ É o esquema que mais tarde será aperfeiçoado e dará origem ao “grafo do desejo”, como ficou conhecido.

Nas primeiras lições, o grafo é apresentado dessa forma, com a primeira linha representando a cadeia significante na proporção em que ela é afetada pelos efeitos “propriamente significantes da metáfora e da metonímia, o que implica a atualização possível dos efeitos significantes em todos os níveis, inclusive no nível fonemático, em particular” (*idem*, p. 18). O terreno fonemático é aquele que respalda o jogo de palavras, o trocadilho, a homonímia – é o lugar de aposta dos psicanalistas – e o que fundamenta a tirada espirituosa (daí a entrada no tema das formações do inconsciente pelo Witz). A segunda linha, por sua vez, é a do discurso estabilizado, onde está assentado um número de referências consistentes, de empregos significantes de uso corrente, que admitem uma fundamentação baseada em uma “realidade comum”. Corresponde ao discurso que Lacan chamou vazio no artigo sobre a função da fala e o campo da linguagem.

Como vocês podem ver, portanto, esta linha [segunda] é o discurso concreto do sujeito individual, daquele que fala e se faz ouvir, é o discurso que se pode gravar num disco, ao passo que a primeira é tudo o que isso inclui como possibilidades de decomposição, de reinterpretação, de ressonância e de efeitos metafórico e metonímico. Uma vai no sentido inverso da outra, pela simples razão de que elas deslizam uma sobre a outra. Mas uma corta a outra. E elas se cortam em dois pontos perfeitamente reconhecíveis (*idem*, p. 19).

Esses dois pontos assinalados no esquema como α e γ são, respectivamente, o código e a mensagem. O código é o lugar do Outro, da lei que rege o discurso e o faz passível de audição; é o que comporta a língua enquanto instituição. Já a mensagem, é o ponto de encontro onde se cria o sentido segundo a partir do código; é ali que por vezes há verdade, quando o discurso não se contenta em ser apenas vazio e enuncia mais do que diz. Com isso queremos dizer que o sentido não está prontamente ali, mas que a verdade o introduz através da literalidade da linguagem – é o caso do lapso.

As linhas que ligam a mensagem ao código e vice-versa viabilizam a criação de efeitos de significação e Lacan afirma que “é precisamente no entre jogo entre a mensagem e o código, e portanto, também no retorno do código para a mensagem, que funciona a dimensão essencial à qual a tirada espirituosa nos introduz diretamente” (*idem*, p. 21).

Assim, Lacan retoma o caso estudado por Freud a respeito do significante “famillionário”: “*Famillionário*, que é isso? Será um neologismo, um lapso, uma tirada espirituosa? É uma tirada espirituosa, seguramente, mas o simples fato de eu ter sido capaz de formular as outras duas perguntas já nos introduz numa ambiguidade do

significante no inconsciente” (*idem*, p. 26). Com efeito, vemos na formação do significante o mesmo mecanismo de condensação que está por trás de outros dispositivos e, mais do que isso, da economia mesma do inconsciente – uma economia que Lacan chama formal, na medida em que é da estrutura do significante que se trata.

A homofonia que ecoa tanto em *familiar* quanto em *milionário* (a conjunção de *mili* e *ar/ário*) repercute no esquema de Lacan em três tempos. Segundo ele, no primeiro tempo haveria o esboço da mensagem; no segundo, a cadeia se refletiria em β' , ou seja, o objeto metonímico (alvo de seu estudo direto desde o ano anterior) - aqui representado pela questão do “milionário” para Hirsch Hyacinth - ao mesmo tempo em que, por alusão a esse *milionário* e exatamente porque ele, como objeto, falta, o significante *familiar*, fruto do modo de tratamento recebido, chega a α ; no terceiro tempo, por sua vez, *milionário* e *familiar* se conjugam e vêm gerar a mensagem *familonário* em γ .

A mensagem em questão não procede com o código, ela inexistente nele e isso fundamenta uma diferenciação essencial. Conquanto saibamos que a mensagem se distingue justamente por estar em uma relação de dessemelhança com o código, no caso do chiste essa diferença se encontra já no domínio do significante. Nas palavras de Lacan: “Essa mensagem é perfeitamente incongruente, no sentido de não ser aceitável, de não estar no código. Tudo se resume nisso. É claro que a mensagem existe, em princípio, para estar numa certa relação de diferenciação com o código, mas, nesse caso, é no próprio plano do significante que ela está em flagrante violação do código” (*idem*, p. 27).

Essa, para Lacan, é a própria definição da tirada espirituosa, qual seja, que a mensagem se distingue do código no plano de sua produção significativa e que é por essa distinção mesma que ela assume o valor de mensagem.

“Como é sancionada essa diferença?”, ele se pergunta, e em seguida responde: “Esse é o segundo plano de que se trata. Essa diferença é sancionada como tirada espirituosa pelo Outro” (*idem*, p. 28).

O Outro como terceiro é aquilo que sanciona o chiste enquanto tal. Aqui Lacan se reporta à separação efetuada por Freud entre o cômico e o chiste (e mesmo o riso). A base do cômico está na relação dual, enquanto a tirada espirituosa só existe quando ratificada pelo Outro, elemento terceiro: “É preciso, portanto, que o Outro o codifique [ao chiste] como tirada espirituosa, que ele seja inscrito no código através dessa intervenção do Outro” (*ibidem*).

Além disso, outro ponto que o chiste traz à tona e que colabora com sua definição em Lacan é que a tirada espirituosa, sempre e por essência, testemunha a verdade, por

mais revestida de gracejo e ironia que ela esteja (e por isso mesmo).

As duas grandezas que “todo ato de linguagem” (LACAN [1957-58] 1999, p. 34) comporta, segundo Lacan, a saber, a combinação e a substituição ao nível da cadeia significante – representadas pelas fórmulas da metáfora e da metonímia -, podem ser evidenciadas não apenas em casos como o da produção de *famillionário*, mas também em lapsos como o esquecimento de *Signorelli*.

“A condensação, podemos dizer assim, é uma forma particular do que pode produzir-se no nível da função de substituição” (*ibidem*), posto que é por essa possibilidade de substituição que a metáfora fornece seu préstimo de criação, seu aspecto criador.

É onde reside o engendramento do mundo do sentido:

é por intermédio da metáfora, pelo jogo da substituição de um significante por outro num lugar determinado, que se cria a possibilidade não apenas de desenvolvimentos do significante, mas também de surgimentos de sentido sempre novos, que vêm sempre contribuir para aprimorar, complicar, aprofundar, dar sentido de profundidade àquilo que, no real, não passa de pura opacidade (p. 35).

Logo, entendendo que a “metáfora não é uma injeção de sentido – como se isso fosse possível, como se os sentidos estivessem em algum lugar, fosse onde fosse, num reservatório” (p. 37), mas como um dispositivo que pela qualidade da homonímia, da fonemática, do equívoco e do *nonsense*, acontece de significante para significante e que só repercute no significado por vias indiretas, observamos que a modulação do sentido e da significação só ocorre tardiamente e por retroação na cadeia significante.

Aplicando essa teoria da economia do significante como estrutura do inconsciente, Lacan progride no seu raciocínio analisando as semelhanças de mecanismo entre o esquecimento do nome *Signorelli*, da *Psicopatologia*, e o chiste *famillionário*: “No esquecimento do nome, em vez de ver surgir uma palavra, *famillionário*, temos o inverso – falta-nos alguma coisa. O que nos mostra a análise feita por Freud sobre o esquecimento de um nome próprio e, ainda por cima, estrangeiro?” (p. 40).

Lacan diz que com um nome próprio estamos no nível da mensagem. No entanto, o elemento do nome que falta a Freud – *Signor* – é estrangeiro, é estranho à sua língua materna e, nesse sentido, não está nesse mesmo nível.

Com efeito, o que ressurge em seu lugar como nomes substitutos – *Botticelli*

e *Boltraffio* – se deslocou pela cadeia por uma ligação metonímica entre os significantes.

Ele nos diz porque *Botticelli* está ali. A última metade da palavra, *elli*, é o resto de *Signorelli*, desfalcado pelo fato de *Signor* ter sido esquecido. *Bo* é o resto, o desfalcado de *Bósnia-Herzegovina*, na medida em que *Herr* foi recalcado. É esse mesmo recalque do *Herr* que explica que *Boltraffio* associe o *Bo* de *Bósnia-Herzegovina* a *Trafoi*, nome da localidade onde Freud soubera do suicídio de um de seus pacientes por causa de impotência sexual (p. 42).

Todo o percurso metonímico que transpassa o esquecimento do nome tem seu núcleo na supressão de *Signor/Herr*, o *Herr* absoluto que Lacan adivinha ser a morte.

O objeto morte é evocado na narrativa de Freud tanto por sua condição de médico/profissional que exerce a medicina e lida com a vida/morte dos pacientes, quanto por uma relação que se estabelece entre a morte e a potência sexual.

A metáfora que combina os restos significantes ou as “ruínas metonímicas do objeto de que se trata” (*ibidem*) é o que os realoca nos nomes substitutos. Dessa maneira, o que resta/sobra de um *Herr* recalcado, como *Bo* e *elli*, vai se concatenar com outros significantes e aparecer como vestígio nos nomes que insurgem.

Lacan explica que, “Se o objeto metonímico se quebra tão bem, é porque, como objeto metonímico, ele já não passa de um fragmento da realidade que representa. E não é só isso. Com efeito, o *Signor* não se encontra entre os vestígios, os fragmentos do objeto metonímico partido” (p. 43).

Signor – e, conseqüentemente, *Signorelli* – não é convocável porque está recalcado. Todavia, é substituído por *Herr*, que é efetivamente pronunciado, e em um momento significativo, aquele em que ele aparece mais próximo da ideia de morte. Lacan concebe o *Signor* como “girando indefinidamente entre o código e a mensagem, até ser encontrado” (p. 44) – ele é recalcado [*verdrängt*], enquanto *Herr* é suprimido [*unterdrückt*] no nível do discurso.

Da mesma forma que o esquecimento de um nome, a produção de uma tirada espirituosa também é da ordem de um sintoma de linguagem.

Se os dois [esquecimento e tirada] são de fato superponíveis, se sua economia significante é a mesma, devemos encontrar no nível da tirada espirituosa aquilo que complementa [...] sua função de visada em direção ao sentido, função neológica perturbadora, transtornadora. O que a complementa deve ser buscado na vertente do que podemos chamar de dissolução do objeto (p. 46).

Na terceira lição do *Seminário 5*, Lacan busca onde está o desejo de *famillionário*. Sabemos que o chiste tem a mesma estrutura do lapso, conquanto não deixe de ser uma formação “positiva”. Pois bem, se no esquecimento de nomes falta alguma coisa, se o sintoma é visto no que não consegue evocar, onde está o recalcado de *famillionário*? Em que parte de sua estrutura similar ao lapso algo se perdeu? Ou melhor, não foi encontrado?

Apesar de poder colocar *famillionário* em uma série associativa com vários significantes e descobrir os vestígios metonímicos que se ligam a ele e para quem ele é metáfora, como em *fames*, *fama* e *fomulus*, algum significante foi recalcado na formação da tirada espirituosa.

No esquecimento de nomes, esse recalque é tão mais claro por não estar ali, não produzir nada – trata-se de uma “criação metafórica que não foi bem sucedida” (*idem*, p. 56). Quando *Signorelli* falta, é nos restos metonímicos que tentamos buscá-lo.

Mas se algo efetivamente se produz no nível da mensagem, como o neologismo *famillionário*, enquanto metáfora bem sucedida, onde buscamos seus resíduos metonímicos? Os mesmos resíduos que escamotearam *Signorelli*, surrupiando o acesso ao nome, atuam aqui no nível da própria formação que se produziu e se manifestou no neologismo.

Se manejarmos a linguagem em sua forma literal, somos capazes de responder junto a Lacan: o que foi rejeitado em *famillionário*, que marca o resto que sobra na criação metafórica, é *familiar*.

Assim, da mesma forma que *Signor* fica girando entre a mensagem e o código no esquema lacaniano, também *familiar* tem o mesmo destino – é o que devemos levar em conta a partir de seu não aparecimento em *famillionário*.

Para ilustrar tal concepção, Lacan usa como exemplo o termo *aterrado*¹⁹, que remete a *terror* e, conquanto tenha *terra* em sua composição metonímica e em seu passado histórico, pouco ou nada pensamos a esse respeito quando evocamos seu sentido. Historicamente, o sentido que incluía *aterrado* no campo semântico de *terra* se perdeu e o termo passou a representar o estado de pavor diante de alguma coisa.

Da mesma forma, não se pensa em *familiar* quando falamos em *famillionário*, que tem seu sentido mais bem remetido à figura de um milionário afetado por “boas maneiras”

¹⁹ Os termos são aproximativos em francês e português brasileiro.

ou por certa condescendência/comportamento paternal/superior no trato com alguém mais pobre, do que propriamente a uma instituição social ou grupo de pessoas que se reconhece como família.

Portanto, *familiar* como significante, como efeito fonemático de cadeia, está recalcado. Lacan vai se interessar pelo termo em seu passado etimológico e recorre para isso ao *Littré*:

Abro-o então e posso informar-lhes isto [...]: o termo *familial*, em 1881, era um neologismo. Uma consulta atenta a alguns bons autores que se debruçaram sobre esse problema permitiu-me datar de 1865 o surgimento dessa palavra. Não se dispunha desse adjetivo antes daquele ano. Por que não? Segundo a definição dada pelo *Littré*, diz-se *familial* daquilo que se relaciona com a família, no nível, em suas palavras, da *ciência política*. A palavra *familial* está ligada, portanto, a um contexto onde se diz, por exemplo, *salários-família* [*allocations familiales*]. O adjetivo veio à luz, assim, no momento em que a família pôde ser abordada como objeto no nível de uma realidade política interessante, isto é, por ela já não ter para o sujeito a mesma função estruturante que tivera até então, sendo parte integrante das próprias bases de seu discurso, sem que sequer se pensasse em isolá-la. Foi à proporção que ela foi tirada desse nível, para se tornar tema de um manejo técnico particular, que pôde surgir uma coisa tão simples quanto seu adjetivo correlato (p. 59)

Na época de Heine, então, o adjetivo que correspondia àquilo que tem qualidade de família não possuía o mesmo sentido que tem hoje e qualquer tentativa de recuperar legitimamente seu significado está fadada a um investimento de sentido anacrônico de nossa parte.

Ainda que estudemos o uso que se poderia fazer do adjetivo na sua época e contexto, não há como nos despojarmos da bagagem atual que ele tem para nós e tampouco conseguiríamos conceber as nuances de significação que ele tinha naquela circunstância sócio-histórica e político-identitária.

O funcionamento vivo da língua garante que ocorra esse fluxo constante de mudança de significações e se encarrega como sistema de se desapossar de uma nuance e se revestir de outra. É o que legitima fenômenos como a criação de gírias e neologismos.

Desconsiderar esse processo é um erro egóico que confere um sentido extemporâneo às palavras. Segundo Lacan, “É graças a negligências dessa espécie que podemos imaginar que compreendemos os textos antigos tal como eles eram

compreendidos pelos seus contemporâneos” (*ibidem*).

Assim também, falar em *Signorelli* não remete a *Signor*, não nos faz de maneira alguma pensar em *Signor*. Tal significante só é recalcado na medida em que, por um jogo metafórico, foi realocado para uma associação com *Herr*, no que este tinha de denotação acerca da morte e da impotência sexual.

A maior facilidade que Freud encontra no esquecimento de palavras estrangeiras, de onde tira seus primeiros exemplos, em relação àquelas que pertencem à sua língua materna, é por sua maior aptidão em decompor-se para o sujeito em elementos significantes menores. Observamos com mais destreza a fragmentação de uma língua em fonemas quanto mais alheios somos a ela.

Temos convicção de que *Signorelli* estava mais propenso a quebrar-se em *Signor* por sua natureza estrangeira para Freud.

O que se apresenta no lugar do esquecimento, então, de *Signorelli*, é uma tentativa de metáfora que não teve sucesso (no sentido de não ter se sucedido). Está no mesmo lugar que a neoformação *famillionário*, mas nesse exemplo Hirsch-Hyacinth conseguiu produzir algo com os resquícios metonímicos e dar a eles uma função metafórica. No caso de *Signorelli* isso não acontece porque, em virtude da conversa anterior, o que se trata de procurar e que não se encontra é na realidade uma metáfora entre o assunto tratado e a morte.

No lugar onde ele procura o autor – afinal, é do autor que se trata, de nomear o autor – não se produz nada, nenhuma metáfora tem sucesso, nenhum equivalente é atribuível ao *Signorelli*. O *Signorelli* fora convocado, naquele momento, numa forma de significante bem distinta da de um simples nome. Fora solicitado a entrar em jogo à maneira como, em *aterrado*, o radical *terra* desempenha sua função, isto é, rompendo-se e se elidindo. A existência do termo *Signor* em algum lugar é a consequência da metáfora mal sucedida que, nesse momento, Freud chama em seu auxílio, e cujos efeitos devem ser inscritos no esquema no nível do objeto metonímico (p. 62).

Signorelli foi chamado a responder por algo diferente do que o nome do pintor e é nisso que a metáfora fracassa. Freud se lembrava bem das pinturas e do afresco de Orvieto, conseguia conjurar a reminiscência forte da figura do pintor e, no entanto, o nome lhe escapava – justamente porque entre o imaginário da lembrança e o simbólico do nome não correspondiam o mesmo significante – não fazia metáfora.

2.2.2 As temáticas da morte e da sexualidade ou A morte como Outro radical

O lapso representado pelo esquecimento do nome *Signorelli* é tanto mais significativo e paradigmático da função que ocupa o ato falho em psicanálise quanto atravessa as temáticas da morte e da sexualidade.

O esquecimento do nome em questão se dá no cerne de uma série de associações que Freud faz em que ele reconhece os temas da morte e da sexualidade como o que queda reprimido a partir da não-inscrição de *Signorelli* no campo dos significantes. No entanto, o que está em jogo, bem entendido, não é a morte e a sexualidade em seu sentido accidental, contingente, na dimensão de superfície em que muitas vezes são interpretadas as anedotas contadas por Freud acerca dos costumes culturais dos povos muçulmanos, mas sim a concepção de uma morte que insiste no mecanismo de regulação do desejo do sujeito – a morte senhor absoluto de Lacan, irreduzível a qualquer representação – e a nuance de uma sexualidade presentificada justamente pelo apelo ao distúrbio sexual, lugar tenente da castração, de onde ela aparece numa relação de protesto, danação, renúncia à instância da vida.

Assim concebidos, queremos explorar possíveis implicações que podemos atribuir ao alcance dos temas da morte e da sexualidade para pensar o caso de *Signorelli* em particular e a compreensão dos atos falhos de maneira mais geral.

O que Lacan entende como o “verdadeiramente recalcado” no caso *Signorelli*, aquilo que realmente não pode ser dito, que não passa ao significante e, portanto, não faz metáfora, é a primeira parte do nome, o *Signor/Herr*, interpretado como a morte, mas não a morte em seu sentido segundo, como diz Lacan (LACAN [1964] 2008), senão a morte como senhor absoluto. De que se trata na “morte como senhor absoluto” para Lacan? Pretendemos mostrar como essa noção está irreduzivelmente articulada ao Outro, lugar de onde configura a causa primeira do *parlêtre*.

No artigo *A morte de Lacan: um dos nomes do não-ser e causa eficiente do parlêtre*, Mohr (2020) parte de uma descrição de Lacan a respeito do Outro na aula de 29 de junho de 1955 (Lacan, *Le moi*, 1955, p. 300) escandida em três argumentos, para explorar como essa construção pode ser entendida como a “tese de que a morte é causa primeira e eficiente do *parlêtre*. Em outras palavras, [...] é possível compreender o

problema da morte como primeiro em relação ao impasse sexual e [...] essa morte deve ser entendida e descrita como causa eficiente do falasser” (p. 127).

A construção lacaniana de 55 é uma referência ao Outro em que Lacan incorpora ao conceito as últimas hipóteses que Platão atribui a Parmênides, assim como a concepção de um real de carácter radical e o espaço onde se deve entender a pulsão de morte/a relação com o instinto de morte de Freud. Mohr passa por cada uma dessas assinalações, a saber, a aproximação com a oitava ou nona hipótese de Parmênides, o Outro como real radical e a associação com o instinto de morte, para chegar à conclusão de que “A morte de Lacan é um dos nomes do não-ser enquanto sua face se visa para o polo pré-ontológico do nó, que Lacan nomeou Outro radical, e a morte é causa eficiente quando se coloca como passagem e promessa necessária para suportar e ser suporte de toda e qualquer vida dita humana” (p. 140).

Trata-se de localizar a morte no ensino de Lacan como aquilo que causa o ser falante em sua instância primeira e devolver o lugar privilegiado que Lacan confere à morte em relação à linguagem e ao impasse sexual.

Em um primeiro momento, seguimos a apresentação de Mohr sobre as conjecturas de Lacan a respeito de Parmênides.

No que concerne à relação estabelecida com Parmênides nessa construção do *Seminário 2*, quando Lacan está conceitualizando o Outro em sua forma radical, ele afirma se tratar do Outro “da oitava ou nona hipótese de Parmênides”.

Mohr recorre à obra *Sobre a natureza* em busca de tais hipóteses parmenidianas apenas para não encontrá-las ali. No entanto, não é sem importância destacar que, dos fragmentos dessa obra, ele recolhe a “construção do autor acerca do ser, sua ontologia, em especial a conclusão de que o ser ‘ou totalmente é necessário ser ou não’ (fragmento 8, na *Física*, de Simplicio), e que ‘necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, e nada não é’ (fragmento 6, na *Física*, de Simplicio)” (p. 129). Nesse sentido, as elaborações parmenidianas apontam para um ser que *é*, na mesma medida em que o que não é ser, não é ente, *não é* e nem pode *ser*.

A referência de Lacan, não obstante, não está pautada no *Sobre a natureza*, mas no diálogo platônico *Parmênides*, onde o ente não aparece como *ser*, mas como *um*: um *um* que é todo. Olhando para o *Seminário 19*, entendemos a escolha textual de Lacan ao se referir ao Parmênides platônico e sua extrapolação do *ser* em *um*: “porque o Ser, por sua vez, é sempre Um, em todo o caso, mas o fato de o Um não saber ser como o Ser, isto é o que fica perfeitamente demonstrado no *Parmênides*” (p. 130).

Vemos nessa distinção e no uso que Lacan faz dela como fica flagrante sua própria separação de uma ontologia do ser (ou apenas de uma “ontologia”, para não ser redundante).

O ser, para Lacan, é um ser que é *um* enquanto esforço de síntese e derrisão simbólico-imaginária, mas que, por isso mesmo, só faz demonstrar sua condição de não-ser, que está em correspondência com o Outro.

No diálogo de Platão (2003), Parmênides dialoga com Aristóteles no intuito de defender sua tese de que o ser é e o não ser não é por meio de nove hipóteses: as cinco primeiras são elaboradas para ratificar o entendimento de que o ser, aqui o *um*, é; do sexto ao nono argumentos o desenvolvimento da questão se dá pensando as consequências do *um* não sendo. Estamos, pois, com Lacan, nesse último domínio de um *um* que não é. A oitava conjectura parmenidiana se inicia com a pergunta: “se *um* não é, como é necessário as outras coisas estarem afetadas?” (p. 125), ao que ele responde dizendo que as coisas seriam colocadas em uma situação de diferenciação por “alteridade recíproca” (*ibidem*), ou seja, se diferenciariam unicamente por si mesmas. Aqui, estamos em posição de sublinhar o lugar dos significantes para Lacan, que, por estarem alocados nesse Outro que não é um ser, mas um *um* que não sabe ser, são diferenciais exclusivamente na relação entre si, não havendo nenhum outro polo referencial a que recorrer. Se um significante representa um sujeito para outro significante, é justamente porque o sujeito não é um Ser que por sua autonomia daria a ordem diferencial das coisas, mas um *um* que só é articulável em qualidade de significantes que se relacionam entre si.

Na nona hipótese, por sua vez, a pergunta retórica de Parmênides é: “se *um* não é, mas são as coisas outras que o *um*, o que é necessário que seja?”, respondendo em seguida: “as outras coisas não serão *um*. [...] Tampouco certamente múltiplas. Pois em coisas múltiplas, em sendo elas, estaria também o *um*. Pois, se nenhuma delas é *um*, todas juntas não são coisas nenhuma, de modo que tampouco coisas múltiplas serão” (p. 129). Existe nesse argumento um esvaziamento da essência das coisas – se o *um* não fosse, também as coisas não seriam. Mohr conclui:

Parece-nos que ambas as hipóteses²⁰ servem ao propósito de

²⁰ Compartilhamos com o autor a ideia de que a definição de Lacan do Outro radical como sendo aquele da oitava ou nona hipótese de Parmênides faz um uso da conjunção alternativa “ou” em que se consideram ambas as hipóteses parmenidianas com igual peso de contribuição – e não o que poderia ser considerado como um uso distintivo ou seletivo da partícula “ou”, que elegeria apenas uma entre as duas hipóteses, ou ainda um uso retórico em que Lacan, ao não lembrar de qual hipótese se trataria em específico, teria citado as duas como possíveis referências. Acreditamos que as duas hipóteses parmenidianas carregam um grande peso de atribuição de sentido

Lacan, uma vez que afirma o não-ser do *um*, ou melhor, conjectura um *um* que não é, implicando ao seu Outro radical que não seja, que não tenha essência ou ainda, que seja entendido como insubstancial. Assim, ficaríamos com a premissa: *o Outro radical não é*. Além disso, essa leitura aponta as consequências necessárias dessa não-substância do *um* para as demais coisas, a destacar: a multiplicidade das coisas pela própria alteridade e a insubstancialidade dessas mesmas coisas múltiplas (p. 131-2).

É interessante observar como Lacan consegue deslocar as conjecturas parmenidianas para que elas sirvam para fins outros que não aqueles que lhes deu o Parmênides platônico. O diálogo é direcionado para a interpretação de um ser que é e que corrobora em si o fato de as coisas não serem. Existe no Parmênides de Platão uma essência centralizadora que ordena as coisas do mundo a partir de sua gestão de ser; existe implícita a premissa de que o ser tem algo de substancial que as coisas não têm e que sem ele e o fato de ele ser, as coisas não são e nem podem ser.

À maneira de uma subversão, o dito lacaniano de que seu Outro radical poderia ser tirado das oitava e nona hipóteses de Parmênides rearranja por si só nossa leitura das ditas hipóteses, engendrando a possibilidade de podermos ler nelas mais do que elas dizem ou aquilo que dizem à sua revelia. De algum modo, a subversão lacaniana, a inversão de sentido que ele promove na interpretação de *Parmênides*, opera com algo similar ao lapso, mostrando o que, à revelia do sujeito, se diz mais do que se sabe/do que se intenciona dizer, e põe à luz pela argumentação e pelo próprio estilo de seu ensino o que do ato falho ele define como aquilo que exclui a própria demonstração (LACAN [1967] 2003, p. 268). Voltaremos a isso mais adiante. Por hora, vamos seguir o escalonamento a partir do qual Lacan corresponde seu Outro radical. Introduzindo a segunda parte da questão posta por Lacan em 55, em que ele diz ser o Outro radical “o real em seu caráter igualmente radical”, Mohr contextualiza:

É em sua aula de 25 de maio de 1955, praticamente um mês antes da citação aqui analisada, na qual Lacan introduz o conceito de Outro, escrito assim, com maiúscula, e quando explicitamente nos diz que ‘é bem dele [d’Outro] que se trata quando se trata da função da fala’. Então, justamente ao trabalhar as bases da distinção do simbólico, imaginário e real, Lacan designa seu Outro, A, como função da fala; e, se lembrarmos de seu *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, poderemos denotar tal função como criadora, afinal, diz ele que a fala, ‘em sua função

simbolizadora, ela não faz nada menos do que transformar o sujeito a quem se dirige, através da ligação que estabelece com aquele que a emite'. Recordemos do esquema que ele vai apresentar nessa mesma aula de 25 de maio de 1955 para reconhecer esse lugares: de A, a fala é emitida e dirigida a S ($A \rightarrow S$). Mas então, como vincular o adjetivo real a esse Outro? É só lembrarmos que Lacan, em 29 de junho do mesmo ano, diz ser seu Outro radical “o real em seu caráter igualmente radical” e a confusão está posta. Como algo que é da ordem da função da fala, portanto simbolizadora, poderia ser equiparado ou, ainda, ser análogo ao real? (p. 132).

Como resposta e justificativa, Mohr contradiz essa aproximação, afirmando que esse real correspondente ao Outro radical no *Seminário 2* não é o mesmo real do nó borromeano.

Esse é o ponto em que nos separamos conceitualmente de Mohr, observando uma grande similitude e até correspondência entre a função criadora da fala e o real. Entendemos que a função da linguagem enquanto simbolizadora para o ser falante está na mesma via que desemboca na instauração do vazio como causa do ser e do real como sintoma. Em outras palavras, essa via atravessada pelo ser na função criadora da fala é uma faca de dois gumes, que, na mesma proporção em que cria a presença, por essa mesma feita cava a ausência e se constitui em real.

O que chamamos “o nascimento do símbolo”, o ato de amor em que o sujeito se captura na linguagem através de seu desejo, é acompanhado pela impossibilidade que esse preenchimento comporta em si.

Em *Além do princípio do prazer* (FREUD, 2010), Freud narra a brincadeira de uma criança de um ano e meio que arremessa um carretel de madeira com um cordão amarrado. Com a ponta do cordão segura em sua mão, ele lançava o carretel para dentro do acortinado do berço, fazendo com que desaparecesse, ao mesmo tempo em que pronunciava um som significativo que foi compreendido como o *Fort* alemão (“ir embora”), e então, por vezes, o puxava de volta pela ponta do cordão, pronunciando *Da* (“está aqui”) diante do seu aparecimento.

A brincadeira era um jogo repetitivo, encenado inúmeras vezes, e foi interpretada como a representação de sua situação diante das horas de ausência da mãe.

A tentativa de uma apropriação de sua condição, com a encenação desse jogo de presença-ausência através da entrada na linguagem, representa “o domínio de sua derrelição e o nascimento do símbolo” (LACAN [1953] 1998, p. 319).

Para Lacan, o testemunho de Freud desses jogos infantis foi narrado “para que neles reconheçêssemos que o momento em que o desejo se humaniza é também aquele em que a criança nasce para a linguagem” (p. 320), pois a tentativa de incorporação e o desempenho da criança por meio da linguagem é o que presentifica o circuito do gozo que a não-dominação de sua condição promove a prazer/desprazer, nesse sofrimento em formato de brincadeira repetitiva.

Podemos agora discernir que o sujeito não domina aí apenas sua privação, assumindo-a, mas que eleva seu desejo a uma potência secundária. Pois sua ação destrói o objeto que ela faz aparecer e desaparecer na *provocação* antecipatória de sua ausência e sua presença. Ela negativiza assim o campo de forças do desejo, para se tornar, em si mesma, seu próprio objeto. E esse objeto, ganhando corpo imediatamente no par simbólico de dois dardejamentos elementares, anuncia no sujeito a integração diacrônica da dicotomia dos fonemas, da qual a linguagem existente oferece a estrutura sincrônica a sua assimilação; do mesmo modo, a criança começa a se comprometer com o sistema do discurso concreto do ambiente, reproduzindo mais ou menos aproximadamente, em seu *Fort!* e em seu *Da!*, os vocábulos que dele recebe (*ibidem*).

Ao buscar o domínio daquilo que foi tirado de si, a perda fundamental, a criança encerra na linguagem que recebe do ambiente seu sofrimento, terceirizando sua privação no Outro e chamando os objetos ao seu redor a assumir a representação do que foi perdido – “ela eleva seu desejo a uma potência secundária”.

Isso instaura a presença e a ausência do objeto na própria linguagem, que no mesmo movimento em que cria o símbolo e o objeto do desejo já cava nele a instância da morte, de um gozo mortífero que se compraz em seu próprio circuito.

A partir daí o desejo do sujeito já não é desejo de algo, mas desejo de seu próprio sofrimento. Como não reconhecer na “provocação antecipatória” de uma ausência/presença a instância do gozo no discurso?

Temos, portanto, que o símbolo só cria a coisa, só é a coisa, porque ela foi inicialmente perdida, porque ela carrega a eterna antecipação da morte e porque “o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo” (*ibidem*).

Esse processo rege a própria dialética da análise e seu fim último, uma vez que, para além da simbolização em que o sujeito se perde na assunção de seu desejo e de onde se afirma para o outro, ele se encontra com a circularidade infinita de seu discurso e das

imagens por ele estratificadas e que não trazem outra identificação fundamental do que a de seu ser-para-a- morte.

Por fim, Lacan orienta a ação da psicanálise nesse contexto, dizendo que é na realidade da fala que ela tem todo o seu efeito e ordenação e que é pela sustentação contínua desse ato que o sujeito se mantém.

A experiência psicanalítica descobriu no homem o imperativo do verbo e a lei que o formou à sua imagem. Ela maneja a função poética da linguagem para dar ao desejo dele sua mediação simbólica. Que ela os faça compreender, enfim, que é no dom da fala que reside toda a realidade de seus efeitos; pois foi através desse dom que toda realidade chegou ao homem, e é por seu ato contínuo que ele a mantém (*idem*, p. 323).

É por seu ato contínuo e contínua comunhão com o gozo despertado ali que o sujeito se mantém eternizado e mortificado pela linguagem, na incessante repetição pulsional que garante à linguagem sua função poética e tira do sujeito qualquer possibilidade da existência da relação sexual.

Na conferência *A terceira* (LACAN, [1974] 2022), em que Lacan desenha um nó borromeano e, nos anéis que circunscrevem o simbólico, o imaginário e o real, ele escreve, respectivamente, morte, corpo e vida, temos a morte inscrita justamente no simbólico, o que implica uma sorte de consequências para a psicanálise.

De volta a Mohr e à acepção de Outro na afirmação de 1955, vamos ao terceiro ponto da afirmação, em que Lacan diz ser o Outro radical “o que Freud descreve como o lugar onde ele vai inscrever a relação com o instinto de morte”. Esse lugar,

[...] desde onde partem os significantes que causam, que criam o sujeito ($A \rightarrow S$), [...] é um lugar que, não obstante, tem uma função: a função da fala. É nesse lugar que, diz Lacan, podemos reconhecer a construção freudiana da pulsão de morte ou, em outras palavras, o Outro é um lugar no qual está inscrita a relação do sujeito com a pulsão de morte (MOHR, 2020, p. 135).

A pulsão para Lacan, esse eco no corpo do fato de que há um dizer (LACAN, [1975- 76] 2007, p. 18) é um problema de linguagem.

Para Mohr,

o Outro pode ser entendido como o lugar de onde partem os

significantes, um discurso, um dito que cria o corpo do *parlêtre* e cujo eco monta a pulsão. Contudo, não é qualquer corpo, ou melhor, não se trata aqui de um corpo orgânico.

Lembremos que Lacan escreve corpo no buraco imaginário de seu nó, registro secundário em relação ao simbólico e anterior ao real. Ou seja, o corpo consistente se constrói posteriormente ao corpo do *parlêtre*, onde ecoa o dito do Outro. Não é, portanto, um corpo extenso do que aqui se trata, mas sim um corpo de substância gozante. Um corpo criado desde Outro lugar por meio do significante, um corpo de significantes. Criado desde o insubstancial *um* que não é e que, justamente por não ser, implica aos significantes que existam apenas pela própria alteridade. [...] o *parlêtre* não é, não pode ser, porque o Outro, lugar que parte os elementos insubstanciais que o criam, os significantes, esse Outro radical, apesar de real, não é.

Bem, se o *parlêtre* é também insubstancial, ou seja, corrobora a antifilosofia lacaniana, a antiontologia lacaniana, cabe apontar que ele é (*être*) apenas depois de se falar (*parole*), ou melhor ainda, apenas depois de ser falado. Isso fala, recordemo-nos, isso fala porque não há um ser que fala (p. 136).

Temos aí recuperadas, articuladas e elaboradas por Mohr as implicações do que comporta o dito lacaniano de 55 de que o Outro radical é aquele da oitava ou nona hipótese de Parmênides, é aquele do real igualmente radical e aquele onde devemos localizar a pulsão de morte, em algumas de suas consequências.

Entendido assim, o Outro é o lugar do *um* que não sabe ser, dos significantes que só existem por sua alteridade recíproca, de um real que resta fora da operação significante e que marca sua insistência nessa ausência foracluída da significação e da criação poética e da instauração simbólica da morte, em seu eterno circuito de gozo pulsional.

Nesse contexto, o lembrete de Mohr a respeito do conceito de corpo para a psicanálise é tanto mais importante quanto diz dessa não-extensionalidade, da impossibilidade de extensão entre um pensamento e uma ação, ou entre os significantes e o orgânico, ou entre o gozo e seu objeto. Não há correspondência; não há extensão.

Entre o que é falado, o que é criado, o que é investido de desejo, e o sujeito, resta essa hiância, um buraco que o causa.

Nessa hiância encontramos o real radical ou Outro radical, que faz frente ao fato de não existir Ser, que é esse *um* que não é, que não sabe ser, que marca a antiontologia lacaniana por ser insubstancial, sem essência e simplesmente por não-ser.

O que causa o sujeito, é dizer, aquilo que o divide, é então esse vetor vindo do Outro na forma de significante ($A \rightarrow S$).

O *parlêtre* é esse ser que não é, que desmonta toda ontologia por ser apenas efeito - efeito do fato de que há um dizer. A morte como da ordem do simbólico é o direito e o avesso da criação, do dizer, é essa hiância mesma. É nesse sentido que Mohr diz que a morte é “um dos nomes do não-ser e causa eficiente do *parlêtre*”, para retomar seu título e sua tese.

Em todo o caso, no que isso se relaciona ao esquecimento do nome *Signorelli*? Nosso esforço de compreensão da morte em Lacan visa não mais entender a morte que aparece no caso *Signorelli* unicamente como fenômeno acidental e contingente da vida, a segunda morte de Lacan - que também provoca seus efeitos no sujeito - mas propor a morte em *Signorelli* como o que se realiza também no processo de criação, o que em última instância é o recalcado absoluto, aquilo que resta de fora, que não se presentifica na assunção do nome no jogo do desejo, o próprio *Signor* enquanto letra e que no corpo é o vazio de um nome não pronunciado, não metaforizado, não concebido – um vazio visceral que o significante contorna e dá forma.

O tema da sexualidade abordado pela via da impotência sexual, lembrete da castração, nessa mesma articulação, é apenas resultado da morte, do fato de que não há relação sexual, efeito e gozo sentido no próprio corpo no lapso do nome.

2.2.3 O recalcado tem formato de letra

Com o Lacan de “Lituraterra” (LACAN [1971] 2003), nos propomos a pensar o lugar da letra no lapso relatado por Freud.

A distinção entre significante e letra também foi trabalhada por Lacan em alguns textos, com diferentes nuances, como a *Carta roubada* (LACAN [1955] 1998), *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (LACAN [1957b] 1998), o *Seminário IX: A identificação* (LACAN [1961-62]), o *Seminário XIV: a lógica da fantasia* (LACAN [1966-67]), entre outros. Com o autor, somos levados a pensar a letra como suporte material do significante, excluída aí qualquer significação que ela possa presentificar em um segundo tempo.

No nosso texto referência, Lacan joga com a aliteração entre as palavras “literatura” e “litura”, em uma referência ao que Joyce produz no deslizamento de *a letter* [letra/carta] para *a litter* [lixo]. Esse deslocamento demarca o lugar que Lacan vai atribuir à letra enquanto rasura, litura, marca, um resto no que ele tem de mais literal.

A partir disso, nos perguntamos: a letra está no nível de *Signorelli*? No exemplo relatado por Freud, *Signorelli* já é significante no momento em que se produz, só pode ser produzido enquanto significante e só assim é passível de ser lembrado, metaforizado. Antes disso, não há significante, apenas o que está verdadeiramente recalcado – *Signor*.

Pensado assim, *Signorelli* não é lembrado porque *Signor* permanece recalcado, não ascende como significante, se mantém como letra a partir do que todas as outras associações podem ser geradas. A rasura não é *elli*, por exemplo, que é significante ao se fazer resto metonímico de suporte do desejo na formulação *Botticelli*, mas exclusivamente *Signor*, que não evoca *Signorelli* a não ser pelo próprio confronto de Freud consigo mesmo. Ele fica entre o sujeito e o objeto.

Signor é a marca que, como letra, é capaz de gerar suporte para uma série de associações a partir do sujeito, ali onde encontramos o ato propriamente dito de gerar metáforas como *Botticelli* e *Boltraffio*.

Não foi mesmo Lacan que disse que “Singolarmente, isso parece trazer como resultado que não há nada de recalcado a defender, já que o próprio recalcado se aloja pela referência à letra” (LACAN [1971] 2003, p. 24)? O que podemos extrair dessa formulação de um recalcado situado na referência à letra? A uma escritura vazia que só faz servir de material ao significante, através do qual se instaura o gozo?

Pensando o recalcado assim, o que a intervenção do analista visa manipular? Se a letra é um contorno material destituído do semblante, que tipo de intervenção pelo significante faria possível uma retroação a ela?

“Já não será isso apontar suficientemente na letra aquilo que, a ter que insistir, só existe nela de pleno direito quando, por força da razão, isso se destaca?” (*idem*, p. 18), nos provoca Lacan. Na *Psicopatologia*, Freud começa suas apresentações de caso pelo esquecimento do nome *Signorelli* justamente por dele poder tocar algo de mais tangível a partir dos nomes substitutos gerados espontaneamente (*Boltraffio* e *Botticelli*), dizendo poder estender a análise feita do caso para todos os demais lapsos, quais sejam, aqueles em que nomes substitutos não ocorrem imediatamente, justificando que eles podem surgir por um esforço deliberado da atenção, de modo a conservar as mesmas relações associativas com o recalcado que aparecem no caso relatado.

Isso fica patente quando percebemos que os próprios nomes *Boltraffio* e *Botticelli*, vindos em auxílio de Freud no momento do esquecimento, já são em si esforços da atenção. É quando Freud se dá conta do lapso ocorrido que esses nomes podem emergir, já resultados de sua tentativa de rememorar o nome do pintor, já esforços da atenção, já

assunção metafórica de desejo, já à parte da letra, já resultado do circuito pulsional que o coloca em relação associativa com os restos metonímicos produzidos acerca de sua relação com os temas da morte e da sexualidade. O lapso enquanto lapso é unicamente o “esp de um laps” de Lacan (LACAN [1976] 2003, p. 567) – tudo o que a ele vem se sobrepor como significante já está no nível da razão apontada por Lacan, que vem indicar o quê da letra se desdobra como significante e se delineia como desejo a partir do sujeito.

Ainda segundo *Lituraterra*, o ponto crucial que a letra produz como consequência é demonstrar que a linguagem é habitada por quem fala (p. 19). Não foi isso que Lacan soube ler na fratura que levou ao esquecimento do nome *Signorelli*? Na análise que ele faz do caso no *Seminário 5*, ele diz da não-correspondência metafórica entre aquilo que Freud não podia nomear e para o quê encontrou apenas restos metonímicos de associações e o nome do pintor, que não chega a entrar em cena porque não era dele que se tratava.

A letra resta como contorno literal que, ao ser habitado por quem fala, produz significantes: é o *Signorelli* que inexiste como letra recalcada *Signor* até o momento em que Freud com seu desejo produz *Botticelli*, *Boltraffio*, *Signorelli*, *Trafoi*,... É, portanto, “a letra como tal que serve de apoio ao significante, segundo sua lei de metáfora” (p. 24) e, ao metaforizá-la, ela já é criação e vazio, presença e ausência, gozo sem objeto. Ou seja, o “homem é a metáfora por excelência” (LACAN *apud* LAURENT, 2010, p. 83), é o próprio mecanismo significante no que ele tem de produção poética e de inaptidão para preenchimento da angústia d’Acoisa presentificado no caso *Signorelli* pelo Outro absoluto da morte, diante do qual não se faz metáfora.

2.2.4 Do representante da representação

Quando da teorização a respeito da relação entre o sujeito e o Outro no *Seminário 11* no que isso tem de estrutura na função do corte e na função topológica de borda, Lacan diz se tratar de uma relação que se dá por inteiro em um processo de hiância (p. 202).

Entre o sujeito e o Outro, então, Lacan nomeia dois processos chamados de alienação e de afânise ou *fading* do sujeito.

O processo de afânise ou *fading* é aquele pelo qual “O significante produzindo-se no campo do Outro faz surgir o sujeito de sua significação. Mas ele só funciona como significante reduzindo o sujeito em instância a não ser mais do que um significante, petrificando-o pelo mesmo movimento com que o chama a funcionar, a falar, como

sujeito” (*idem*, p. 203).

Isto é, a operação de afânise está aí para indicar que não existe sujeito sem *fading* do sujeito, uma vez que como efeito de significação ele está irredutivelmente fadado ao significante, que só o representa para outro significante.

A alienação é, por sua vez, o *vel* que Lacan opõe a Russell para dizer que, em se tratando de um significante, ele não é nunca o mesmo: “A alienação consiste nesse *vel* que [...] condena o sujeito a só aparecer nessa divisão que venho, me parece, de articular suficientemente ao dizer que se ele aparece de um lado como sentido, produzido pelo significante, do outro ele aparece como *afânise*” (*idem*, p. 206).

O *vel* da alienação é ilustrado por Lacan por um certo uso que se faz da conjunção *ou*, e que não é nenhum dos dois usos empregados mais comumente na gramática e na lógica, que dizem que o *ou* pode ser exaustivo, no sentido de que, dos dois elementos que ele opõe, está se fazendo a escolha por apenas um deles, de modo a eliminar o outro disjuntivamente; ou, no caso do segundo uso, que se trata de um *ou* cuja alternância entre os elementos não é opositiva, mas conjuga-os inclusivamente (“*x* ou *y*” no sentido de “tanto faz” ou “ambos”).

No que concerne ao *vel* em questão, ele se comporta de uma terceira maneira, representada pelo *ou* alienante, e que Lacan exemplifica pela reunião entre conjuntos na lógica. Se um conjunto A tem elementos em comum com um conjunto B, reuni-los não é de maneira alguma somar seus elementos – vai haver uma sobreposição entre os elementos em comum que caracteriza a distinção entre as operações de adição e reunião: o *vel* lacaniano “só se suporta pela forma lógica da reunião” (*ibidem*).

A reunião como forma lógica do *vel* alienante de Lacan, então, é o que conjuga sob os traços materiais de um significante a concatenação de outros tantos que se subtraem e desaparecem sob seu vestígio literal. É o lugar da perda que tenciona a relação entre o sujeito e o Outro e que condiciona que, na operação de separação, tanto o ser do sujeito quanto o sentido sejam sempre faltantes:

Ilustremos isto pelo que nos interessa, o ser do sujeito, aquele que está ali sob o sentido. Escolhemos o ser, o sujeito desaparece, ele nos escapa, cai no não-senso – escolhemos o sentido, e o sentido só subsiste decepado dessa parte de não-senso que é, falando propriamente, o que constitui na realização do sujeito, o inconsciente. Em outros termos, é da natureza desse sentido, tal como ele vem a emergir no campo do Outro, ser, numa grande parte de seu campo, eclipsado pelo desaparecimento do ser

induzido pela função mesma do significante (p. 206).

Com essas operações em vista, Lacan retoma o conceito freudiano *Vorstellungsrepräsentanz*, para dizer que o recalque se dá no nível do representante da representação, o que significa dizer que “o que é recalcado não é o representado do desejo, a significação, mas o representante [...] da representação” (p. 212), o significante que promove, pelas operações de separação e alienação, o desaparecimento do sujeito sob a égide de um significante que só o representa para outro significante – e isso sob a condição de seu desaparecimento como ser em prol da insígnia em que seu desejo tomou forma.

Podemos localizá-lo em nosso esquema dos mecanismos originais da alienação, esse *Vorstellungsrepräsentanz*, nesse primeiro acasalamento significante que nos permite conceber que o sujeito aparece primeiro no Outro, no que o primeiro significante, o significante unário, surge no campo do Outro, e no que ele representa o sujeito, para um outro significante, o qual outro significante tem por efeito a afânise do sujeito. Donde, divisão do sujeito – quando o sujeito aparece em algum lugar como sentido, em outro lugar ele se manifesta como *fading*, como desaparecimento. Há então, se assim podemos dizer, questão de vida e de morte entre o significante unário e o sujeito enquanto significante binário, causa de seu desaparecimento. O *Vorstellungsrepräsentanz* é o significante binário.

Esse significante vem constituir o ponto central da *Urverdrängung* – daquilo que, a ser passado ao inconsciente será, como indica Freud em sua teoria, o ponto de *Anziehung*, o ponto de atração por onde serão possíveis todos os outros recalques, todas as outras passagens similares ao lugar do *Unterdrückt*, do que é passado por baixo como significante. Aí está o de que se trata no termo *Vorstellungsrepräsentanz* (p. 213).

O representante da representação, ou significante binário S_2 , traz por consequência o desaparecimento do sujeito na medida em que manifesta o efeito de cadeia que agrega ao significante unário a possibilidade de representar o sujeito para outro significante, situando-o como sentido.

Lacan diz ainda que o *Vorstellungsrepräsentanz* tem a propriedade de ser, quando significante recalcado, o ponto nodal a partir do qual todos os outros recalques vêm se dispor e se ordenar, a partir do qual todos os outros significantes suprimidos são atraídos em sua passagem ao inconsciente.

Conseguimos, com efeito, constatar no caso *Signorelli* como o significante *Signor* funciona como *Vorstellungsrepräsentanz*, como significante binário recalcado, não

operando o desaparecimento do ser de Freud ao não metaforizar *Signorelli*, e promovendo uma sorte de ponto de atração no deslocamento e na supressão de outros significantes.

Lacan chega a usar a mesma expressão ao definir o ponto de *Anziehung* freudiano e o que acontece com *Signor* no caso de esquecimento em questão: ele fala desse significante como “o que é passado por baixo”:

A palavra *Signor*, *Herr*, passa por baixo – o senhor absoluto, eu disse uma vez, a morte, para dizer tudo, desaparece ali. E também, será que não vemos, lá detrás, perfilar-se tudo que Freud necessita para encontrar nos mitos da morte do pai a regulação de seu desejo? [...] este mito [do *Deus está morto*] talvez seja apenas o abrigo que se achou contra a ameaça de castração. Se vocês souberem ler, vocês o verão nos afrescos apocalípticos da catedral de Orvieto. Se não, leiam a conversa de Freud no trem – trata-se apenas do fim da potência sexual [...] (*idem*, p. 34).

Daquilo que do fim da potência sexual, da ameaça de castração e da morte se deparou em Freud com o ponto nodal de articulação e regulação de seu desejo, representado por *Signor* como *Vorstellungsrepräsentanz*, e que, diante do ato falho, não integra o encadeamento $S_1 - S_2$, não atua na operação de separação entre sujeito e Outro, de modo que, o que viria a ser o representante da representação como significante binário da cadeia e consumação do *fading* do sujeito de Freud resta recalcado, atraindo uma série de associações significantes para si.

É na medida em que o sujeito de Freud não desaparece, isto é, que Freud vem desempenhar sua parte no jogo significante como holófrase do significante unário que o representa no Outro e do significante binário, que acontece o ato falho – falho no sentido de seu desaparecimento e, portanto, bem-sucedido enquanto sujeito barrado do desejo.

Lacan descreve a repressão do representante da representação nesses termos: “A saber, que é na medida em que o sujeito vem a representar sua parte e jogar sua partida na separação que o significante binário, o *Vorstellungsrepräsentanz* é *unterdrückt*, cai por baixo” (*idem*, p. 214).

Podemos, pois, dizer que o esquecimento do nome *Signorelli* é o achado do sujeito com sua condição barrada, o menos-fê (ϕ) que Lacan diz ser a correspondência do objeto *a* com a função simbólica (*idem*, p. 26) – objeto este que subsiste não extraído quando da não consumação da operação de separação entre sujeito e Outro.

Essa constatação nos leva a interrogar o ato falho como o que parece ter sido

teorizado até então pela psicanálise como uma experiência neurótica de holófrase entre S_1 e S_2 e não extração do objeto a , de modo que é preciso se perguntar qual o estatuto do ato falho na psicose, cuja estrutura clínica se dissocia da noção de recalque da neurose, tem com o Outro uma relação de não separação pela castração e, portanto, carrega o objeto a no bolso. Diante dessas articulações, é possível falar de ato falho na psicose?

2.2.5 A insistência do objeto a como irrupção do real no corpo

Para Dunker (2006), a apreensão do objeto a , que no fundo é uma conjectura teórico-lógica necessária para a apreciação dos fenômenos clínicos, só pode ser elaborada devidamente nos campos da psicanálise e da arte se nos apartarmos da visão desse objeto como teológico ou metafísico, algo que seria da ordem da remissão à negatividade.

O que ele chama essa “teologia negativa”

[...] se caracteriza por uma hipóstase das figuras da negatividade, que faz com que a obra de arte seja abordada continuamente para além da experiência sensível que a caracteriza. Junto com isso há uma espécie de desqualificação da imagem como categoria relevante para a pesquisa psicanalítica. Essa assimilação, rápida demais, entre imagem e imaginário, deriva de uma leitura platônica e kantiana de Lacan (p. 5).

Nesse sentido, o sensível da sujeição artística é reduzido ao ilusório, à aparência e ao fenômeno do particular. Segundo o autor, a disposição histórica a pensar dessa forma está na base do que muitas vezes transparece como uma certa preterição ao pensar a relação entre arte e psicanálise e como um não consentimento em aceitar que a linguagem da arte não pode ser totalmente franqueada pela linguagem e pelo método da psicanálise, o que desemboca em um “repúdio epistemológico a praticar [...] a tese freudiana de que a arte precede a psicanálise no domínio da descoberta e investigação dos fatos psíquicos” (*idem*, p. 6).

Assim, o psicanalista encontraria três maneiras de desligar a referência à arte dessa romantização da obra que atua junto com uma desqualificação do objeto artístico para pensar a experiência subjetiva. Ele descreve como “antídoto a esta propensão à teologia negativa” (*ibidem*): a admissão de que a arte é um diálogo histórico que não se limita ao seu contexto de produção e de recepção – sendo necessário, portanto, um contato

com a história da arte, sem o que a obra recai no domínio da criação e do artista em detrimento das significações possíveis que ela provoca ; a compreensão de que “o tipo de pré-formalização da linguagem corrente para a conceitografia psicanalítica é insuficiente para abarcar todo o domínio da arte” (*idem*, p.7) – o que quer dizer que a arte tem um campo de estudos específico que não pode ser de modo algum fagocitado pela teoria psicanalítica, mas que deve ser entendido como sua própria forma de lidar com o vazio; e, por fim, a precaução que tem em vista que a obra de Lacan divisa uma certa tensão entre o matema e o poema - podemos pensar, com Badiou (1996), a arte e a matematização de Lacan como duas polimorfias distintas; uma e outra como dois polos de formalização irreduzíveis entre si, que buscam traduzir e reduzir o mesmo objeto vazio de maneiras não sobreponíveis.

São pontos de fundamentação para que a arte não recaia no lugar de uma “ilustração”, como uma representação, ornamento ou estampagem do estudo teorizado pela psicanálise. A proposta, afinal, é de uma legitimação da arte fora de uma hermenêutica do sentido atribuído pela psicanálise²¹.

Isso opera certas reduções. Significa tomar o campo da arte como uma espécie de pesquisa do qual aguardamos certos resultados, porém sobre o qual teríamos pouca ingerência. Em outras palavras esperamos da arte certos resultados, certas descobertas que possam não apenas confirmar a conjectura que debatemos, mas fazê-la progredir. Isso muda completamente o regime de relações entre psicanálise e arte. A arte pode nos levar a introduzir certos traços ou possibilidades que ainda não podemos dirimir em torno do objeto *a*. Ou seja, ela cria problemas legítimos para a psicanálise. A psicanálise não parasita a arte como campo de ilustração. Não é uma relação onde sugamos o que podemos sem nada dar em troca (DUNKER, 2006, p. 8).

Logo, com essa separação de metodologias, Dunker formula três formas de exploração da conjectura do objeto *a* pela via da arte. São elas: a deformação, o informe e o vazio.

A deformação como estratégia artística para captura de uma abordagem estética que desmembra a relação entre visualidade e olhar pode ser observada em técnicas de composição como a anamorfose. A representação do objeto das artes plásticas sofre uma determinada distorção, de modo a criar um efeito de ilegibilidade ou irreconhecimento

²¹ O que, por outro lado, também isenta a psicanálise de corresponder a um papel em que ela, como uma espécie de disciplina, poderia, em sua utilidade, ter um efeito de coerção sistemática aplicável a outros campos do saber.

quando observado frontalmente. Nesse aspecto, Lacan faz referência ao trabalho *Os Embaixadores*, de Holbein (LACAN [1964] 2008), o clássico exemplo da anamorfose em uma tela.

O informe, por sua vez, passa pela teorização de Walter Benjamin e Didi-Huberman como a disjunção entre o ver e o olhar pela perspectiva da forma e dos contornos formais da representação artística colocado pelo material empírico da obra.

Assim, também o vazio é uma problemática que concerne ao objeto *a* nas artes:

Para Lacan, assim como para Heidegger, a obra de arte tem por modelo a olaria. A obra contorna um vazio que deve ser inferido ou deduzido na experiência estética. É por isso que a apreensão do vazio exige a noção de repetição e a referência ao tempo. Aqui incluem-se as pesquisas em torno da subtração do objeto, como o trabalho de Waltércio Caldas sobre *As Meninas* de Velásquez, os trabalhos de negativização do objeto como vemos em Magritte e, principalmente, a experimentação em torno da relação entre o corpo e o nome próprio (DUNKER, 2006, p. 10).

Dessa maneira, a questão do vazio pode ser estendida para as abordagens precedentes destacadas por Dunker e o próprio conceito de obra de arte pode ser muitas vezes deduzido pela nuance que ele dá a esse contorno do vazio.

Ainda na relação possível entre arte e psicanálise, no campo da literatura, podemos pensar no livro “Um nenhum e cem mil” (2019), do escritor italiano Luigi Pirandello, de obra vasta e destacada presença no âmbito teatral – e para quem “Na vida se vive ou se escreve” –, onde estamos diante de um personagem cuja ruminação a respeito de sua imagem corporal e do olhar sobre si guia todo o romance. Ela se inicia na primeira página e no primeiro diálogo do livro, em que Moscarda, narrador-personagem em questão, está diante do espelho a se indagar sobre uma pequena dor que sente ao apertar uma das narinas. Sua mulher, que vê a cena, comenta: “Achei que estivesse vendo para que lado ele [seu nariz] é torto”, ao que se segue uma certa virada na história: “Voltei-me como um cão que alguém tivesse pisado o rabo: ‘Torto? Eu? Meu nariz?’ E minha mulher, calmamente: ‘Claro, querido. Olhe bem para ele: é torto para a direita’”.

A partir de então, Moscarda inicia sua busca incessante que termina em um asilo e em um atestado de loucura. Tudo se inicia com essa constatação que o leva a desmembrar uma parte de si e a enxertá-la como alheia. Acontece que ele começa a se questionar sobre qual Moscarda é esse que é conhecido e reconhecido pelos outros como tendo um nariz torto (“Eu não sabia [da característica do nariz] e, não sabendo, acreditava

ser para todos um Moscarda com o nariz reto, ao passo que era para todos um Moscarda com o nariz torto” - p. 13): era alguém que ele não tinha acesso; ele só sabia de si a partir de algo que o furtava da admissão, do alcance e da obtenção desse saber que os outros tinham dele.

Esse estranhamento de quem não se reconhece nas próprias feições o persegue e se instaura de tal maneira na sua subjetividade que ele passa a querer obstinadamente surpreender “o estranho inseparável” de si (p. 19).

Ele desenvolve uma necessidade “aguda, urgente, ansiosa” de estar só de uma maneira significativa e peculiar. Não era um “estar só” trancado em um cômodo de sua casa: “[...] só de pensar que minha mulher estava em casa bastava para ter consciência de mim mesmo, e era exatamente o que eu não queria” (p. 17); tampouco era um “estar só” que ele define como sendo em sua própria companhia, sem estranhos por perto, o que poderia ser um modo de conceber a solidão. Na realidade, o sentido que ele dava para essa expressão era de certo modo o avesso deste último: ele queria estar só ‘sem si’ e com um estranho ao redor. Em última instância, esse estranho se mostra ser ele mesmo.

A solidão nunca está com vocês; sempre está sem vocês, só é possível com um estranho ao redor: lugar ou pessoa que seja, que os ignorem completamente, que vocês ignorem completamente, de modo que a sua vontade e o seu sentimento fiquem suspensos e perdidos em uma incerteza angustiante e, cessando qualquer afirmação de vocês, cessa a própria intimidade da sua consciência. A verdadeira solidão está em um lugar que vive por si e que para vocês não há rosto nem voz, e onde o estranho são vocês.

Era assim que eu queria estar só. Sem mim. Quero dizer, sem aquele eu que eu já conhecia, ou que acreditava conhecer. Só com um certo estranho, de que já sentia obscuramente não poder mais me livrar e que era eu mesmo [...] (p. 19).

Essa inversão da ideia de solidão, que a arranca do lugar por excelência da consciência de si, de uma solidão que já não é o decanto romantizado da plenitude com as próprias ideias e com o próprio corpo, e que está ancorada na sensação de conforto de uma familiaridade que homogeneíza tudo ao redor como um arranjo conhecido, ou seja, ilusório, é tanto mais notável quanto percebemos que o que está em jogo aí pode ser interpretado como uma tentativa de desmistificação do imaginário e de uma comodidade às custas do reconhecimento traumático da condição de se ter um corpo atravessado pela linguagem sob o discurso do bem-estar, que é só mais um discurso martelado pela promoção mercadológica do excesso de gozo no capitalismo. A busca pelo que o eu-lírico

chama “a verdadeira solidão” inclui de alguma forma a tentativa de captar algo de desconhecido que, no entanto, não pode ser vislumbrado, e que ele procura no próprio corpo.

Moscarda está diante de uma visão de consciência disjunta de seu corpo. Ele diz que vivendo, nunca pensara no seu nariz ou em quaisquer traços físicos e, mais do que isso, não podia pensar; qualquer mínima consciência de seus pensamentos, ideias e reflexões era guiada por uma dimensão que não podia conceber seu corpo senão de modo filtrado e representado por si. Nos momentos de maior sublimação ou de atividades cotidianas em cuja atenção ele se dedicava, automaticamente excluía seu corpo. E, contudo, para os outros, suas ideias e sentimentos tinham um nariz e estavam intrinsecamente relacionadas a ele.

Assim, suas elucubrações continuam: “[...] entrei nessa outra angústia: que não podia, vivendo, representar a mim mesmo nos atos da minha vida; ver-me como os outros me viam; colocar-me diante do meu corpo e vê-lo viver como o corpo de um outro” (p. 19-20).

Talvez uma das cenas mais notáveis do livro seja o relato de um instante ínfimo de reconhecimento do desconhecido que o acomete ao se deparar com a imagem que não sabia ser sua no breve momento em que não soube de si e tomou-se como um outro na rua:

Tive uma prova disso na sensação pela qual fui, por assim dizer, assaltado, quando, alguns dias depois, caminhando e falando com meu amigo Stefano Firbo, aconteceu-me de me surpreender de repente em um espelho na rua que eu não havia percebido. Não durou mais do que um instante aquela sensação, pois logo [...] acabou a espontaneidade e começou o estudo. De início não reconheci a mim mesmo. Tive a impressão de que um estranho passasse pela rua conversando. Parei. Devia estar muito pálido. Firbo me perguntou: ‘O que você tem?’ ‘Nada’, disse. E pensava comigo, invadido por um estranho espanto que era também aversão: ‘Era minha mesmo aquela imagem entrevista em um lampejo? Sou mesmo assim, eu, de fora, quando – vivendo – não me penso? Então para os outros sou aquele estranho surpreendido no espelho; aquele, e não eu como me conheço; aquele ali que eu, mesmo de início, vendo-o, não reconheci. Sou aquele estranho que não posso ver viver senão assim, em um instante impensado. Um estranho que só os outros podem ver e conhecer, e eu não’²² (p. 20).

²² Impossível não pensar na similaridade entre esse relato e o de Freud no texto “O inquietante” (1919).

É o único momento do romance em que ele consegue se vislumbrar como um outro, mesmo esforçando-se ao máximo para que isso aconteça em diversas outras ocasiões. É que esse esforço de apreensão já transforma a possibilidade de um não reconhecimento em um jogo da consciência, o que por si só a elimina automaticamente.

O vislumbre narrado, todavia, só é abarcado *a posteriori*, quando, tendo notado que se tratava de si mesmo, ele se apercebe do que aconteceu, sem que durante o ocorrido ele se desse conta, e só então pode elaborar a cena do desconhecimento, já novamente imerso em sua consciência.

Suas tentativas de enquadrar esse estranho em si se multiplicam diante do espelho.

Segurei-me com os olhos. Tentei impedir que eu também ficasse preso naqueles olhos que estavam à minha frente, ou seja, que aqueles olhos entrassem nos meus. Não consegui. Eu *me sentia* naqueles olhos. Via-os diante de mim, mas neles mesmos. E se por um momento conseguia não os sentir, não os via mais. Pobre de mim: eu podia vê-los em mim, mas não os ver (p. 25).

O momento em que chega mais perto de seu objetivo é narrado dessa maneira:

Vi diante de mim, não por minha vontade, o rosto apático atônito daquele pobre corpo mortificado se desfazer piedosamente, o nariz enrugar, os olhos revirarem para trás, os lábios se contraírem para cima e os cílios tentarem se crispar, como para chorar; ficar assim por um instante suspenso e depois desmoronar duas vezes disparado pela explosão de um par de espirros. Aquele pobre corpo mortificado, sem me dizer nada e fora da minha vontade, comovera-se sozinho, por sua conta, por causa de um fio de ar que entrara quem sabe de onde (p. 28).

O par de espirros, por sua vez, comove o corpo, o percorre de modo expressivo (em todos os sentidos do termo), lembrando o involuntário que acomete e se manifesta no/pelo corpo do sujeito.

À luz da psicanálise, podemos interpretar e dialogar com essas passagens, pensando o lugar do corpo, da imagem, do olhar e da consciência para Moscarda. De que se trata nessa incessante busca do olhar do outro sobre si?

No início dessa busca, temos ele, Moscarda, e um espelho. Ele está envolto em pensamentos que incluíam o pertencimento de seu corpo – olha uma de suas narinas, que

dói quando apertada. Apesar de não entender a dor e procurar na imagem uma explicação, parece haver até então uma homogeneidade na sua consciência de si que enxerga seu corpo como uma extensão de seu pensamento, sua imagem como nitidamente reflexiva daquilo que ele é e a dor como coextensiva de uma razão que pode ser buscada através da visão pela consciência. Há uma só instância pensamento-corpo.

Logo em seguida, aparece um terceiro elemento, representado por sua mulher, formando uma tríade. Nessa tríade, temos um olhar vindo de fora, uma consciência de si pelo outro que o observa, que vai ser uma premência tida como onipresente mais tarde: “[...] só de pensar que minha mulher estava em casa bastava para ter consciência de mim mesmo, e era exatamente o que eu não queria”.

Esse terceiro elemento que se interpõe entre ele e sua imagem até então correspondida no espelho é representado por uma mulher, encarnação do não-fálico; a tríade passando a compor os símbolos da não relação sexual. Ao longo do livro a questão vai mesmo ser colocada nesses termos:

Mas o problema é que vocês, meus caros, nunca saberão, nem eu nunca poderei lhes explicar como se traduz em mim o que vocês me dizem. Vocês não falaram turco. Eu e vocês usamos a mesma língua, as mesmas palavras. Mas que culpa temos, eu e vocês, se as palavras, em si, são vazias? Vazias meus caros. E vocês as enchem com o seu sentido ao dizê-las e eu ao recebê-las, inevitavelmente, as encho com o meu sentido. Achamos que havíamos nos entendido, mas não nos entendemos de maneira nenhuma.

Sim essa história é uma história antiga. E eu não pretendo dizer nada de novo. Só volto a perguntar: ‘Mas por que então, santo Deus, continuam a agir como se não soubessem?’ (p. 42).

Um problema de linguagem; de um traumatismo que é da ordem da não relação sexual e que sujeita o corpo a estar sempre de alguma maneira mortificado pela linguagem.

Nosso intuito com a apresentação e o comentário dessas passagens do livro não é o de recobrir a obra literária com explicações e conceitos psicanalíticos, apenas o de apontar um diálogo possível e abrir margem a uma interpretação, assim como o de apreciar o que pode ser entendido como uma experiência artística do objeto olhar na literatura e de buscar o que a psicanálise pode aprender com a obra literária (e artística de maneira mais geral).

É assim que, tendo em vista as três formalizações de uma possível abordagem do objeto *a* pela via da arte que Dunker apresenta, ele interpreta o esquecimento do nome

Signorelli a partir da experiência estética do confronto subjetivo de Freud frente ao vazio, ao informe e à deformação. Se conseguimos entender formalmente a análise do esquecimento freudiano como um sintoma que, na operação significativa, sofre um recalçamento, nem por isso devemos excluir a presença do elemento estético em questão, que também pode ser analisado como um fator de influência sobre o ato falho.

A análise de Dunker mostra como as modalizações do vazio, do informe e da deformação estavam presentes nos afrescos do *Juízo Final* da catedral de Orvieto: tanto a problemática da deformação, presente nas torções sofridas pelos corpos nus, que se contorciam com a sinuosidade de uma anatomia precisa que refletia expressiva violência e sofrimento de uma reencarnação viva e orgânica, quanto a questão do informe que se presentifica na negritude de um portal apocalíptico de onde se tem a impressão de vislumbrar dois olhos que nos olham; e, ainda, a vivência do vazio, que o autor defende indicando o tema do fim do mundo e a

estratégia do excesso, que polui a obra com milhares de personagens, cenas e ações. O excesso indicando a falta, retórica inconsciente abordada por Freud em torno da cabeça de medusa, que nos paralisa com seu olhar. Os afrescos são pintura, mas que se realiza nesta grande experiência do vazio que é uma catedral gótica. É pintura que questiona propositalmente a relação entre tela e moldura (p. 11).

Resta, além disso, a lembrança do autorretrato do pintor, nitidamente lembrado por Freud em sua memória imagética no momento em que lhe escapava o nome buscado. É um detalhe muito interessante de destacar por ser uma espécie de artifício de assinatura, posto que se trata da inclusão em uma das cenas, que representava a pregação do Anti-Cristo, da pintura do próprio Signorelli, próximo ao retrato de Fra Angelico de Fiesole, seu predecessor.

De fato, Dunker se atém a esses pontos para elaborar uma hipótese muito instigante sobre a aparição do objeto *a* nesse espaço de disjunção entre o sentido e o olhar que propicia a experiência estética de Freud frente à rememoração dos afrescos quando do esquecimento do nome *Signorelli*: ele destaca as letras “Sig”, presentes na primeira sílaba de *Signorelli* e as “Fr”, do início de *Fra Angélico* como simplesmente as iniciais de Sigmund Freud.

2.2.6 O lugar do infamiliar na exclusão da própria demonstração

Durante seu *Discurso na Escola Freudiana de Paris* (LACAN [1967] 2003), que surge em princípio como resposta parcial à reunião dos psicanalistas AE e AME da Escola a respeito de seus encontros e votações sobre o que foi dito na famosa proposição de 9 de outubro de 1967, Lacan, acerca de uma certa furtividade no comportamento de alguns psicanalistas da época, que os resguardaria da posição veementemente assumida por ele de incorrer em riscos e assumir o lugar de uma aposta nas questões políticas que se impunham à psicanálise na ocasião, declara: “O que obtive por uma sondagem confirma que se trata de um sintoma, tão psicanaliticamente determinado quanto exige seu contexto, e que é um ato falho, se o que o constitui é excluir a própria demonstração” (p. 268) – declaração esta seguida de uma nota de rodapé: “Assim, ninguém tem qualquer intenção de não vir aqui: trata-se apenas de terem neste horário uma consulta com o dentista”.

A nota traz como exemplo lúdico e de efeito cômico/irônico um ato falho em seu formato clássico: o da “coincidência” que impede alguém de estar em um lugar, por mais que essa pessoa vise à demonstração da vontade de estar ali ou possa se sentir triste/injustiçada/etc. por não ter podido comparecer à reunião a despeito da qual marcou um compromisso que garantiria sua ausência. Essa “coincidência”, assegurada pelo próprio sujeito, sugere que, ao contrário do que poderia propor uma certa perspectiva, o esquecimento do horário da reunião, que está por trás do ato falho, não implica um não comprometimento com o que seria enunciado ali ou uma falta de importância desse compromisso inicial para o sujeito, mas, ao contrário, atesta que o sujeito estava implicado no esquecimento mesmo: estava implicado o suficiente para que esquecesse – acaso não é esse mesmo fenômeno de uma tal implicação do sujeito no lapso o que faz Freud se esquecer do nome *Signorelli*?

Queremos nos deter na definição pontual que Lacan dá ao ato falho nesse contexto e que parece não ter sido explorada o bastante, mas que gera um grande número de consequências para o estatuto do lapso: a de que o que constitui um ato falho é a exclusão da própria demonstração.

Seguido pelo exemplo do dentista – porque é inviável falar de ato falho de uma maneira que não beire ao caricatural – a exclusão da própria demonstração pode parecer algo um tanto trivial no sentido do que já sabemos classicamente sobre o ato falho desde Freud, isto é, que, a despeito de uma vontade ou intenção declarada, o sujeito se manifesta na contramão disso; no entanto, precisamos explorar a perspectiva do ato falho para além

das ações esquematizadas que tendem a abordar o sintoma por uma interpretação que o reveste da ideia de que se trata de um fenômeno decodificável/decifrável, para entender a dimensão do “ato” e da “falha” não apenas em sua nuance de ponta do iceberg no momento em que essa falha se abriga sob a repercussão de um comportamento ou conduta de desempenho contraditório em termos intencionais, mas incluindo aí também o que está por trás do ato falho quando ele não é visto sob a rubrica fenomenológica de uma ação que não produz sua intenção, mas sob algo mais constitutivo do sujeito, a saber, que, por ser atravessado pela linguagem, o sujeito vai estar sempre, invariavelmente, naquilo que falha, que é falho por natureza, independente de isso vir a se manifestar pelo burlesco da consulta no dentista.

O que acontece na exclusão da própria demonstração no momento em que, pela operação significativa, o sujeito se saca em um lugar inesperado/infamiliar?

Em vários momentos de sua obra, Lacan faz referência ao experimento pavloviano de uma maneira que podemos mesmo inferir como sendo um exemplo do que seria a exclusão da própria demonstração: ou seja, no que esse experimento tem de menos demonstrativo em termos de intenção e mais demonstrativo para a psicanálise em termos de falha.

Um dos momentos em que Pavlov é mais explorado nesse sentido por Lacan é, não por acaso, o *Seminário 15: o ato psicanalítico* (LACAN [1967-68]). Nele, Lacan está recuperando sua crítica a uma equivalência entre “ação” e “motricidade” e a referência ao modelo fisiologizante do arco reflexo, situado em práticas cotidianas como o “desencadeamento do reflexo patelar”. A esse respeito, Lacan diz que

É evidente que não saberíamos conceber de modo racional o que é o arco reflexo, senão como algo onde o elemento motor não é outro senão o que temos de situar no pequeno instrumento, o martelo com o qual o desencadeamos, e onde o que é recolhido nada mais é do que um signo, um signo, no caso, do que podemos chamar a integridade de um certo nível do aparelho medular e, nesta medida, um signo do qual é preciso dizer que o que ele tem de mais indicativo é precisamente quanto ele está ausente, ou seja, quando ele denuncia a não integridade deste aparelho. Pois em relação a esta integridade, ele não nos diz muita coisa.

Estamos familiarizados com essa experiência conhecida do campo da medicina em que, para constatar o funcionamento do nervo femoral e de alguns seguimentos da medula espinhal, testa-se o reflexo do tendão patelar – o médico, com um martelinho,

estimula a patela, que transmite um impulso nervoso e, caso o aparelho esteja íntegro, faz com que o paciente automaticamente estique a perna em um movimento de chute.

Logo no começo do parágrafo somos alertados para um deslocamento que Lacan vai operar na maneira como entendemos a estrutura do reflexo patelar, pois ele contesta nossa percepção, que atribui como única possibilidade desse engajamento científico na experiência que o martelo seja o instrumento que, manobrado pelo médico, promove a ação, que, por sua vez, “recolhe um signo”.

Quando tudo ocorre como o previsto para confirmar a integridade dos seguimentos em questão, essa ação “não nos diz muita coisa”, mas quando o signo que se espera recolher se ausenta, aí sim temos uma denúncia mais significativa.

Temos, então, uma crítica que desarma o aparato racional que dita como consequência causal direta do movimento do chute a ação provocada pelo martelinho do médico. A ironia que Lacan instala nessa concepção é o questionamento da correspondência direta entre o gesto de estender a perna do reflexo patelar causado pelo martelinho do médico e a dedução de um aparelho intacto, de um sistema fechado que funciona a serviço do médico e que deve seu funcionamento à sua teoria. Fica a provocação: quando o sistema falha, quando o signo da perna estendida mostra sua face ausente, não responde pelo reflexo, o que deixou de funcionar?

O deslocamento que Lacan faz nesse modelo é menos evidente e trabalhado aqui do que no caso que ele chama “ideologia pavloviana”, em que se estende mais nessa proposta, mas se trata do mesmo tipo de denúncia/subversão: “Isto quer dizer que eu pretendo interrogá-la [a ideologia pavloviana], certamente que não do ponto de vista de uma crítica absoluta, mas quanto, vocês verão, ao que ela nos fornece de sugestão em relação ao que é a posição analítica”.

Pavlov é um fisiologista russo conhecido de uma maneira geral e bastante divulgada até hoje por um experimento no qual ele submete um cão a dois eventos desarticulados entre si, mas que aparecem um em seguida do outro um certo número de vezes, a saber: em um primeiro momento, Pavlov sujeita o animal a um barulho – Lacan especifica o ruído em questão pelo som de um trompete – e, em seguida, lhe apresenta um pedaço de carne. O resultado do experimento é que, ao cabo de algumas repetições da sequência, ao mero barulho produzido, o animal passa automaticamente a produzir uma secreção gástrica, sem, no entanto, que seja necessário o aparecimento da carne no cenário.

É um experimento notadamente behaviorista, que está longe de poder ser pensado como um empreendimento que responda pelos princípios da psicanálise lacaniana. Dentro

de sua filiação teórica, essa “prova” é pensada para justificar a determinação e análise de comportamentos a partir de estímulos externos e o condicionamento como processo de aprendizagem pelo mecanismo estímulo-resposta, a ponto de podermos prever em uma escala causal uma série de fenômenos comportamentais, não apenas em animais, mas também no nível das ações humanas.

Apesar de estar inscrito em uma ideologia completamente diferente da defendida por Lacan, ao final de uma página de distensões e deslocamentos significantes operados no experimento pavloviano, temos Pavlov desvirtuado de sua área de atuação para integrar um novo lugar de referência em que ele se encontra situado como um “estruturalista lacaniano”.

Esse movimento de manipulação é tanto mais interessante quanto modifica nossa percepção, de maneira mais ou menos irônica, de todo o experimento pavloviano, que não está, segundo o próprio Lacan nos situa, sendo “rechaçado” pelo viés de uma crítica absoluta, mas justamente deslocado e articulado de modo que possa colaborar e gerar consequências para a psicanálise.

Se nos detivermos no caso da subversão de Pavlov por um momento, poderemos observar como Lacan articula o tempo todo a similaridade não somente entre os temas imperativos da abordagem pavloviana e de seu seminário (o ato relacionado com as noções de comportamento/ação/motricidade/descarga/arco-reflexo), mas também - e talvez isso seja o mais relevante – como o desvio a que Lacan submete Pavlov está inscrito também na abordagem psicanalítica do ato:

Eis aí o que é a intervenção psicanalítica, o ato portanto, subversão parecida com a que fizemos na última vez em relação à mesma face motora do reflexo que Pavlov chama ‘absoluto’; esta face motora não está no fato de que a perna se estenda porque vocês golpeiam um tendão, esta face motora está lá onde se tem o martelo para provocá-lo. Mas se o ato está na leitura do ato, isso quer dizer que esta leitura é simplesmente superposta, e que é do ato reduzido *nachträglich* (*a posteriori*) que ela toma seu valor? (LACAN [1967-8]).

O ato a que Lacan submete Pavlov através da subversão, isto é, o movimento que subtrai Pavlov da posição agentiva de observador do experimento, que tem controle sobre a situação e intervém de maneira imparcial em seu objeto de estudo, e que opera nele de modo a que as premissas se consagrem à conclusão esperada, é invertido e Pavlov é chamado a ocupar um lugar subjetivo dentro do experimento – e um lugar subjetivo, aliás,

com o qual ele não compactua intencionalmente, o que talvez em psicanálise seja a mesma coisa.

Lacan diz do empreendimento pavloviano que, com relação à sua perspectiva, ele é “extraordinariamente correto” (*idem*). Uma vez que ele está inscrito em uma abordagem que enfatiza o condicionamento do organismo aos estímulos externos recebidos do ambiente em detrimento de uma perspectiva “mentalista”, “introspectiva” ou “cognitivista” dos comportamentos, seu estudo é muito certo na medida em que consegue viabilizar uma relação entre um barulho que nada tem a ver com algo que possa interessar a um cão ou significar alimento e o nexo criado entre ele e a necessidade elementar de alimentação. Para Lacan, é justamente porque essa relação não é automática, não é prevista a princípio, que Pavlov consegue legitimar seu experimento:

Se afirmo que esta maneira de operar é extraordinariamente correta, é muito precisamente na medida em que nela Pavlov se revela, se posso dizer assim, estruturalista no início. No início de sua experiência, ele é estruturalista precursor, do estruturalismo da mais estrita observância, a saber, a observância lacaniana, uma vez que precisamente o que ele aí demonstra, o que ele de alguma forma pressupõe como implicado é, muito precisamente, o que o significante faz, ou seja, que o significante é o que representa um sujeito para um outro significante (*idem*).

Com isso, Lacan chama o experimento pavloviano a desempenhar um papel completamente outro do que o que ele se propunha em sua vertente metodológica primeira. Originalmente, Pavlov não está participando do experimento, ele apenas o idealiza, mas não entra em sua estrutura e, nesse sentido, a secreção gástrica conseguida no animal é interpretada como resultado de um estímulo do ambiente, que conseguiu gerar uma resposta orgânica no cão.

A partir da leitura lacaniana, Pavlov é chamado a entrar no experimento e desempenhar o papel de sujeito da ciência e isso promove uma série de consequências em que o experimento pavloviano passa a ser visto como uma legítima demonstração da relação do ser falante com a linguagem.

Esse simples deslocamento, para um leitor iniciado na perspectiva lacaniana, promove uma redefinição total do experimento, em prol do que a ideologia pavloviana “nos fornece de sugestão em relação ao que é a posição analítica”. Isso porque chamar Pavlov a desempenhar o papel de sujeito da ciência e retirá-lo de seu “polo demonstrativo” é buscar o que está implicado como desconhecimento nessa experimentação.

Como ciência, o método em questão prevê conclusões circulares, baseadas em premissas que já estavam lá e sem que se saia delas. É uma ciência baseada na lógica clássica e na assexuação da verdade – esse é o desconhecimento pavloviano e o que significa não gerar consequências no âmbito da psicanálise.

Com Pavlov como sujeito da ciência, o que está em jogo deixa de ser um saber construído ao longo dos séculos e que desemboca na circularidade de seu experimento, isto é, no que só toma sentido no campo da ciência porque já estava lá, já era de alguma forma previsto e previsível, e passa a ser a motivação mesma do experimento ou o que leva Pavlov a se colocar nessa posição e o que pode ser extraído disso em termos de verdade, isto é, que o significante não significa nada e que existe uma hiância causal entre o que ele vem presentificar na cadeia (representado pelo barulho do trompete) e a maneira como ele se literaliza no corpo do sujeito (representado pela secreção gástrica).

Se o empreendimento pavloviano pode ser lido como “estruturalista lacaniano” é porque demonstra a relação do ser falante com a linguagem na proporção em que, em se tratando desta, o sujeito “recebe sua mensagem sob a forma invertida”.

Em *Função e campo da fala e da linguagem* (LACAN, [1953] 1998), Lacan retoma o surgimento dessa sua famosa fórmula:

Daí o paradoxo com que um de nossos ouvintes mais incisivos julgou poder opor-nos um comentário, quando começamos a dar a conhecer nossas opiniões sobre a análise como dialética, que ele formulou da seguinte maneira: a linguagem humana constituiria, então, uma comunicação em que o emissor recebe do receptor sua própria mensagem sob forma invertida, fórmula esta que nos bastou apenas retomar da boca do opositor para nela reconhecer a marca de nosso próprio pensamento, ou seja, que a fala sempre inclui subjetivamente sua resposta, que o ‘Tu não me procurarias se não me houvesse encontrado’ só faz homologar essa verdade, e que é essa razão por que, na recusa paranoica do reconhecimento, é sob a forma de uma verbalização negativa que o sentimento inconfessável vem a surgir na ‘interpretação’ persecutória (p. 299).

Também aqui acontece uma subversão entre a origem do comentário primeiramente direcionado a Lacan, que carregava uma perspectiva de fricção em relação a seu ensino, e a incorporação deste à filiação lacaniana.

Quando o ouvinte comenta sobre a análise como dialética, podemos entender que os conceitos de “comunicação”, “emissor”, “receptor”, “mensagem”, enfim, todos os

significantes, estão sendo usados a partir de uma abordagem que dá o sentido, por exemplo, de uma vertente jakobsoniana da função da linguagem e de seus elementos de comunicação; mas, ao serem transpostos para o discurso psicanalítico, para um entendimento lacaniano de cada um desses significantes, a interpretação que se pode fazer da fórmula apresentada é completamente outra.

Com isso em vista, a posição de Lacan de não “combater” frontalmente uma perspectiva diferente (o que estaria no nível da sugestão), mas de endossá-la de modo significativo aos poucos até que ela adquira um sentido outro, é fundamentalmente psicanalítica.

Assim, “receber sua própria mensagem sob a forma invertida”, como a recebeu Lacan e como ela retornou para o seu ouvinte, é o método em que funciona a dialética lacaniana para que o sujeito se responsabilize por sua verdade, para que a exerça e reconheça no que ele diz mais do que fala; é a viabilização mesma do ato psicanalítico. É a demonstração de que o que está sendo demonstrado é flagrado em sua dimensão faltante e que, pela sua ambiguidade fonemática e equivocação significativa, pode vir a ter outros efeitos de significação condensados que escapam ao sujeito e a partir dos quais ele se vê em um lugar distinto do que aquele que visava a princípio – é uma demonstração às avessas: o ato falho de Pavlov é ser um estruturalista lacaniano sem o saber.

Ainda a propósito da relação entre o ato para a psicanálise e a noção de motricidade, eles guardam, sim, uma relação entre si, mas ela não é tão direta quanto se poderia pensar, e Lacan expressa isso também na maneira como discursa a esse respeito:

É assim que na abordagem que descobrimos ter tomado este ano, como adiantamos na última vez, impõe-se precisamente distinguir de saída – tal que se possa, folheando as páginas, vê-lo apresentar algumas vezes – o ato da motricidade. E, de imediato, tentando ultrapassar certos degraus que não se apresentam, em caso algum, segundo uma forma apodítica, que não se pode, que não se quer sobretudo, pretender proceder por um tipo de introdução que seria de escala psicológica de maior ou menor profundidade. É, pelo contrário, na apresentação dos acidentes concernentes ao que se enuncia desse ato, que iremos procurar o raio de luz diversamente situado, que nos permita perceber onde está verdadeiramente o problema (LACAN [1967-68]).

Ao não partir de uma “escala psicológica de maior ou menor profundidade” ou de “degraus apodíticos” na insinuação do objeto de ensino, Lacan está respeitando os pressupostos psicanalíticos que dizem que o pensamento não se dá dessa maneira, que os

significantes só se ordenam em um sentido por mecanismos de sobreposição de significantes ao longo da cadeia, e que quaisquer revestimentos que instaurem uma contiguidade retórico-didática de nível de dificuldade psicológica ou escala de aprendizagem carrega juízos de valor dos quais a psicanálise não se empenha por compartilhar e não se orienta por, a saber, a suposição de que todos os seus leitores carregam o mesmo tipo de relação com a verdade e que existe uma verdade única, passível de ser acompanhada passo a passo em um raciocínio conduzido até chegar ao seu estado final de consolidação. Ao encadear os significantes de modo subversivo e respeitando sua ambiguidade e equívoco, Lacan está impelindo cada um de seus leitores a atribuir, com sua própria verdade, o sentido que seu sintoma adquire na leitura dos textos lacanianos.

Vemos, pois, como, a despeito do que Pavlov tenta demonstrar com seu experimento, isto é, uma hipótese que só é válida por já ser inferível ao nível de sua conclusão, o que acontece com o experimento pavloviano na perspectiva lacaniana é a exclusão de sua própria demonstração pela posição que Pavlov ocupa como sujeito nesse experimento – posição esta a princípio foracuída em sua pretensão fisiologizante.

A subversão que Lacan opera em Pavlov é tanto mais interessante de observar quanto nos damos conta de que Lacan está promovendo a ação de Pavlov ao estatuto de um ato falho, na medida em que o que se trata de demonstrar em uma perspectiva que está em conformidade com o discurso científico fica, na perspectiva lacaniana, excluído, de maneira a não dar a volta prevista na circularidade do saber.

Quando Pavlov é inserido no nível estrutural em que chama um animal a salivar, isto é, a produzir uma substância orgânica frente a um signo sonoro que nada tem a ver com um alimento, temos demonstrado em termos lacanianos os efeitos do significante no corpo desejante – mas em uma demonstração que só se dá por ser subversiva, por estar excluída dela mesma.

No caso de *Signorelli*, podemos pensar como o esquecimento do nome está implicado em uma não correspondência com o saber do sujeito, mas com seu sintoma, de forma privilegiada. Apesar de Freud lembrar com nitidez dos afrescos na catedral de Orvieto e do próprio autorretrato do pintor, com tudo o que isso evoca, o que transparece no ato falho não é esse saber que uniria o nome do pintor à obra de arte, mas algo da experiência subjetiva de Freud que não pode ser nomeado, que não operou a representação do sujeito entre S_1 e S_2 , sua separação do Outro na cadeia significante. S_1 e S_2 se holofraseiam, de modo que, o que viria a ser o representante da representação, significante binário *Signor*, se funde ao próprio \$ na medida em que ele não consegue extrair pela

operação da afânise do sujeito o objeto *a*. É nisso que o que resta de *Signorelli* são as metonímias desnudadas de uma demanda que não chegou a seu termo ao não consumir a perda do objeto.

Signorelli não é metaforizado porque aquilo que legitimaria a operação significante no Outro, chamar o significante a responder pelo nome do pintor, não acontece, uma vez que esse significante já não representa outra coisa que aquilo que exclui toda demonstração: sua equivalência com o \$ de Freud, que vem ocupar um lugar na estrutura e subverter, pela literalidade de *Signor-elli* o significante que se encontra aí. *Signorelli* teria alcançado seu termo como metáfora se, para Freud, ele não contivesse *Signor* em sua literalidade recalcada.

2.3 Um paradigma sem função dedutiva

Por ocasião do estudo do lapso por meio do caso emblemático do esquecimento do nome *Signorelli*, relatado por Freud na virada do século XX, que parece ocupar uma posição privilegiada na literatura sobre o tema, buscamos localizar a presença de certos conceitos freudo-lacanianos no seu funcionamento, dessa forma cuidando para integrar o conceito clássico de ato falho em um panorama mais contemporâneo da psicanálise, certos que estamos da importância da compreensão do testemunho dos fenômenos lacunares do inconsciente descritos por Freud e da necessidade de ver neles o aperfeiçoamento significante com que Lacan os batizou.

Assim, pudemos observar como o ato falho:

a) Parece constituir o desempenho fracassado de uma metáfora que não alcança seu termo (nesse sentido, Lacan disse se tratar do avesso não “positivado” do chiste). Por um desvio da atenção vigilante do eu, aquilo que permitiria a realização de uma metáfora, por sua ressonância e materialidade significante, não é produzido, não ascende enquanto significante e permanece no curto-circuito entre código e mensagem no grafo do desejo de Lacan, evidenciando uma certa resistência entre o sujeito e o significante que é sintoma do real, além de indicar a natureza metonímica do objeto do desejo e seu traço faltante. O que se rompe está no nível propriamente literalizado do simbólico em sua concatenação significante (a falha não se passa no registro imaginário);

b) É a confissão que assinala que o lado criador ou metafórico do simbólico é o mesmo que, por essa criação, cava a ausência da coisa e de um objeto que não pode ser

senão metonímico, e que essa é a acepção de morte de Lacan no que ela desemboca na noção de Outro radical. O ato falho parece presentificar o lugar de onde o sujeito se depara com esse Outro radical, causa primeira do parlêtre e efeito do fato de que há um dizer. Na falha do lapso, esse eco corporificado que é a pulsão é sentido no neurótico como sua condição castrada;

c) Nos lembra que o recalcado tem formato de letra, suporte material do significante, que, ao deixar de ser contorno literal e passar ao status de significante como tal, já é habitado por quem fala (não apenas no sentido do que vem à luz no momento da enunciação, mas também no sentido condicional de um corpo falante – um corpo ele mesmo metaforizado);

d) Consiste na holófrase entre S_1 e S_2 , que se solidificam pela não ocorrência da operação de separação entre sujeito e Outro, de modo que, o que viria a ser o representante da representação, significante binário da cadeia, se coagula com o próprio significante unário, nessa condição fundido ao \$, que não extrai da operação de afânise do sujeito o objeto a . Restam as metonímias desnudadas de uma demanda que não consumou a perda do objeto;

e) É uma experiência neurótica de não extração do objeto a , que ressoa na evidenciação de uma falha ao nível do que viria a ser intencionalizado;

f) É um ato que exclui sua própria demonstração, na medida em que o que viria a ser demonstrado pela posição de lucidez do indivíduo se perde em sua produção, o que destaca o funcionamento alheio do significante e a hiância que separa o sujeito do Outro. Por esse *gap* entre a significação que vem a se constituir em uma cadeia significante e a intencionalidade ou volição do eu, o sujeito fala mais do que diz, pelo fato de o significante que o representa somente para outro significante instaurar nesse ato uma revelia e uma equivocidade fundamental.

Nessas articulações, temos escandida uma série de características do ato falho que nos foi possível entrever e sondar a partir do caso *Signorelli*, um lapso muito rico em sua generosidade de advertências e orientações para a clínica e nunca suficientemente estudado, como diria Lacan ([1964] 2008), e que, no entanto, mobiliza conceitos que parecem concernir especialmente à estrutura clínica da neurose.

A lógica do ato falho enquanto acontecimento de corpo parece estar inclinada à admissão de noções como as de recalque, repressão, supressão, metáfora, castração, operação de separação entre sujeito e Outro e extração do objeto a , por exemplo, que são intimamente ligadas a um quadro neurótico de apreensão da realidade, de defesa frente ao

real e de inclusão do Nome-do-Pai como sinthoma nodal entre os registros, o que nos leva à indagação: é possível falar de ato falho na psicose ou se trata de uma noção fundamentalmente concebida para explicar fenômenos elementares na neurose? Se não, por quê? Se sim, sob que condições?

Dessa forma, o paradigma representado pelo esquecimento do nome *Signorelli* guarda essa posição sobretudo pela riqueza de transmissões e ensinamentos clínicos que ele propicia, mas não deve ser pensado como um paradigma passível de ter a sua lógica “aplicada” a todos os outros lapsos e atos falhos. Ele é uma referência importante na literatura e nos permitiu localizar conceitos cruciais da clínica que adornam a ideia de ato falho/ato sintomático, mas insistimos que entre um referencial e sua transmissão, a psicanálise se conserva o direito de não atribuir uma função dedutiva, isto é, de finalidade, utilização ou emprego uniforme entre os acontecimentos estudados, o que renunciaria ao princípio da singularidade que rege qualquer ética psicanalítica.

III. TERCEIRA PARTE: O ATO FALHO NA NEUROSE E NA PSICOSE

3. Uma noção neurótica?

No ensino de Lacan, a estrutura psicótica tem a particularidade da forclusão do Nome-do-Pai como sinthoma que resolveria o enganche do nó borromeano, trazendo uma série de consequências em relação ao seu funcionamento que devem ser abordadas em sua especificidade para situar a noção de ato falho nessa estrutura, de modo a buscar entender se esse aspecto diferencial implicaria uma mudança no status conceitual do ato falho em relação à psicose ou no lugar ocupado pelo sujeito frente ao tropeço configurado pelo lapso.

A forclusão do Nome-do-Pai na estrutura implica a não-inscrição do significante falo no campo do Outro, assim como sua resposta fálica para o enigma do desejo da mãe, ou seja, a metáfora paterna, enquanto a neurose tem uma posição defensiva frente ao real que inclui não apenas a alienação como também a separação do Outro e sua consequente extração do objeto *a* como produto dessa segunda operação, o que não acontece na psicose. Diante dessas questões e da maneira como o ato falho está situado conceitualmente em uma constelação de referências estruturais que incluem o funcionamento do Nome-do-Pai, precisamos indagar o que a psicose em sua particularidade nos ensina sobre o acontecimento do ato falho no sujeito.

3.1 Particularidades da psicose

3.1.1 A forclusão do Nome-do-Pai e a não-inscrição da metáfora paterna

Lacan propõe o Nome-do-Pai como uma inserção simbólica que vem substituir a função ocupada pelo mito edípico na teoria freudiana. Com Freud, o Édipo é um complexo de caráter fenomenológico, que tem um lugar representado na estrutura familiar do sujeito pelas suas figuras paternas. Quando Lacan transforma essa noção no seu equivalente simbólico desencarnado pela função do Nome-do-Pai, ele permite a releitura da castração

em Freud por um viés que tem sua origem na linguagem e na condição de ser falante do sujeito.

No *Seminário 3*, Lacan define a função do Nome-do-Pai como o que está inserido dentro do atributo que permite a produção de um ponto de rateio naquilo que é da ordem da significação. Tendlarz (2009)²³ explica a esse respeito que

Frente à intenção de significação, existe um ponto de basta [*punto de capitón*] que é o Nome-do-Pai. [...] o que permite dar sentido à frase, àquilo que se diz, é a existência de um ponto de basta, e é aí que se situa o Nome-do-Pai. Se constitui assim o loop do esquema da mensagem invertida, que produz retroativamente a significação fálica (p. 24).

O Nome-do-Pai funciona, então, como o que, diante da opacidade do Outro, faz função de baliza de significação, incidindo sobre o desejo da mãe – esse Outro sem lei cuja condição de gozo enigmático o sujeito experimenta com perplexidade – de modo a circunscrevê-lo, a oferecer uma resposta fálica que o contorne. A metáfora paterna é a operação em que, ao consagrar o Nome-do-Pai no domínio do Outro, responde pelo enigma do desejo da mãe com o falo. A autora descreve a função do Nome-do-Pai como “operador de metaforização”²⁴ nos seguintes termos: “Qual é o segredo da operação pela qual esse gozo desconhecido, esse vazio enigmático, cobra uma significação fálica? O ponto fundamental é a incidência do significante do Nome-do-Pai. Esse significante encarna um limite, uma proibição; produz uma subtração e uma perda de gozo, dando resposta a esse significado desconhecido para o sujeito” (*idem*, p. 26).

O Nome-do-Pai seria, pois, o mecanismo através do qual aquilo que é mais opaco e transbordante – o sem sentido do gozo presentificado pela mulher – ganha uma borda, um limite e uma significação possível, o que é equiparado na orientação lacaniana com uma perda de gozo, uma redução do efeito excedente do gozo sobre o corpo.

Mais ainda, “se trata de como uma mulher fica situada frente à castração e à falta” (*ibidem*): se trata de uma resposta que traz o falo para o centro da problematização e da assunção do desejo da mãe e, antes de tudo, de uma mulher.

Quando Lacan faz referência ao lugar que ocupa uma mulher na

²³ As citações diretas dessa obra na dissertação são resultado de tradução de nossa autoria.

²⁴ O que nos leva à seguinte indagação: se o Nome-do-Pai é esse “operador de metaforização”, isso quer dizer que é ele quem dá a medida da falha a uma metáfora que fracassa – bem entendido, a um ato falho? O status de falha do lapso seria uma consequência reivindicatória pleiteada pelo Nome-do-Pai enquanto operador de metaforização?

palavra do pai, diz também que uma mãe é uma mulher, diferente de Freud, que considerava que toda mulher fundamentalmente era mãe – tenha filhos ou não -: sua posição central era a de ser mãe como realização subjetiva da feminilidade. Para Lacan não é assim, para ele a maternidade é uma saída entre outras da feminilidade e em cada mulher se resolve [*se dirime*] sua parte mulher e sua parte mãe. [...] Na equação simbólica criança-falo pode-se perguntar o que se transmite daquilo que há de mulher na maternidade e o que passa à criança por fora do regime fálico (*ibidem*).

De fato, nessa equação, é quase equiparável o que se transmite à criança daquilo que é ser mulher e daquilo que escapa ao regime fálico, à resposta fálica pela simbolização, o que faz com que a pergunta pelo desejo da mãe seja no fundo uma pergunta pelo enigma da feminilidade.

Dessa regulação do desejo da mãe que é o Nome-do-Pai, se alicerça o reenvio da significação fálica para aquilo que é desconhecido pelo sujeito, fora de todo sentido e sem bordas.

“A ação da metáfora paterna permite a constituição de um significante que dá a marca do desejável – significante do desejo – e, ao mesmo tempo, gera a significação fálica”, nos diz Tendlarz (*idem*, p. 29-30), indicando que aquilo que é da ordem do desejo se dá pela atribuição do significante falo no campo do Outro – significante este “destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos do significado, na medida em que o significante os condiciona por sua presença de significante” (LACAN [1958] 1998, p. 697).

A hipótese explicativa que está no cerne do funcionamento da estrutura clínica da psicose durante todo o ensino de Lacan é a da forclusão do Nome-do-Pai: “Para que a psicose se desencadeie, é preciso que o Nome-do-Pai, *verworfen*, foracluído, isto é, jamais advindo no lugar do Outro, seja ali invocado em oposição simbólica ao sujeito” (LACAN [1957-58] 1998, p. 584).

O termo *Verwerfung* é um termo freudiano, que pode ser encontrado, por exemplo, no artigo *As neuropsicoses de defesa* (1894), onde Freud o caracteriza como uma modalidade defensiva mais potente e enérgica do que o recalque, que consiste em uma sorte de “expulsão” da representação tida como insuportável como se ela nunca houvesse existido, uma espécie de repúdio, de desestima que repele de modo mais exitoso do que a repressão a representação traumática; mas a elevação do significante a um conceito que corresponde ao campo da psicose é uma empreitada lacaniana.

Quando Lacan apresenta o conceito como destino do Nome-do-Pai na psicose, ele

diz da *Verwerfung* que ela

se articula nesse registro como a ausência da *Bejahung*, ou juízo da atribuição, que Freud postula como precedente necessário a qualquer aplicação possível da *Verneinung*, que ele lhe opõe como juízo de existência, ao passo que o artigo inteiro em que ele destaca essa *Verneinung* como elemento da experiência analítica demonstra nela à confissão do próprio significante que ela anula (LACAN [1957-58] 1998, p. 564).

Os juízos de atribuição e de existência são trabalhados por Freud em *Os instintos e seus destinos* (FREUD [1915] 2010), e grande parte da remissão que Lacan faz aos temas da *Verneinung* e da *Bejahung* se ligam ao texto *Die Verneinung* – “A negação” (FREUD [1925] 2011). É um assunto que encontramos desenvolvido principalmente no *Seminário 1* (LACAN [1953-54] 1986) sobre os escritos técnicos de Freud e nos textos “Comentário falado sobre a ‘Verneinung’ de Freud”, de Jean Hyppolite, “Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘Verneinung’ de Freud” e “Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a ‘Verneinung’ de Freud” nos *Escritos*, contemporâneos ao seminário.

Hyppolite era um tradutor e comentarista de Hegel e, ao aceitar o convite de Lacan para discutir o texto de Freud, traz como contribuição uma comparação entre a negação freudiana e o conceito de *Aufhebung* presente na *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 1992). Isso porque Freud coloca a negação no lugar de uma condição para que a ideia reprimida possa alcançar a consciência (FREUD [1925] 2011), o que quer dizer que o “não” de uma frase dita em análise vem ao auxílio da censura que o sujeito encontrou para tentar anular algo que, ao ser dito, já está sentenciado.

O modo como nossos pacientes apresentam suas ideias espontâneas, no trabalho psicanalítico, nos fornece a oportunidade para algumas observações interessantes. ‘Você agora vai pensar que eu quero dizer algo ofensivo, mas não tenho de fato essa intenção’. Compreendemos que é a rejeição, através da projeção, de um pensamento que acabou de surgir. Ou: ‘Você pergunta quem pode ser esta pessoa no sonho. Minha mãe não é’. Corrigimos: então é a mãe. Tomamos a liberdade, na interpretação, de ignorar a negação e apenas extrair o conteúdo da ideia. É como se o paciente houvesse dito: ‘É certo que me ocorreu minha mãe, em relação a esta pessoa, mas não quero admitir esse pensamento’ (*idem*, p. 276).

No texto freudiano, a enunciação de uma frase na negativa, isto é, com um

pronome que indica negação, parece poder ser entendida como resultado de um processo que se dá em três tempos: tudo se passa como se a ideia essencial, o substancial do núcleo significante, fosse localizável em um primeiro momento, de natureza inconsciente, e então, para que ele pudesse surgir de maneira consciente, para que o sujeito pudesse articular a sua possibilidade, ela vem munida de uma negação (segundo tempo), através da qual o pensamento reprimido pode ser formalizado e rechaçado no mesmo movimento em um terceiro tempo.

Mas essa vertente de interpretação joga com uma ambiguidade tipicamente freudiana que da mesma maneira como permite conceber uma modalidade de significação para o recalcado que tem uma origem significante, também consente em uma leitura fenomenológica onde o reprimido existiria segundo uma forma enunciável antes mesmo de ser metaforizado na enunciação – razão pela qual se pode fazer o “caminho inverso” numa interpretação que se autoriza ela mesma a anular o “segundo tempo” em que o pronome de negação seria um produto acessório que viria unicamente a favor da resistência.

O interessante da reviravolta teórica que se opera com o comentário de Hyppolite a respeito da *Aufhebung* hegeliana e com a retomada e uso que Lacan faz dele é que se descarta essa última possibilidade interpretativa da obra de Freud e se propõe o curto circuito significante em que o neurótico engaja sua defesa como um mecanismo de repressão que, independente de se enunciar na fala com “uma forma negativa ou positiva”, tem com essa indicação a relação de um juízo de atribuição fundamental e elementar anterior à distribuição de sentido que lhe remete uma significação, vendo na negação um movimento dialético que só é possível no seu engajamento defensivo.

Tendlarz (2009) se refere à *Aufhebung* de Hegel como

[...] uma operação de supressão na dialética hegeliana constituída pela afirmação, pela negação e pela afirmação da negação, é um loop [*bucle*]. Essa afirmação do negado, essa supressão fundamental, é o que se chama a *Aufhebung* hegeliana. Se dá uma volta, se nega, depois se faz um loop e salta assim a espiral dialética. Desse modo, se consegue a superação por efeito de supressão de onde se nega e se retém o essencial (p. 29).

A comparação da negativa freudiana com o conceito de Hegel orienta a atenção para a torção do movimento que se encontra na base da negação: para que algo possa ser negado, precisa ser passível de ser concebível em termos significantes e essa possibilidade em si mesma lhe dá sua fundamentação em um nível afirmativo anterior e materialmente

essencial.

No contexto em que estamos lidando com a *Verneinung*, entendemos então que, para que ela se dê, é preciso que antes tenha ocorrido a *Bejahung*, essa possibilidade antecedente de sua afirmação, de sua concepção como símbolo:

A *Bejahung* é o processo primário de afirmação que constitui a criação do símbolo; nomeio um símbolo e é uma afirmação do símbolo. A *Verneinung* é a negação e supõe a existência necessária de uma afirmação, de uma *Bejahung* prévia. Tomo o exemplo, para que exista a negação, temos que dizer “minha mãe é”, em um segundo tempo tem que existir a repressão, aparece então o *nicht* que é a negação como uma forma de contornar a repressão. Na neurose devemos ter esse movimento duplo: a existência de uma afirmação primordial, a repressão e o retorno do reprimido sob a forma da negação. É justamente a partícula negativa, o *nicht*, a que dá conta da ação da censura.

A *Bejahung* é condição essencial da *Verneinung* [...] (*idem*, p. 38)

Aí está: a *Bejahung* é a condição necessária à *Verneinung*, e está relacionada ao processo de repressão típico da neurose [*Verdrängung*].

Por sua vez, a condição da *Bejahung* é a *Ausstossung*, essa “expulsão” do objeto para o real que condiz com sua afirmação como símbolo – o símbolo é o que fica no lugar do objeto, razão pela qual a *Bejahung* é sempre acompanhada da *Ausstossung*.

A autora relaciona de modo muito instrutivo os conceitos de *Bejahung* e *Ausstossung* e as noções de juízo de atribuição e de existência:

Esse juízo de atribuição corresponde à *Bejahung* e à *Ausstossung* porque a afirmação simbólica primordial – *Bejahung* – é correlativa da expulsão primária do objeto – *Ausstossung* – que se constitui como real exterior ao sujeito. Existe uma *Bejahung* simbólica, uma afirmação primordial nesse juízo de atribuição que faz com que o objeto fique expulso para o real. Isso é o mesmo que dizer que o objeto fica primordialmente perdido. Uma vez que esse objeto, que produz satisfação na experiência primária de satisfação, é simbolizado como tal, deixa de existir. A criança não tem outra opção senão aluciná-lo, tornar a buscar, tentar fazê-lo existir novamente.

O juízo de existência se apoia no juízo de atribuição. Uma vez que se inscreveu essa afirmação simbólica primordial – *Bejahung* – se expulsou o objeto para o real. O objeto já não está, só temos os traços simbólicos que fazem com que se volte a buscar indefinidamente. O objeto como tal está perdido por estrutura e o juízo de existência tenta fazê-lo existir novamente (*idem*, p. 40).

De modo que conseguimos localizar a afirmação de Freud que diz que o juízo de atribuição precede o juízo de existência, visto que primeiro é necessária a afirmação simbólica primordial para que passe a operar o juízo de existência em torno do qual o sujeito só faz tentar reviver o objeto perdido com a simbolização.

A partir disso, Lacan viabiliza o termo freudiano *Verwerfung* como sendo “a ausência da *Bejahung*, ou juízo de atribuição” (LACAN [1957-58] 1998, p. 564), para retomar sua citação do texto “De uma questão preliminar...”, instruindo que a *Bejahung* é o antecedente necessário para que se dê qualquer juízo de existência ou *Verneinung*, essa negativa própria do recalque neurótico que a aproxima do funcionamento da *Aufhebung* hegeliana.

Portanto, a *Verwerfung* recai sobre a afirmação simbólica primordial que corresponde à inscrição do Nome-do-Pai. Sem o juízo de atribuição e, conseqüentemente, sem o juízo de existência, Lacan dirá que aquilo que na psicose é rechaçado no simbólico reaparece no real.

Sem a inscrição do Nome-do-Pai, também não se dá a significação fálica e a inscrição do falo enquanto significante, o que tem uma repercussão na libidinização da imagem do corpo do sujeito.

Sem o efeito metafórico proporcionado pelo Nome-do-Pai, não se produz a metáfora paterna e sua resposta fálica para o desejo da mãe. A significação fálica é o que engrena o efeito metafórico na neurose, ali onde o sujeito compromete seu desejo – sem esse operador, Lacan chega a dizer que não existe metáfora na psicose, em que prevalece privilegiado o efeito metonímico:

Nos anos 50, Lacan indica que na psicose não há metáfora²⁵; ao faltar o ordenador interno que é o Nome-do-Pai, se produz a não inscrição da significação fálica. Assim, os significantes restam enlaçados uns aos outros e se produz a dimensão metonímica do discurso, mas não há a possibilidade de metáfora. Na psicose, a metáfora é metáfora delirante, sua particularidade é que tem um sentido fixo, não existe a possibilidade de produzir uma dialética, um deslizamento que implique a produção de um novo sentido (TENDLARZ, 2009, p. 44).

Temos, pois, a não inscrição da significação fálica produzindo várias implicações

²⁵ Sobre esse ponto, podemos nos perguntar se, já que “o sintoma é uma metáfora, quer se queira ou não dizê-lo a si mesmo, e o desejo é uma metonímia, mesmo que o homem zombe disso” (LACAN [1957b] 1998, p. 532, grifo do autor), seria o caso de dizer que na psicose teríamos um desejo sem sintoma, sem a dimensão metafórica do sintoma, e o que isso implicaria para a nossa clínica.

e encadeamentos próprios na cadeia significante e na simbolização do mundo por parte do sujeito psicótico. Dentre essas repercussões características da psicose, podemos ver como, por exemplo, aquilo que na neurose se arranja como a identificação fálica, isto é, a remissão ao falo que o sujeito faria para resolver a instância mortífera do estágio do espelho²⁶ (LACAN [1957-58] 1998), não se aplica, o que faz com que a mortificação desse estágio permaneça latente no tratamento dado ao corpo do sujeito.

A imagem do corpo na neurose passa pelo tratamento libidinizador do falo, em que a erotização da imagem está à serviço da identificação fálica e do contorno que a castração infere ao corpo, enquanto na psicose a desconexão entre os registros se evidencia na imagem corporal, que carrega a dissolução imagética mais cruamente em sua organização de mundo: “A dissolução da imagem produz o que Lacan chama a regressão

²⁶ Desde o começo de seu ensino, Lacan mede e formula as consequências que o “estádio do espelho” imprime na gênese do eu e na sua percepção – alienante, vale dizer – da realidade. O “estádio do espelho” é conhecido na literatura psicanalítica como o advento do reconhecimento, entre os seis e os dezoito meses de idade, pelo *infans* de sua imagem refletida no espelho. É um acontecimento que se dá quando o bebê ainda não desenvolveu o controle de sua capacidade motora e não consegue restringir seu equilíbrio e coordenação ao domínio de sua autoridade e gestão. Quando essa identificação entre o *infans* e sua imagem ocorre, ele está invariavelmente amparado, pelo motivo mesmo dessa descoordenação, a uma pessoa ou objeto para sustentar seu corpo e o reconhecimento atravessa não só sua própria imagem como também o ambiente mesmo em que ele está inserido e a imagem do outro.

Percebemos que ele interage ludicamente com a imagem refletida e devemos entender essa experiência “*como uma identificação*”, no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (LACAN [1949] 1998, p. 97, *grifos do autor*).

Entre a insuficiência motora e a identificação, uma série de aspectos formadores do eu operam em sua percepção da realidade. Para Lacan, esse é o momento em que há a materialização de um componente fundamental na aceitação do eu, que vai se presentificar na identificação com o outro e na demanda de totalidade: “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 se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito (*ibidem*)”.

Assim, o que se instaura no sujeito, antes de qualquer mobilização social ou aquisição da linguagem, é uma condição de realidade pautada na alienação que se observa entre uma imagem virtual que lhe dá corpo e molda os limites onde começa e onde termina sua instância de ser e o outro, assim como o ambiente à sua volta.

Essa imagem, ainda isenta de maturação motora e, no entanto, dada como corpo e supositório do eu, Lacan a chama *Gestalt*, isto é, “numa exterioridade em que decerto essa forma é mais constituinte do que constituída, mas em que, acima de tudo, ela lhe aparece num relevo de estátua que a congela e numa simetria que a inverte, em oposição à turbulência de movimentos com que ele experimenta animá-la” (*idem*, p. 98).

Consolida-se uma relação ambígua entre a agitação interna que busca vivificar o corpo especular e a projeção da potência dessa correspondência entre instância mental e homologia de corporatura, representada pelo efeito de totalidade do outro.

No caso particular do homem, então, o estabelecimento da relação entre ser e realidade – ou entre *Innenwelt* e *Umwelt* –, por ocasião do “estádio do espelho”, é marcado em sua fundação pela discordância primordial dos sinais de falta de coordenação motora dos primeiros meses de vida do infans e da projeção alienante de um corpo integrado.

Lacan escreve que “o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. Assim, o círculo do *Innenwelt* para o *Umwelt* gera a quadradura inesgotável dos enrolamentos do eu (*idem*, p. 100)”.

tópica ao filo mortal do estádio do espelho [...] [que] dissolve a estrutura imaginária, o suporte da imagem, faz cair o i(a) e em seu lugar aparece o que fica oculto: o objeto *a*. Há uma mortificação da imagem especular” (TENDLARZ, 2009, p. 47-48).

Com essas observações pontuais, buscamos trazer para o debate, mesmo que brevemente, algumas particularidades de uma estrutura que não passa pela metáfora paterna, que tem o Nome-do-Pai foracluído, e que não tem com a posição defensiva frente ao real a mesma relação que a neurose guarda com o desejo e o significante fálico.

Diante dessas questões, podemos nos indagar o que a psicose nos ensina sobre o ato falho, uma noção bibliograficamente tão associada a referentes como a metáfora, a repressão/o recalque, e a gestão neurótica do sofrimento.

3.1.2 A não-separação do Outro e a positivação do objeto

Quando Lacan teoriza a respeito das operações de alienação e de separação no *Seminário 11*, ele diz que o sujeito faz de seu desaparecimento na cadeia significante o desejo do Outro, ou seja, no lugar em que ele concebe seu desaparecimento, ele faz disso a causa do desejo do Outro: ele fantasia seu apagamento, sua morte, na sobreposição do que vem a ser o enigma do desejo da mãe. Existe uma justaposição que vem dizer ao sujeito que aquilo que lhe falta, aquilo que constitui a sua perda, coincide com o objeto de amor da mãe. É o primeiro jogo dialético que emerge na criança, e ele só é possível a partir da castração do sujeito, que recai sobre o desejo da mãe de forma a delimitá-lo, a fazer um contorno, a articular uma pergunta/resposta no lugar do enigma materno.

Esse recorte é resultado da operação de separação entre sujeito e Outro que, ao se sancionar pela incisão do Nome-do-Pai, produz como resto da operação o objeto *a*.

Para responder essa pega [o enigma do desejo do adulto], tal como Gribouille, o sujeito traz a resposta da falta antecedente de seu próprio desaparecimento, que ele vem aqui situar no ponto da falta percebida no Outro. O primeiro objeto que ele propõe a esse desejo parental cujo objeto é desconhecido, é sua própria perda – *Pode ele me perder?* A fantasia de sua morte, de seu desaparecimento, é o primeiro objeto que o sujeito tem a pôr em jogo nessa dialética, e ele o põe, com efeito [...] a fantasia de sua morte é brandida comumente pela criança em sua relação de amor com os pais. Uma falta recobre a outra (p. 210).

É dizer, a falta do sujeito recobre a falta do Outro, pelo que o desejo do sujeito e o do Outro se correspondem. Lacan descreve esses termos em “Posição do inconsciente” (LACAN [1964] 1998) dizendo que pela função da separação o “sujeito reencontra no desejo do Outro sua equivalência ao que ele é como sujeito do inconsciente. Por essa via, o sujeito se realiza na perda em que surgiu como inconsciente, mediante a falta que produz no Outro” (p. 857).

De que se trata nessa intersecção entre duas faltas? Nessa tentativa de recobrimento da perda em que o sujeito se encontra como sujeito do inconsciente pela possibilidade de a integrar à falta no Outro? Trata-se de um empenho defensivo para recobrir a falta fundamental do sujeito, sua condição constitutiva, em que ele se encontra irremediavelmente separado do objeto *a*, da parte de si mesmo da qual ele foi privado na alienação primária.

Mas o que ele assim preenche não é a falha que ele encontra no Outro, e sim, antes, a da perda constitutiva de uma de suas partes, e pela qual ele se acha constituído em duas partes. Nisso reside a torção através da qual a separação representa o retorno da alienação. É por ele operar *com* sua própria perda, a qual o reconduz a seu começo.

Sem dúvida, o “ele pode me perder” é seu recurso contra a opacidade do que ele encontra no lugar do Outro como desejo, mas restitui o sujeito à opacidade do ser que lhe coube por seu advento de sujeito, tal como ele se produziu inicialmente pela intimação do outro (*idem*, p. 858).

Essa sobreposição é uma resposta que acontece num segundo tempo, ela é consequência do primeiro momento em que, diante do Outro, o sujeito se dá conta de sua condição alienada e faz dela própria o expediente a partir do qual concebe o Outro, agora pelo viés da castração. Esse segundo momento acontece na operação de separação, em que a inserção castradora do Nome-do-Pai incide sobre o sujeito e o separa do objeto.

O importante é apreender como o organismo vem a ser apanhado na dialética do sujeito. Esse órgão do incorporal no ser sexuado é aquilo do organismo que o sujeito vem estabelecer no momento em que se opera sua separação. É por meio dele que ele pode realmente fazer de sua morte objeto de desejo do Outro.

Mediante o quê virão para esse lugar o objeto que ele perde por natureza, o excremento, ou então os suportes que ele encontra para o desejo do Outro: seu olhar, sua voz.

É em revolver esses objetos para neles resgatar, para restaurar em si sua perda original, que se empenha a atividade que nele

denominamos de pulsão (*Trieb*) (*idem*, p. 863).

O objeto *a* como resultado da operação de separação marca a possibilidade de o sujeito articular a pulsão em torno de um circuito que envolve e tenta recobrir a perda original configurada pela alienação no Outro.

No entanto, esse apanhado de demarcações subjetivas que é possível com a separação entre o sujeito e o Outro e com o resto representado pelo objeto *a* não acontece na estrutura clínica da psicose, onde não advém a operação de separação que circunscreve a condição castrada do sujeito, privando-o do objeto *a* e delimitando o desejo da mãe.

Lacan afirma – e esse é o ponto central – que existe alienação tanto na neurose quanto na psicose, mas esse ponto de subtração, de inscrição de uma falta que é a operação de separação, não se produz na psicose. Não há ali subtração do objeto *a*, não há separação, razão por que esse objeto, em lugar de inscrever-se como falta, como ausência, aparece a mais.

Esse objeto, cuja substancialidade é mínima, fica positivado na psicose. Isso se vê claramente nos objetos voz e olhar, esses objetos que teriam que figurar como uma ausência, aparecem a mais, então a voz se torna audível; essa voz que é áfona aparece como audível na alucinação auditiva. Também pode aparecer como objeto o olhar, que é o que em psiquiatria se chamou de “delírio de observação” (TENDLARZ, 2009, p. 115-116).

Sem a separação que gera o estatuto ausente do objeto *a* na neurose, o que sucede na psicose é caracterizado pela positivação desse objeto, que não foi extraído do corpo do sujeito. É patente na psicose o status hiperbólico e excessivo do objeto *a* presentificado pelos objetos voz ou olhar, por exemplo.

O olhar aludido no livro “Um, nenhum, cem mil”, no texto “O inquietante” [*Das Unheimliche*] de Freud (FREUD [1919] 2010) ou na interpretação presente no caso do esquecimento do nome *Signorelli* trazida e reiterada aqui, é um olhar objeto *a* neurotizado, isto é, dado como extraído a priori pela operação de separação e capturado como efeito no corpo do sujeito a partir dessa distinção, circunstância que diverge fundamentalmente daquela da experiência subjetiva não recortada pela castração no psicótico.

Com a perda do objeto na neurose, a voz é encarnada de forma áfona e o olhar, de forma exteriorizada, enquanto na psicose os objetos, nunca completamente separados do corpo na experiência subjetiva da extração contornada pela castração, permanecem

positivados, em excesso, a mais.

Quando não há a extração do objeto *a*, não existe intervalo entre S_1 e S_2 , o primeiro par de significantes se holofraseia, se solidifica, de maneira que a cadeia significante fica compactada, fora da dialética que é conforme à crença neurótica.

Lacan descreve tanto o efeito psicossomático (podemos entender aqui o ato falho) quanto a psicose como fenômenos que comportam algo da mesma ordem na dimensão de holófrase do primeiro par signifiante. Ele diz que a psicossomática “só é concebível na medida em que a indução signifiante, no nível do sujeito, se passou de maneira que não põe em jogo a *afânise* do sujeito” (LACAN [1964] 2008, p. 222). E depois continua:

Chegaria até a formular que, quando não há intervalo entre S_1 e S_2 , quando a primeira dupla de significantes se solidifica, se holofraseia, temos o modelo de uma série de casos – ainda que, em cada um, o sujeito não ocupe o mesmo lugar. [...] é certamente algo da mesma ordem do que se trata na psicose. Essa solidez, esse apanhar a cadeia significante primitiva em massa, é o que proíbe a abertura dialética que se manifesta no fenômeno da crença. [...] Não é o *não crer nisso*, mas a ausência de um dos termos da crença, do termo em que se designa a divisão do sujeito (*idem*, p. 231).

A crença neurótica é uma face da divisão subjetiva, do fato de o sujeito ser castrado, o que não se manifesta na psicose, onde temos a certeza psicótica, decorrência da entrada massiva na linguagem e da não participação no jogo dialético no qual a neurose descobre sua defesa.

Dessa “série de casos” que Lacan explica se tratar da holófrase entre S_1 e S_2 no *Seminário 11*, ele exemplifica três: a dimensão psicótica do débil mental, a psicose e o efeito psicossomático. Estamos aqui interessados nos dois últimos e na maneira como ambos significam a solidificação da cadeia significante, “ainda que, em cada um, o sujeito não ocupe o mesmo lugar”. Seria essa a diferença entre o ato falho desempenhado pelo neurótico e a psicose – o lugar do sujeito? É uma diferença primordial. Que espaço essa discriminação reservaria para o ato falho na psicose?

Se o ato falho é a vivência acidental de holófrase entre S_1 e S_2 e da captação em massa da cadeia significante fora do sentido para aqueles em que estruturalmente essa separação se dá e para quem vivenciou na forma da castração a perda do objeto, o ato falho não diz nada ao psicótico (que ele já não saiba) – é uma noção essencialmente neurótica, baseada nos referenciais de repressão e castração que encontramos na neurose.

Não é o mesmo falar em holófrase entre S_1 e S_2 como estando implicada na estrutura do sujeito, como posição subjetiva elementar frente ao discurso e à linguagem, como posição organizadora gozante e defensiva frente ao real, ou como ocorrência accidental, vivência pontual e disjuntiva que só pode ser balizada como corolário da divisão do sujeito e da sua condição castrada dentro de sua própria fantasia neurótica.

3.1.3 A passagem ao ato como tentativa de extração do objeto a ²⁷

Na sua tese de doutorado em psiquiatria, *Da paranoia em suas relações com a personalidade*, de 1932, Lacan escreve sobre o caso Aimée [“Amada”], o caso de uma mulher de 38 anos que no início da década de 1930 comete um atentado contra uma atriz famosa em Paris.

Narrando o atentado, Lacan conta que às oito horas da noite, Aimée aguardava a atriz Z. na porta do teatro onde ela se apresentaria naquela ocasião. Quando Z. chega, Aimée a aborda: “A senhora é que é a Sra. Z?”, ao que a artista responde afirmativamente e logo tenta entrar no teatro, com alguma pressa/impaciência.

A desconhecida então, diz a atriz, mudou de feição, tirou rapidamente de sua bolsa uma faca e, com o olhar injetado de ódio, investiu seu braço contra ela. Para aparar o golpe, a Sra. Z. agarrou a lâmina diretamente com a mão e seccionou assim dois tendões fletores dos dedos. Já os presentes haviam dominado a autora da agressão (LACAN [1932] 1987, p. 149).

Dominada, Aimée se recusa a dar explicações que não sejam em presença de um delegado.

Já diante dele, ela relata que

Há muitos anos a atriz vem fazendo ‘escândalos’ contra ela. Zomba dela, ameaça-a. Está associada em suas perseguições a um acadêmico, célebre homem de letras, P.B.. Este revela a vida

²⁷ Devo esse tópico (e certamente vários outros) ao psicanalista Rubens Berlitz, que, durante um curso no Centro Lacaniano de Investigação da Ansiedade (Clin-a), instituto associado ao Campo Freudiano, quando perguntado sobre o porquê de algumas psicoses terem o seu delírio reduzido depois de uma passagem ao ato, como no caso Aimée e no caso das irmãs Papin, teceu a hipótese preciosa a respeito de como a passagem ao ato pode em alguns casos de psicose representar uma tentativa do sujeito de extração do objeto a .

privada da perseguida ‘em inúmeras passagens de seus livros’. Já há algum tempo que a Sra. A. tinha a intenção de pedir explicações à atriz. Atacou-a porque a viu fugir. Se não a tivessem segurado, ela a feriria uma segunda vez (*idem*, p. 149-150).

Aimée é encaminhada à prisão provisória, onde permanece durante dois meses antes de ser internada em Saint-Anne após o relatório de perícia médico-legal indicar que: “a Sra. A. sofre de delírio sistemático de perseguição à base de interpretações com tendências megalomaniacas e substrato erotomaniaco” (*idem*, p. 150).

Depois de alguns dias na prisão, antes de ser enviada à Saint-Anne, onde Lacan vai atendê-la durante um ano e meio, seu delírio cai e ela passa a ficar constrangida e envergonhada ao lembrar de seus atos e de suas ideias de cunho delirante.

Quando se dá conta de que está na prisão, depois de alguns dias, e das consequências de seus atos, subitamente o delírio cai, e diz: ‘tentei matar uma mulher inocente’. Nesse momento, quando se declara culpada, a transferem ao asilo de Saint-Anne [...]. Não a internam quando ela pensava que havia um complot contra ela e queriam matar seu filho, mas quando deixa de dizê-lo. [...] essa mulher, no momento em que se declara culpada, se sanciona frente ao Outro, e afirma que é culpada por seu ato, nesse momento seu delírio cai (TENDLARZ, 2009, p. 69-70).

Por isso a importância da presença do delegado quando da confissão de seu crime – ele cumpre a função de Outro e Aimée, através da sua declaração frente ao Outro, consegue cessar a reiteração persecutória de seu delírio.

Essa característica está na base do que Lacan entende como “paranoia de autopunição” e vai compor parte essencial de sua tese.

Mas o que queremos assinalar aqui é, mais exatamente, o que leva Aimée à passagem ao ato.

Se examinamos o histórico clínico do caso, observamos que Aimée têm interpretações de cunho delirante e ideias persecutórias desde muito antes de sua passagem ao ato pela tentativa de homicídio da atriz, o que faz com que devamos nos perguntar que espécie de conjunturas particulares a levam à saída pela passagem ao ato representada por esse delito.

Aimée trabalhava na administração de uma companhia ferroviária desde os 18 anos de idade; a empresa também empregava seu marido em uma cidade ao redor de Paris. Até a data do atentado, Aimée só havia sido afastada de seu emprego uma única vez por

um período de 10 meses em que acusaram problemas mentais. Depois desse período, ela se reestabelece na companhia e pede transferência do escritório onde trabalhava com o marido para um cargo em Paris, lugar em que passa a viver sozinha e a partir de onde visita periodicamente seu filho e seu marido por cerca de 6 anos antes do atentado.

Aimée já havia sido internada a pedido da família em uma casa de saúde por 6 meses, há mais de 6 anos antes da internação em Saint-Anne. Ela sai também a pedido da família, ainda com o mesmo quadro de ideias delirantes que a haviam levado à instituição.

Lacan conta que ela assediava os funcionários de seu escritório e de editoras para conseguir publicar artigos em que trazia queixas e críticas de caráter pessoal e delirante contra figuras célebres do cenário parisiense.

Cinco meses antes do atentado, tem lugar um acontecimento que a desestabiliza: “Após vários meses de espera, a doente recebe da editora G., onde apresentou um manuscrito, uma recusa. Ela pula no pescoço da funcionária que lhe comunica a recusa e a agride tão gravemente que, em consequência, uma indenização de 375 francos lhe é exigida pela incapacidade temporária de trabalhar da vítima” (LACAN [1932] 1987, p. 152).

Recapitulando a história clínica de Aimée, acompanhamos a iminência das ideias delirantes com temas paranoicos e de perseguição junto à sua primeira gravidez, quando ela tem 28 anos, cerca de dez anos antes de sua internação no Saint-Anne.

Nessa ocasião, ela começa a reconhecer nas conversas de seus colegas de trabalho e nos textos publicados nos jornais alusões a ela, comentários que a criticam e menosprezam – “Ela teria dito, para si mesma, com frequência: ‘Por que fazem isso comigo? Eles querem a morte de meu filho. Se essa criança não viver, eles serão responsáveis’” (*idem*, p. 155-156).

Seu receio se torna realidade quando ela dá à luz a uma menina que nasce natimorta.

Pouco depois do parto, sua melhor amiga a telefona para saber como foi o trabalho de parto e o nascimento da criança e Aimée vê nesse interesse repentino uma postura suspeita, fixando um sentimento agressivo em relação a ela.

Algum tempo depois, tem início uma segunda gravidez, o que acarreta ansiedade, apreensão e interpretações fabulosas. Com 30 anos, Aimée tem um filho do sexo masculino, a quem se dedica com fervor.

Durante a amamentação, ela se torna cada vez mais interpretante,

hostil a todos, briguenta. Todos ameaçam seu filho. Ela provoca um incidente com motoristas que teriam passado perto demais do carrinho do bebê. Causa diversos escândalos com os vizinhos. Ela quer levar o caso à justiça.

Seu marido vai sendo, então, informado de que, sem que ele soubesse, ela havia enviado seu pedido de demissão à empresa que os empregava e que havia solicitado um passaporte para os Estados Unidos fazendo uso de um documento falso para apresentar a autorização marital requerida. A seu favor, ela invoca o fato de querer ir aos Estados Unidos em busca do sucesso: será romancista. Ela confessa que teria abandonado seu filho. Atualmente esta confissão lhe provoca apenas um pequeno embaraço: foi por seu filho que se lançou nesta empresa (*idem*, p. 157).

É uma época de preocupação intensa por parte de sua família, que insiste para que ela renuncie a tais ideias. É também o momento de sua primeira internação: “eles fizeram um complot para tirar meu filho que eu alimentava e mandaram me prender numa casa de saúde” (*ibidem*).

Depois de seis meses, Aimée sai da internação, com “alguma melhora”, mas “não curada”. Ela solicita transferência de seu cargo no trabalho para Paris, o que lhe é concedido seis anos antes do atentado, de modo que é nesse período que ela se muda para a capital.

Pouco depois de sua chegada, Aimée distingue que nos jornais muito se dava a falar sobre um processo envolvendo a Sra. Z., atriz cuja atuação ela assistiu uma vez no teatro e outra no cinema depois de ter ido residir na cidade.

“Um dia, diz ela, como eu trabalhava no escritório, enquanto procurava, como sempre, em mim mesma, de onde podiam vir essas ameaças contra meu filho, escutei meus colegas falarem da Sra. Z.. Compreendi então que era ela quem nos queria mal.

Uma vez, no escritório de E. [sua cidade anterior], eu tinha falado mal dela. Todos concordavam em considerá-la de boa família, distinta... Eu protestei dizendo que era uma puta. É por isso que ela devia me querer mal” (*idem*, p. 159).

Esse é o relato de como se instala em Aimée o delírio em torno da atriz, de como a artista passa a figurar como perseguidora em sua história – ela aparece como um deslocamento em meio a uma série de outras figuras femininas como a Sra. C., uma escritora contra quem Aimée quis abrir um processo em um jornal comunista, e Sarah Bernhardt, personalidade estigmatizada nos textos de Aimée.

Ao seu lado, aparece também o romancista P.B., personagem que atua no delírio de Aimée primeiro no âmbito erotomaniaco e depois como agente perseguidor que colabora em sua opressão com a Sra. Z.: “Pensei que a Sra. Z. não podia estar só para me fazer tanto mal impunemente, era preciso que ela fosse apoiada por alguém importante” (*idem*, p. 162).

Em vários romances de P.B., ela acreditou se reconhecer. Percebia neles incessantes alusões à sua vida privada. Acreditava-se visada pela palavra ‘cólera’ que surge na passagem de uma linha para a outra, ridicularizada pela ironia do escritor quando em algum lugar, no seu texto, aparecem estas exclamações: ‘Que andar, que graça, que pernas!’ (*ibidem*).

Além de se reconhecer nas referências dos romances, Aimée iterava que as próprias obras resultavam de um plágio de seus livros não publicados, que essas celebridades haviam copiado textos de seus romances e de seu diário pessoal.

Aimée mantém também uma relação erotomaniaca com o príncipe de Gales, para quem ela escreve diariamente poemas de cunho apaixonado e ajustado a uma causa política benevolente. Lacan conta que seu quarto de hotel era repleto de retratos do príncipe e de recortes de jornais que o mencionavam e que uma vez por semana ela encaminhava por correio um de seus sonetos ou cartas, que, no entanto, não eram assinados.

Assim constituído, e apesar dos surtos ansiosos agudos, o delírio, fato a destacar, não se traduziu em nenhuma reação delituosa durante mais de cinco anos. Certamente, nos últimos anos, certos sinais de alerta se produzem. A doente sente a necessidade de “fazer alguma coisa”. Porém, ponto notável, esta necessidade se traduz primeiro pelo sentimento de uma falta para com deveres desconhecidos que ela relaciona com os preceitos de sua missão delirante. Sem dúvida, se ela conseguir publicar seus romances, seus inimigos recuarão assustados (*idem*, p. 167).

Os últimos meses antes da tentativa de homicídio são decisivos. Sobre eles, Lacan testemunha:

Nos últimos oito meses antes do atentado, a ansiedade está crescendo. Ela sente então cada vez mais a necessidade de uma ação direta. Ela pede a seu senhorio que lhe empreste um revólver e, diante de sua recusa, pelo menos uma bengala ‘para amedrontar essas pessoas’, quer dizer, aos editores que zombaram dela.

Ela depositava suas últimas esperanças nos romances enviados à livraria G.. Daí sua imensa decepção, sua reação violenta quando eles lhe são devolvidos com uma recusa [...].

Ela se volta ainda para um derradeiro recurso, o príncipe de Gales. Somente nesses últimos meses é que ela lhe envia cartas assinadas. Ao mesmo tempo, envia-lhe seus dois romances, estenografados, e cobertos com uma encadernação de couro de um luxo comovente. Eles lhe foram devolvidos, acompanhados da seguinte fórmula protocolar.

Buckingham

Palace The Private Secretary is returning the typed manuscripts which Madame A. has been good enough to send, as it is contrary to Their Majestie's rule to accept presents from those with whom they are not personally acquainted.

April, 193...

Este documento data da véspera do atentado (*idem*, 168).

Vinte dias após sua prisão, seu delírio subitamente cai e, Aimée, que até o dia anterior sustentava o mal que essas personalidades faziam a ela e o perigo iminente de um atentado contra seu filho, bruscamente começa a soluçar e a dizer que não deveria ter interpelado e ferido a atriz, que esta não havia feito nada contra ela.

Se tomamos a história clínica pela óptica de sua progressão delirante, temos um período grande de pelo menos cinco ou seis anos de relativa estabilização antes da passagem ao ato.

Após esse intervalo, Aimée apresenta uma tensão crescente que se presentifica na urgência de fazer algo, sem saber exatamente o quê.

Aimée vive dos 32 aos 38 anos em Paris. Nesse período, mantém seu trabalho e suas ideias de perseguição. Mas, quais são as características de seu delírio? Ela, durante 6 anos, sem tratamento e sem medicação [...], consegue se manter estabilizada em sua posição delirante e persecutória. Isso nos leva a examinar a conjuntura particular de sua passagem ao ato (TENDLARZ, 2009, p. 73).

Para Tendlarz, a estabilização de Aimée nesse período está relacionada a sua escrita, à função que a escrita cumpre em seu delírio como forma de afastar seus perseguidores, como manifesto de sua missão política e como apaziguamento dessa urgência de realizar algo diretamente.

Quando a publicação de seus romances sofre a recusa e ela não consegue alcançar

o auxílio de seu benfeitor britânico, a passagem ao ato é uma tentativa de saída para sua angústia. A autora em questão faz uma análise da passagem ao ato no caso Aimée pela pergunta: quem Aimée tenta matar verdadeiramente?

A passagem ao ato em Aimée pode ser vista em três registros. Do ponto de vista do imaginário, ela golpeia sua própria imagem no espelho; corresponde ao que Lacan formaliza em '*Acerca da causalidade psíquica*' como a vertente mortífera do narcisismo. Do ponto de vista do simbólico, é um esforço para estabelecer uma diferença entre o outro e ela mesma, porque ela é o outro na vertente puramente imaginária. E finalmente, no real, é uma tentativa de extração do objeto *a*. No esquema imaginário se pode dizer que ela aponta a imagem *i(a)*, mas a imagem reveste o objeto *a*. [...] O que ela tenta produzir é uma extração do gozo que experimenta a mais (*idem*, p. 84).

Na relação especular que Aimée experimenta em sua psicose, há uma série metonímica que advém do que Lacan chama um “desconhecimento sistemático” de seu ódio em relação à irmã mais velha, que passa a ser injetado nas figuras femininas que se comprazem na posição de aborrecê-la, criticá-la, zombar dela e querer mal ao seu filho no seu delírio persecutório, como a Sra. C. e Sarah Bernhardt, e, por fim, como a Sra. Z.. São figuras que cumprem a função do que pode ser entendido como um certo ideal especular em sua história (nesse período da tese de Lacan ainda não distinguido entre o que viria a ser o ideal do eu e o eu ideal).

Portanto, é seu ideal que Aimée ataca indistintamente em reflexo quando tenta matar a Sra. Z, a ele e ao gozo invasor que ela sente como um mal-estar mortífero sobre seu corpo de maneira imanente durante os últimos meses antes do atentado.

Ao golpear especularmente sua imagem encarnada, Aimée *se golpeia*, com o ímpeto do que Lacan chamou a agressão suicida do narcisismo, essa vertente mortífera do gozo que na psicose se aloja sem mediação fálica diretamente sobre o corpo do sujeito.

Na falta de uma metáfora defensiva que alivie um corpo falicizado, a passagem ao ato coincide com a tentativa de extração do objeto *a* e do que isso proporcionaria, como possível lugar de uma falta, de um apaziguamento sobre a invasão de gozo do Outro.

3.1.4 Quando o embaraço do corpo não tem o recurso metafórico da gravidez histérica

Em seu texto “A insensatez do sintoma e os embaraços do corpo na psicose” (RUBIÃO, 2013), Laura Rubião retoma os quadros clássicos da histeria com Freud no final do século XIX para contextualizar como a leitura que se faz dos fenômenos histéricos tem como chave de interpretação o recalque: “Um significante é recalcado, e o afeto separado dessa representação é transformado em manifestação corporal. Tornaram-se clássicos os fenômenos conhecidos como conversão simbólica extraídos de alguns casos célebres dos *Estudos sobre a histeria*” (p. 122). Ela cita como exemplo o caso Elizabeth, que ficou conhecido por dores e paralisia em suas pernas organicamente funcionais, ali onde seu pai costumava descansar a cabeça enquanto ela dispunha de cuidados para com ele.

Essas dores retornavam como uma expressão somática de ‘um não poder dar um passo adiante’ em relação ao colapso familiar que se seguiu após a queda do pai. O corpo é marcado pelo recalque, por uma impotência que se traduz como uma espécie de paradoxo, pois revela o lugar de uma experiência de satisfação e ao mesmo tempo a restringe (*ibidem*).

Rubião cita também o caso de Cecília, em que as dores e a cegueira histórica corporificam o olhar de censura da avó, proporcionando “a junção entre a lei e o gozo ao abolir o órgão de sua função natural e ceder lugar ao prazer de ver (*shaulust*) atrelado à restrição do não ver” (*ibidem*).

Temos no corpo histórico um lugar simbólico dado ao objeto *a* segundo a função metafórica que a perda representa para o sujeito e essa metáfora corporificada só é possível de ser inscrita na carne por um recorte anterior dado ao corpo quando da castração e do recalque: é pelo recorte que a extração do objeto *a* proporciona no corpo que o sujeito histórico é capaz de destacar uma parte de seu corpo como sustentáculo de uma função e oferecê-la como objeto de gozo à demanda do Outro.

A histórica converte simbolicamente uma parte de seu corpo à demanda do Outro porque seu corpo é um corpo neurótico marcado pela perda: “O corpo retalhado (pelo significante) é aquele que perde seu braço pela paralisia histórica, o corpo que perde sua perna, que perde sua voz” (LAURENT, 2013). É um corpo que pode transmorfozear a perda original configurada pelo objeto *a* em uma mimese que tem como suporte uma metáfora com a inscrição significante que atravessa o corpo do sujeito. Isso só é possível porque, antes de tudo, com o advento da castração, houve a extração do objeto *a* para fora de seu corpo – é como ele pode retornar insistente e mimeticamente pelo sintoma histórico.

Como paradigma para pensar o embaraço do corpo, Rubião evoca o caso Hans.

Ela ressalta que, além de nos ajudar a pensar as vicissitudes dos embaraços do corpo às voltas com “um elemento de difícil integração” num caso de fobia e, logo, para a autora, em um registro neurótico²⁸, o caso pode também nos ensinar algo sobre a apreensão do corpo na psicose.

Ela retoma o desenvolvimento que Lacan faz do caso no *Seminário 4* (LACAN, 1995) para explorar a elaboração de Hans acerca daquilo que falta ao corpo materno. Na descrição de “um primeiro tempo, o tempo do paraíso”, temos um pequeno Hans que se acredita habilitado para completar esse “corpo incompleto” da mãe e se deleita com essa possibilidade. Mais tarde, essa colocação em jogo de si como objeto de completude entra em suspensão por uma comoção que o invade ao ser tomado pelo movimento involuntário do pênis.

Todo esse aparato imaginário instalado nesse jogo de compensações [do primeiro tempo, em que Hans supre a falta fálica com jogos de esconde-esconde e outras brincadeiras] sofre um abalo quando o corpo se vê tomado de assalto por uma invasão pulsional durante as primeiras experiências masturbatórias da criança. Ele se depara com uma mobilidade involuntária do órgão. Uma parte se move e se separa do corpo, ocasionando uma irrupção da angústia a partir da invasão da libido não localizada e uma sensação de não pertencimento em relação ao próprio corpo. Esse ponto de estranhamento e perturbação do real do corpo – que logo será reintegrado à lógica fálica pelo suplemento do objeto fóbico – é um ponto de descompensação muito mais radical em casos de paranoia (RUBIÃO, 2013, p. 123).

E para atestar esse ponto ela cita Lacan: “[...] encontramos constantemente, em certos sujeitos, o testemunho do caráter de invasão dilacerante, de irrupção atordoante, que apresentou para eles esta experiência. Isso é o bastante para nos indicar [...] que a novidade do pênis real deve desempenhar seu papel como elemento de integração difícil” (LACAN, 1995, p. 265).

Se trata de um corpo desnaturalizado pela linguagem, um corpo que presentifica a relação com o real em uma hiância angustiante, que irrompe desmedida nos órgãos e

²⁸A questão da fobia como fazendo parte da estrutura clínica da neurose não parece um consenso entre os psicanalistas. A esse respeito, temos o comentário de Miller (1987, p. 168): “Para Lacan, a fobia [...] não é de modo algum uma grande entidade clínica especial. Na América Latina, é usual considerar a fobia como uma grande estrutura clínica, mas não creio que seja esse o caso para Lacan, para quem a fobia é uma plataforma giratória; um momento anterior, em que se pode escolher uma estrutura clínica. *Ou seja, em uma fobia verdadeira não há fantasia [...]*”, e ainda, uma explanação mais extensa do autor sobre a relação entre fantasia e fobia em *Del síntoma al fantasma. Y retorno*, de 2018.

membros, nas vísceras, de forma autônoma e, nesse sentido, todo o trabalho do sintoma é o de tentar apreender esse corpo como um corpo próprio. Rubião diz desse corpo que “temos que aparelhá-lo com o sintoma” (RUBIÃO, 2013, p. 123), o que não deixa de ser uma tentativa de torná-lo sintetizado ao eu, de tentar assumi-lo como corpo próprio mediante o que escapa a essa integração.

Esse elemento de difícil integração, que a neurose absorve com a resposta fálica, com o recurso ao falo simbólico que integra o “pênis real” às atividades de detumescência e intumescência do órgão pênis, de modo a conseguir reduzir e localizar no falo a libido sexual, permite uma compressão da angústia em uma resposta diante do real. Na psicose, essa possibilidade de articulação e integração do real do corpo pode ser bem mais complicada com a não disposição da solução fálica como anteparo para o sujeito.

Rubião recorre, dessa vez, ao caso Schreber (2021), que, em seu primeiro desencadeamento, nove anos antes do segundo episódio crítico de sua psicose, que o leva a interromper bruscamente sua carreira depois de sua nomeação como presidente da suprema corte, fica seis meses internado na clínica de Flechsig por conta de uma “crise de hipocondria grave e difusa”.

Esse tipo de hipocondria difusa, que coloca em jogo sensações indeterminadas, exhibe o corpo desamparado do significante e foi considerada por Morel (1850) como “o fenômeno psicótico por excelência, que determinava secretamente o conjunto dos distúrbios delirantes”²⁹. A partir de então diversas autoridades do meio psiquiátrico passaram a considerar esse tipo de hipocondria, “ligada muitas vezes a uma indeterminação intolerável”, como uma etapa preliminar à atividade delirante ou como um momento fecundo da perplexidade em que o sujeito é tragado pelo vazio de significação. O próprio Freud a propósito de Schreber faz um interessante comentário: “parece-me que a hipocondria tem a mesma relação com a paranoia que a neurose de angústia tem com a histeria” (*idem*, p. 124).

Também no segundo desencadeamento, antes do aprimoramento da constituição da metáfora delirante, é um estupor a nível corporal que é descrito por Schreber, onde vêm socorrê-lo alucinações cenestésicas que vivenciam o desmembramento do corpo e a disjunção de seus órgãos, numa etapa de sensação de fragmentação e desmantelamento do corpo que antecede o apelo à metáfora delirante como tamponamento dessa angústia: “[...]”

²⁹ BATISTA, M. C.; LAIA, S. (Org.). A psicose ordinária, a convenção de Antibes. Belo Horizonte: Scriptum, 2012, p. 146.

viveu por longo tempo sem estômago, sem intestinos, quase sem pulmões, com o esôfago rasgado, sem bexiga e com as costelas despedaçadas; costumava às vezes engolir parte de sua própria laringe com a comida” (FREUD, [1911] 1996, p. 50).

Para Rubião, o que depois é experienciado como “uma engenhosa estrutura delirante, com a cristalização dessa insanidade alucinatória em uma versão delirante mínima e plausível, na qual se apoia a reconstrução da personalidade” (*idem*, p. 30) é resultado de um processo em que a cadeia significativa vem defender/sustentar os embaraços desse corpo desarticulado frente à perplexidade do sujeito.

Assim, o delírio aparece como uma construção significativa que visa sobrepor o instante em que o sujeito se depara com a deformidade e descontinuidade de um corpo com o qual ele não tem nenhuma relação de pertencimento. O delírio é essa relação de pertencimento mesma, que só é possível por um “truque da imagem”, em que o corpo “só se dá a ver como completo no espelho por um efeito de antecipação da imagem que não suplanta sua vocação para o desmembramento” (RUBIÃO, 2013, p. 125).

Na psicose, esse desmembramento está sempre em pauta:

Nesse sentido o psicótico, por não acreditar na unificação imaginária e simbólica dada pela significação fálica que normatiza as hiências do corpo, exprime de modo radical a verdade do ser falante que é desapropriado do seu corpo pela linguagem. O real do corpo na psicose não é apreendido por um símbolo que promove a morte da coisa e o sacrifício de uma parte do corpo, tal como no sintoma histérico. Em suma, ele não concede com os destinos da castração simbólica fundada na operação da metáfora paterna. O delírio seria, portanto, a invenção encontrada pelo sujeito psicótico que reativa, ainda que às avessas, a vertente significativa do pai (*idem*, p. 125-126).

A autora aproxima os efeitos do delírio aos da metáfora, na medida em que trata-se de um passo sublimatório a passagem da desordem corporal vivida pelo sujeito psicótico do desmembramento e da desapropriação concernentes ao filo mortal do estádio do espelho à construção de uma suplência delirante que vem inventar um lugar possível para o sujeito conceber sua perda, mesmo que não seja pelo artifício da castração e da metáfora paterna: sem o falo como recurso simbólico para pensar o órgão extracorpóreo representado pelo “pênis real”, a metáfora na psicose é não-paterna, é o que nos acostumamos a chamar de metáfora delirante.

Rubião cita ainda a vinheta apresentada por Catherine Lacaze-Paule em *Embrillos del cuerpo* (LACAZE-PAULE, 2012) em que a psicanalista narra o caso de um

sujeito que sofre um acidente, tem uma fratura no pé e a trata, mas não consegue se considerar curado e se engaja em uma busca desenfreada em centros de reabilitação ortopédica para constatar o que há de errado com seu pé, sem, no entanto, que os exames acusem nada. Por fim, ele observa pessoas usando próteses e se decide pela amputação do membro como resposta para sua aflição.

Ao contrário da histeria cujo corpo se recorta pela linguagem e encontra aí um ponto de basta, nada detém os passos do ‘homem do pé torcido’, que corre o mundo às voltas com o embaraço de seu sintoma. Ele retorna à anatomia do corpo desnaturalizado que ganha consistência, instala-se na certeza dessa falha no real e elege a prótese como um enxerto possível para fazer um corpo sem o instrumento fálico (RUBIÃO, 2013, p. 128).

Sem o mecanismo histérico que abrevia a metáfora no corpo, a prótese aparece como uma tentativa de suplência do papel fálico de enodamento do sinthoma em um caso de psicose onde reconhecemos os efeitos de Φ_0 sobre o corpo.

3.2 Caso³⁰ R.³¹

3.2.1 A chegada

Escuto da irmã mais nova de R. uma queixa sobre como algumas atitudes e comportamentos do irmão estavam levando a uma certa indisposição na família, que vinha ficando desgastada emocionalmente sem saber como agir em relação a ele.

R. tem 38 anos, mais de dez passagens pela cadeia motivadas por troca de notas falsas de dinheiro, e trabalha vendendo tapetes feitos manualmente por ele no tear.

Na época da queixa da irmã, ele parecia estar passando por um momento particularmente agitado, furtando quaisquer objetos que estivessem ao seu alcance para vender. Ela conta que ele falava muito sozinho em voz alta, entre palavras e frases que se repetiam com insistência, como “golpe”, “dar golpe”.

³⁰ A apresentação de um caso que entendo como sendo de psicose não tem a pretensão de “ilustrar” a teoria e a tese abordadas, no sentido de exemplificar uma hipótese, a menos que consideremos que “ilustrar” é equívoco em relação ao significante “ilustre”, devolvendo ao caso (aqui também evocado pelo viés etimológico de *casus*) o que ele tem de uma singularidade radical.

³¹ Alguns parágrafos desse tópico compuseram uma apresentação oral nas Jornadas Clínicas do XI Enapol (XI Encontro Americano de Psicanálise de Orientação Lacaniana/XXIII Encontro Internacional do Campo Freudiano) em 2023 com o título “Qual o custo da carne?” / “¿Cuál el costo de la carne?”.

Era então o contexto de eleições para o cargo de presidência da república (um momento político particularmente fervoroso e inflamado no Brasil em 2022) e ele, apesar de não exercer o direito ao voto, ficava proclamando pela casa, quando essa irmã e a mãe estavam por perto, odes a favor de tal candidato – o concorrente representante da esquerda política, opositor do candidato de escolha das parentes em questão -, entoando o nome e o número eleitoral pelos cômodos da residência.

A repetição significativa tão marcante no caso, acompanhada pela postura provocativa, me chamaram a atenção e conversei com a irmã sobre a possibilidade de ele talvez se interessar por uma análise, assegurando, todavia, que não se tratava de um espaço para inibir essas condutas, mas para proporcionar uma abertura para que ele falasse com alguém com uma abordagem psicanalítica.

Ele chega, assim, sem um motivo pessoal muito aparente, causado sobretudo pela transferência com a irmã, e pelo fato de saber que seus comportamentos repercutem na família, mas sem fazer disso uma demanda própria de sofrimento.

O tratamento dura pouco mais de um ano, durante o qual vemos ir se tecendo uma narrativa com-sem-sentido, mas de toda forma consentida, que dá lugar para que os sintomas, que não necessariamente se apresentam como uma demanda muito deliberada, se elaborem como significantes de um gozo alojado em seu corpo. O movimento da análise parece ser esse que faz com que o sintoma de uma demanda, tido a princípio como alheio ao sujeito, se converta em uma função dentro de sua própria fantasia³² – fantasia esta que não é um dado a priori, mas que só pode ser elaborada durante a análise, como produto do dispositivo analítico.

3.2.2 O início do tratamento

Na primeira sessão, diz sobre “as coisas erradas que costuma fazer” que elas o afastam da família e que foi isso que o trouxe até ali, e que “não sabe explicar, mas para

³² Esse trecho talvez evoque uma discussão que tem se dado no meio psicanalítico atual sobre a questão da existência de uma fantasia (e de sua possibilidade como “construção” no dispositivo analítico) nos casos de psicose (MALEVAL, J-C; GROLLIER, M; DRUEL-SALMANE, G. Sobre a fantasia no sujeito psicótico: de sua carência e seus substitutos. In: BESSET, V.L.; CARNEIRO, H.F (orgs). *A soberania da clínica na psicopatologia do cotidiano*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009) – um debate sobre o qual não vamos nos debruçar aqui por pedir um desenvolvimento detalhado e cuidadoso, o que faria com que nos estendêssemos e nos distanciássemos dos objetivos da dissertação. Estamos, não obstante, fazendo uso do termo para descrever em sentido amplo a relação fundamental e fundante entre sujeito e objeto que instaura a realidade e que, conquanto possa ter formas particulares de iteração do real e do sintoma em cada estrutura, diz respeito a todos os seres falantes.

ele existe o lado ‘certo’, que é o lado direito, e o lado ‘errado’, o lado da tentação, que é o lado esquerdo”, que o instiga a roubar e passar notas falsas. Logo em seguida, diz que há alguns anos aprendeu a fazer tapetes manuais e trabalha na venda deles: “se eu vendo, tenho dinheiro, se eu não vendo, não”. Pergunto se ele é destro, isto é, se faz os tapetes com a mão direita, e ele diz que sim.

Na semana seguinte, em se tratando da família, diz que a mãe releva tudo, perdoa tudo. Sobre o pai, diz: “É impossível não odiar aquele homem”.

O passar das sessões destrincha essa relação. Escuto histórias que envolvem principalmente o desejo por comer algo ligado à recusa do pai, que lhe impõe que compre ele mesmo o que tem vontade de comer, em uma relação áspera que envolve muitas vezes apanhar do pai. Em um desses relatos, diante de tal rejeição, se pergunta em análise: “Custava ele ter me dado três pedaços de carne?”. Respondo: “Não custava nada”, tentando ressoar que aquilo que o pai daria não teria um custo, custaria nada/zero, e buscando com isso ecoar a ambiguidade do termo “custo”, que se congela na expressão “(não) custava nada” e que pode, com a abertura e a potência que a transferência infiltra na cadeia significante, vir a representar o deslizamento que constitui o ato.

Com alguma frequência me conta achar dinheiro escondido pela casa, pegar e sair para “gastar tudo de uma vez em jogos de baralho e refrigerante”. É algo que acontece repetidamente em sua vida, de onde podemos ver certa postura cúmplice da mãe com relação ao seu sintoma - é a mãe quem esconde o dinheiro que ele invariavelmente encontra.

No entanto, em um determinado momento do tratamento, em uma dessas ocasiões, ele narra que volta para casa com um troco e o devolve à mãe – o que talvez esboce uma via de rompimento com essa cumplicidade entre os dois -, algo que nunca tinha acontecido antes.

Na sessão seguinte a esse acontecimento, me diz que “tomou coragem e abraçou o pai”, que lhe perguntou o que ele queria com aquele gesto. Tento recuperar o significante da sessão anterior e lhe pergunto: “Ele achou que você estava dando um abraço a troco de alguma coisa?”.

E, assim, nas entrevistas preliminares, vamos circunscrevendo os significantes de um gozo não detido pela lei paterna, que transborda sem limites pelo seu corpo (ele tem uma obesidade importante que parece estar relacionada a um corpo simbolicamente sem bordas) e ele discorre um esboço de sua fantasia, localizando significantes que irrompem no seu sintoma como os custos, os trocos, e os golpes físicos que o pai lhe aplica quando

lhe bate e que ele rebate simbolicamente “dando golpe” de notas falsas em outras pessoas. A carne que ele frequentemente quer comer e que, diante da severidade e rejeição do pai, ele presentifica em uma ansiedade que se volta para o seu próprio corpo: me diz repetidamente que “rói as unhas até a carne”.

A relação com o pai se mostra um trato ríspido que comove significantes associados à ideia de troca/venda, sobretudo de uma forma que deixa divisar algo que destoa como uma falta de reciprocidade ou acolhimento. O pai diz frases como: “Não *compensa* te bater”, onde comparece um significante aliado a uma dinâmica econômica, internalizada em um gozo que responde a isso quando R. diz, por exemplo: “Meu pai nunca comprou um guaraná pra mim”.

A relação com o refrigerante entra em um circuito de identificação com a mãe e de transgressão gozosa na medida em que tanto ele quanto a mãe são diabéticos “incontroláveis” – ela come muito doce, de uma forma que ele chega a descrever como “desesperada”³³, e ele consome indistintamente refrigerantes, gastando todo o dinheiro que consegue nos furtos e nas vendas de tapete com os jogos de baralho e a bebida que seu pai não compra para lhe dar.

Aos poucos, durante as sessões, essa economia vai se distendendo conforme ele se implica subjetivamente na análise. Ele começa a se questionar: “Os outros [seus irmãos] podem abraçar [o pai] sem querer nada, por que eu não posso?”, uma fala compatível com a maneira como se descreve nessa relação – embora sejam em cinco irmãos filhos do mesmo casamento, ele sempre se retrata fora da cena paternal quando não se espelha nos pronomes possessivos para relatar algum acontecido, dizendo sempre ao se referir aos irmãos: “os filhos dele e eu”, discernindo gramaticalmente uma falta de reconhecimento na relação paternal que compromete a especularização do pronome “eu” como um dos “filhos do pai”.

Entre o pai e a mãe, o vínculo também se mostra bastante grosseiro, eles não dividem o mesmo quarto há alguns anos, e R. diz que mal se falam, trocam apenas umas palavras rudimentares sem nenhuma cortesia quando se faz necessário resolver algum assunto domiciliar: “Ele não dá ‘bom dia’, não dá ‘boa noite’,...”, me conta uma vez, e eu entoo: “Ele não dá nada”.

A mãe aparece como uma figura que tenta amenizar a aspereza entre os dois: “Ela amacia a relação, se não era pra nós sairmos no soco”.

³³ A mãe tem um machucado no pé que não cicatriza há muitos meses por conta da diabetes alterada – podemos escutar uma iteração desse “machucado no pé” em alguns sintomas do caso (vide adiante).

Ele conta que um dia se retirou para o quarto durante um jantar, mas ficou horas sem conseguir dormir pensando na carne que ele queria comer e foi negada pelo pai. A mãe percebe a situação e diz que ele pode comer, que “depois ela se entende com o pai”. Ele assim faz e depois “dorme até tarde”.

Essa complacência na relação dos dois se prolonga a outras situações – há alguns anos, R. tinha uma antiga psiquiatra, de quem não gostava, e em determinado momento o vínculo é desfeito e ele passa a frequentar a mesma psiquiatra que atende a mãe, com suas consultas acontecendo a três na mesma sala, e com a mãe falando mais sobre ele do que ele sobre si. Dessa psiquiatra, a atual, ele gosta muito, o que talvez possamos atribuir em parte a essa relação com a mãe e ao fato de o sobrenome da médica ser “das Graças”, o que além de convocar uma intuição religiosa, o que tem sua importância no caso, rima com o fato de ela lhe atender sem custo, de graça, algo de que ele tira grande satisfação.

A mãe também tem o hábito de por vezes “tirar e colocar seus remédios por conta própria”, administrando ela mesma o uso a ser feito do medicamento, o que ele sabe “que é errado, mas toma de qualquer jeito”.

Ainda em se tratando das relações familiares, ele tem um carinho especial pela irmã, que desempenha uma função de cuidado com ele e com a mãe, assumindo várias responsabilidades. Ainda assim, ou talvez por isso, certa vez ele passa um cheque falso em uma quermesse da igreja em que ela trabalhava – depois do que a irmã fica quase um ano sem falar com ele.

Em termos menos nucleares, existem outras duas personagens que parecem exercer uma influência privilegiada sobre ele – um tio e uma avó falecidos, ambos parentes pelo lado materno.

Esse tio se apresenta como alguém que também “fazia coisa errada, passava dinheiro falso no trabalho e se dedicava à venda de frango” – onde percebemos grande afinidade de afazeres entre os dois e uma proximidade comparativa entre a função que a carne desempenha em sua vida e a “venda de frango”. Ele diz desse tio que morreu de *coma diabético*, o que reverbera o imperativo de “comer”³⁴ e a questão da diabetes (onde pode ressoar inclusive o significante “diabo”, que ele cita às vezes como tatuagens de seus companheiros de cela na cadeia, ou “diabrete” como seu diminutivo/como ser mitológico),

³⁴ Se lembramos da definição que Lacan fornece para o superego, que diz que ele é o imperativo do gozo, o “*Goza!*” (LACAN [1972-73], 2008, p. 11), podemos, fazendo uma interpretação literal, pensar como no caso R. o imperativo do gozo se encerra nesse “*Coma!*” em que se inscreve seu superego, que repercute tanto na sua relação com a comida quanto no que ela tem de mortífero na presentificação pelo coma diabético.

quase como uma herança familiar materna.

A esposa desse tio era uma mulher jovem “que o tio pegou na zona para morar com ele”, e que, depois de viúva, vai morar com a família de R. quando este tem cinco anos de idade. Ela bebe muito e abusa sexualmente de R. (que a chama de “a bêbada”), o que sua mãe só descobre depois de um mês de repetidos episódios abusivos³⁵. Ela é expulsa da casa e volta a ter contato com a família depois de dois anos, momento em que a mãe a perdoa³⁶ e em que ela volta a frequentar a residência. Mais tarde, ela passa a comprar tapetes de R.

A avó, por sua vez, representa outro capítulo doloroso na sua história. Ele conta que, quando tinha cerca de oito anos de idade, seus pais saíram de casa e o deixaram sozinho com a vó, que começou a passar mal com dificuldade de respirar. Ela pede para que R. pegue seu remédio, que ele não consegue encontrar, e, quando acionam o pronto socorro e ela é levada por uma ambulância, ela já chega ao hospital falecida. Ele não tira da cabeça que, se ele tivesse encontrado o comprimido, ela estaria bem. Era uma avó de quem ele gostava muito e sobre quem me conta que “fazia todo dia ovo com polenta para ele no café da manhã, porque sabia que ele adorava”. Ele diz que “é gordo por causa da avó”, o que traz a obesidade para uma marca no corpo de reminiscência da avó que se assemelha a uma mistura entre o carinho e o infortúnio. A avó tinha, inclusive, um nome que mantém uma conformidade homofônica com a palavra “hérnia”, que vai se mostrar importante no caso.

A profissionalização da produção de tapetes se dá depois de um acontecimento interessante. Ele narra que há alguns anos estava em uma praça quando um menino, que havia roubado um boné de uma barraca de vendas do lugar, interrogado pela mãe sobre como havia conseguido tal boné, apontou para R., que estava em seu campo de visão, e disse que ele havia abusado dele e lhe dado o boné. R. é então enquadrado pela polícia, que o interroga dentro de uma viatura enquanto lhe dá vários tapas na cara, e o caso é levado para a justiça. Ele diz que só foi inocentado porque o vendedor de bonés, dono da barraca, viu que o boné não tinha sido vendido, e sim furtado, e foi na delegacia depor a seu favor.

³⁵ Podemos nos perguntar o que a identificação com o tio deve a esses episódios em que o elemento em comum é a mulher, “a bêbada”, como figura “compartilhada” (ela foi a mulher do tio e, de uma forma brutal, violenta e deturpada, também a “mulher de R.”), o que pode ter constituído um traço associativo a partir do qual ele formou sua identificação e sua fantasia.

³⁶ Aqui existe também um paralelo entre o perdão oferecido à tia em uma época que R. diz não pronunciar o nome dela e a dinâmica em que ele se engaja futuramente, que contorna e demanda esse perdão e essa absolvição incessantes por parte da mãe.

Em seguida, R., que tinha aprendido a fazer tapetes manuais em uma instituição de ensino aberta à comunidade, vende seu primeiro tapete e compra para o vendedor um fardo de cerveja como agradecimento.

Vemos na situação um curioso eco entre os *tapas* levados pela polícia e os *tapetes* e a influência da *venda* e do *vendedor* na sua iminente profissão, assim como uma ressonância entre o *fardo* de cerveja comprado e presenteado e o fato de ele se considerar um peso (um fardo) para a família - algo que aparece durante o tratamento quando ele lida com um infarto do pai, associado à apreensão de uma hora se ver sozinho quando seus genitores idosos vierem a falecer, se perguntando nesse contexto quem cuidará dele e dizendo “ser um peso” – um sintoma também ligado à sua obesidade.

O tapete é então elevado a sintoma por um efeito de condensação: trata-se de tapetes de algodão (“algo dão”), e vai constituir um contraponto à sua ansiedade transbordante. Diz que o tapete é uma terapia, que o acalma e que é seu “dom”: “cada um tem um dom, é bíblico, o meu é o tapete”, a respeito do qual gosta de fazer “jogos” para vender, isto é, gosta de vender em número de três, com tamanhos diferentes e da mesma cor - não gosta de vender aos pares e com os mesmos tamanhos.

Ele também tem uma interessante relação com relógios de pulso, objetos que está sempre usando e que “não vende por nada”³⁷, além de uma maneira de escrever mensagens no WhatsApp bastante singular, em que, ao invés de separar as palavras por espaços, as separa por pontos finais e inicia cada uma delas com letra maiúscula. É uma demarcação de tempo e de espaços vazios que talvez diga de uma precisão (em todos os sentidos do termo) em estabelecer limites e contornos.

Ele é, além disso, devoto de Frei São Bento e, quando indago sobre essa adoração, responde: “se você olhar no rumo da imagem dos pés dele tem uns corvos”, o que não deixa de ser interessante enquanto evocação dos temas da morte e dos pés, este último tema sendo a localização de onde ele tem uma fratura óssea que não deixou cicatrizar alinhadamente.

Sobre a ansiedade que se volta para si e o ato de morder seus dedos, me explica: “enquanto não sai sangue, eu não paro, quando sai sangue eu me acalmo”, “não mordo na

³⁷ Assim como “não vender por nada”, R. faz uso com frequência de outros ditados curiosíssimos no seu caso, que comportam, não por acaso, uma afinidade e conformidade com seu gozo. Ele sempre usa gírias como “gasto tudo, estou nem vendo” (vide mais à frente a importância do olhar no caso) ou “você não dava nada para ele” para explicar assuntos. Quase toda sessão declara a respeito de algo: “se eu falar tal coisa, eu estou mentindo”, em uma relação expressiva com seu gozo de mentir para conseguir dinheiro e *embaralhar* as pessoas, jogando com o plano em que verdade e mentira se confundem.

frente dos meus pais, mordo sozinho no quarto”, e questiona, “é mutilação que fala?”. Ele nomeia como “mutilação” aquilo que o tranquiliza diante da ansiedade e de um gozo ilimitado e invasivo, e chega a escandir aí a pulsão oral tão premente no caso – diz que “come os dedos igual um canibal” e, quando observo “mas o canibal come outras pessoas, você *se* come”, ele diz sobre a raiva que sente que “quando a gente não pode *descontar* em outra pessoa, a gente *desconta* na gente mesmo” – indicando o significante “descontar”, que também tem uma função no campo semântico da economia/finança, e falando sobre a raiva como uma resposta frente ao irrecortável de sua separação com o Outro.

Ele convoca o olhar e a transferência a passarem por esse circuito: sempre me diz nas sessões “se você vir meu dedo roído dá até pena, você fica com aflição”, convidando ao aflitivo/angustiante como uma forma de balizar o Outro.

3.2.3 Passagens ao ato

3.2.3.1 Com relação à mãe

R. conta que um dia, quando tinha cerca de oito ou dez anos, estava “enchendo o saco” da mãe, que estava deitada no sofá, e que, com a amolação e a chateação do filho, “fingiu que estava morta”. Diante da cena, ele dá um soco no olho esquerdo da mãe, que fica roxo por algumas semanas – para o pai, a mãe explica o edema dizendo que escorregou e bateu o olho na pia³⁸.

Recapitulando o episódio, R. expressa o que sentiu no momento do soco como tendo ficado extremamente irritado e com muita raiva da mãe: “vamos ver se ela está morta mesmo”, diz, e afirma que deu o soco no olho para ela acordar.

É curioso como R. não interpreta o gesto da mãe como um “fingir que estava dormindo”, mas como um “fingir que estava morta”³⁹ e como ele retifica a situação, que

³⁸ “Pia” é, ademais, um significante intrigante nessa perspectiva, já que conjura o “piá” falado por algumas línguas indígenas (no guarani, é uma palavra que designa algo próximo do “coração” português) e incorporado como expressão no sul do Brasil para se referir carinhosamente a “menino”, e a versão masculina, como “pio”, que denota algo de uma conotação piedosa, misericordiosa ou devota/religiosa. Mesmo que não tenha sido R. a produzir em primeiro lugar esse significante, mas sua mãe – o que, aliás, não temos como estar certos a respeito – o fato em si de ele ter rememorado a lembrança com essa expressão já é significativo.

³⁹ Apesar de ele não precisar exatamente as datas dos dois eventos, tudo indica que esse acontecimento foi posterior ao episódio com a avó falecida, que deixou uma marca angustiante em R. com relação à morte.

deixa entrever um desamparo extremo, com a raiva e o soco no olho.

Tampouco a localização do soco é fortuita se pensarmos como a referência ao objeto olhar é presente no caso e como o que podemos entender como um desespero, uma angústia ou uma raiva extrema o levam a golpear o olho esquerdo – um significante que carrega em si algo da relação do sujeito com a dicotomia lado esquerdo *versus* lado direito.

A mãe é golpeada no lado *esquerdo*, no olho *gauche*, isto é, nisso que o significante francês deixa divisar mais cruamente do que o português, mas que não deixa de estar presente também na língua portuguesa, de modo sutil, por oposição ao que é um “lado direito”. O *esquerdo* ou o *gauche*⁴⁰, além de ter uma conotação política, que podemos observar no caso nas posturas provocativas com relação à mãe e a irmã na época das eleições, e que tem uma relação com a questão da justiça, da igualdade social e de uma “emancipação” dos trabalhadores, também está alinhado em um contexto semântico com o que é desajeitado, torto, sem tato ou com certa inaptidão, com o que desvia da norma.

Entendemos como todos esses sentidos podem estar atrelados em um funcionamento significante que condensa para o sujeito a oposição esquerdo *versus* direito, assim como o que o *direito* entoa como equivocidade se pensarmos na noção do que é certo (direito) *versus* o que é errado, do “Direito” enquanto instância jurídica com a qual ele estabelece uma relação vulnerável, apelativa e de transgressão quando vai para a cadeia, algo que joga com os *direitos* constitucionais, mas também com o que se avizinha ao âmbito da hereditariedade - dizemos de alguma coisa que ela “é nossa por *direito*”-, um âmbito do qual ele é constantemente privado na esfera familiar⁴¹, que não o coloca em pé de igualdade com os outros irmãos. Podemos, ainda, pensar na relação entre o lado direito do corpo e a qualidade de ser destro, que evoca o termo “destreza” com o qual caracterizamos certas habilidades tanto manuais quanto intelectuais e sobre as quais ele se questiona – diz que não consegue “amarrar as pontas”⁴² dos tapetes porque não tem habilidade/coordenação motora, e nem cortá-las, porque corta “tudo torto”, “precisa pedir

⁴⁰ Com a menção ao significante francês, não queremos com isso dizer que o indivíduo em questão soubesse falar francês ou conhecesse a palavra *gauche*. Na verdade, o que estamos querendo frisar não é que um analisando seja ou deixe de ser fluente em determinada língua ou que conheça ou desconheça uma possível “tradução” do seu sintoma para outro sistema linguístico; o que nos interessa acima de tudo ao fazer tal observação interlinguística é distinguir como o sintoma tem um atravessamento languageiro pela via do significante, ou seja, como aquilo que aloja o nosso gozo é muito sensível, por ser significante, para as questões da linguagem. Como o francês e o português têm uma raiz latina comum, é interessante observar de que modo cada língua acomodou no seu sistema isso que da etimologia é constantemente recriado no uso da língua.

⁴¹ Ele chega a falar em análise sobre os filmes de terror de que ele gosta, e é interessante notar como nessa circunstância o único do gênero que ele menciona nominalmente se chama “Herança maldita”, o que não deve ser tomado como trivial.

⁴² Outra expressão interessante – podemos pensar que isso faz inclusive com que ele “deixe as pontas soltas”.

para a mãe ou a irmã” e, apesar de ser muito habilidoso nos cálculos com números e em outras instâncias, nega com frequência ser inteligente e esperto, o que o exime de conseguir outro trabalho⁴³.

3.2.3.2 Com relação ao colega de escola

Durante a análise, também me conta de outro episódio que podemos considerar como uma passagem ao ato, quando, por volta dos quinze anos de idade, quebra o pé (ele me conta que “quebrou o pé”, mas no decorrer da história quem aparece quebrada é a perna) de um colega de classe na escola onde estudava.

O menino ficava lançando pedaços de borracha e bolinhas de papel com “aquela borrachinha de dinheiro” nos outros colegas, inclusive em R., que até então não tinha feito de seu incômodo uma agressão. Falando sobre esse capítulo de sua vida, R. diz que o menino achou que ele ia “pagar madeira” – eu nunca havia escutado a expressão e pergunto o que significa. Ele explica que quer dizer “crescer para cima”, ofendê-lo/confrontá-lo.

Entretanto, durante o intervalo entre aulas, a irmã de R. lhe chama para contar que o menino arremessou esses projéteis também nela. É nesse momento que ele diz: “Eu bati nele porque pegou no olho da minha irmã” e narra que “deu um soco na testa do menino e pulou em cima de sua perna – sentiu ela quebrar”. Em seguida, “ainda deu dois chutes na boca do estômago”.

Na sessão seguinte, me conta outro ocorrido em que o significante “borrachinha” reaparece – diz que há alguns anos, enquanto se consultava com sua antiga psiquiatra, de quem não gostava, roía o relógio que usava no pulso e engoliu de propósito uma “borrachinha do relógio”. Teve que ir para o hospital e “fez uma endoscopia sem anestesia, viu tudo por dentro, viu sua hérnia – estava grande – e pensou que se estourasse ele morria”. Conclui: “Não fiz a consulta com a psiquiatra”.

⁴³ No decorrer do tratamento, surge a possibilidade – diante de uma conversa de sua mãe com uma advogada – de ele vir a se aposentar, e isso o tranquiliza consideravelmente. Fala em várias sessões sobre o dinheiro da aposentadoria, que dividiria com a mãe para que ela pudesse comprar para ele o que ele precisasse em termos de roupas e sapatos, e com sua parte compraria os “rolos de barbante” para continuar fazendo tapetes (sobre essa questão, cheguei em outra ocasião a brincar com ele, dizendo que “ele era *cheio dos rolos* – tanto de barbantes quanto de desvios de dinheiro” e ele sempre ria com esse tipo de brincadeira). A justificativa da aposentaria, que entendemos implicitamente como se tratando de uma aposentaria *por invalidez*, nunca veio à tona, uma vez que ele nunca mencionou o significante em análise, mas lhe causava um grande conforto pensar na possibilidade de se encontrar sob esse abrigo/direito provido pelo Estado.

É curioso notar como, na primeira narrativa, existe um deslizamento errático entre “quebrar o pé” e “quebrar a perna”, que se revezam sem nenhum tipo de retificação ou sensação de incorreção na cadeia significante por parte do sujeito – algo tanto mais significativo quando lembramos que ele vive sua vida com um pé quebrado, isto é, que ele há anos quebrou um osso na região do pé e, sem paciência para fazer o repouso necessário para que a estrutura óssea se firmasse no lugar certo, convive diariamente com as dores ocasionadas pela má cicatrização da fratura⁴⁴.

Tudo se passa como se entre o deslocamento de “pé” e “perna” não houvesse nenhuma baliza de cerceamento significante que atuasse como reparação nesse efeito de significação distintivo.

A “borracha/borrachinha de dinheiro” é ademais outro significante notável do caso, que reitera com alguma insistência, e evoca a ideia de (a)pagar, significante que, por sua vez, reaparece na expressão “pagar madeira” ao lado de um material que comparece nas cenas de surra da sua vida (ele diz que já apanhou de “colher de pau”, de “cabo de vassoura”, etc.).

Temos, além disso, de novo a iteração do objeto olhar materializada pelo alvo atingido na ocasião, o olho da irmã, e a curiosa menção à “boca do estômago”, também de grande importância no caso.

Quanto à hérnia, ele diz frequentemente que para que ele pudesse fazer a cirurgia, tratamento indicado nessa situação, ele teria que perder 40kg, e completa: “não tem o que fazer, não consigo me controlar [com relação à alimentação para alcançar o emagrecimento requerido]”. A fala que intervém na circunstância, “se estourar eu morro” é ainda mais interessante se pensamos nos constantes “estouros de raiva” que ele relata desde a infância.

3.2.3.3 Com relação ao homem que o olhou estranho

Existem ainda outros episódios que R. narra e que permanecem obscuros quanto a serem considerados passagens ao ato e quanto a uma certa frouxidão no deslizamento significante, que aparece um tanto escorregadio.

No início da análise, ele me conta sem muitos detalhes a história de como certa

⁴⁴ Podemos pensar aqui nas pesquisas atuais sobre o papel da dor crônica na constituição de um corpo na psicose.

vez, enquanto estava em uma instituição de ensino, um homem “o olhou estranho e ele [R.] quebrou um cabo de vassoura nas suas costas”.

No decorrer do tratamento, vimos esse elemento se repetir algumas vezes. Na seguinte aparição, ele narra que o pai, que frequentemente lhe batia, já chegou a “quebrar um cabo de vassoura nas suas costas”. Alguns meses depois, ele substitui a figura paterna pela materna e diz que a mãe também já chegou a bater nele e “quebrar um cabo de vassoura nas suas costas”. Mais tarde, a avó materna, por quem ele tinha grande carinho e a respeito de quem remoía o acontecimento traumático da infância, também aparece na posição de ter lhe batido e “quebrado um cabo de vassoura nas suas costas”.

Nesse ponto, é difícil não lembrar do texto “Bate-se numa criança” (2020), de Freud, em que a fantasia aparece articulada em seu viés sadomasoquista por essas sentenças que se modulam na inversão das figuras que vêm ocupar as posições de sujeito e de objeto das frases.

Outro evento que permanece um tanto impenetrável em sua história é um incidente de infância, que acontece quando ele tem por volta de cinco anos: ele diz ter sido atropelado por um ônibus. Conta que aconteceu porque ele gostava muito de um doce chamado “teta de nega” e saiu correndo para atravessar a rua em direção à conveniência que vendia a guloseima. Então teria sido atropelado por um ônibus, mas ficou bem. Ele atribui a esse episódio a possibilidade de ter um pequeno coágulo na cabeça que não é operável/removível, segundo os médicos, e a sua postura reativa/agressiva/combativa que repercutiu por muitos anos até a fase adulta (diz que quebrava tudo, jogava coisas na parede, estava sempre com raiva – o pai chegava em casa, via a cena e lhe batia).

Queremos deixar registrado como esse acontecimento e o trauma de abuso da infância se mostram concomitantes temporalmente e como eles guardam uma con(o)corrência significativa pela via do ser *atropelado*, que pode ressoar como *pelado* se pensarmos na relação com a tia. O “teta de nega” também pode ser visto como um significativo “extensível” às duas situações, ou seja, que têm uma marca comum de condensação.

A mãe, de sua parte, também eleva o relato do atropelamento a certa instância explicativa sobre o comportamento do filho, mas na sua versão não é o ônibus que o atropela, e sim ele quem corre de encontro a um ônibus estacionado e colide com ele, o que em termos factuais talvez seja mais verossímil, o que, no entanto, não nos interessaria se não fosse por essa inversão entre sujeito e objeto gramaticais que se instaura na fantasia de R. confundindo um “eu bati em um ônibus” com um “o ônibus bateu em mim”, uma

troca que prevalece em seu sintoma o tempo todo e se desloca incessantemente entre as posições de sujeito e de objeto dos golpes em um transitivismo que con-funde o eu e o outro em uma indiferenciação que diz sobre a não falicização da especularidade de sua imagem corporal.

Em um momento da análise, me conta, por exemplo, que esbarrou com uma pessoa próxima a mim e lhe disse que “antes [da análise] era ele quem costumava dar golpe nas pessoas e que agora era eu quem estava dando golpe nele”. Quando diz isso em sessão, fala que naquele momento falou sobre essa questão chorando de alegria e consideração pelo que eu tinha feito por ele. Para além do *acting out* que a situação representa, que interpreto como devendo aumentar um pouco o valor da sessão, ela é orientadora no que diz respeito à via por onde passa a transferência no caso e como ela se adequa a uma fantasia em que o Outro é um Outro gozador e em que ele se revela o objeto de um Outro invasivo – uma dinâmica de gozo que se aperfeiçoa na erotomania.

É porque seu gozo se abrigou por metáfora nesse significante do “golpe”, do “bater” e do “apanhar” que temos sintomas que reverberam em questões como o apanhar do pai (e de outras figuras reincidentes), como a ideia de poder ser apanhado pela polícia e ir para a cadeia e, igualmente, como o que ecoa no gesto de apanhar objetos, pegá-los, capturá-los nos roubos e furtos.

Tendemos a ver nas passagens ao ato momentos em que a investidura simbólica desses significantes que mediatizam o gozo de modo privilegiado no sujeito sucumbe e a partir do que os “golpes” reaparecem menos cernidos simbolicamente.

3.2.4 Os efeitos terapêuticos e a saturação da demanda

Em um determinado momento do tratamento, alguns meses após seu início, R. começa a apresentar uma postura diferente no que diz respeito às “coisas erradas”. Ele começa a ter medo de fazê-las. Antes da análise, ele diz que não tinha medo de ir para a cadeia, que nem olhava para ver se tinham câmeras filmando ao redor quando passava notas – “ir ou não ir [para a penitenciária], para mim tanto faz”⁴⁵. Alguns meses depois do

⁴⁵ Apesar de dizer isso, em sua passagem mais longa pela cadeia (cerca de dez meses) perdeu 40 kg lá dentro e depois de sair da prisão “engordou tudo aqui fora de novo”. Esse significante dos “40kg” vai iterar em sua história em outra circunstância, quando ele fala que precisaria perder 40kg para poder operar de sua hérnia, afirmando com isso a impossibilidade absoluta da cirurgia.

início do tratamento, todavia, essa indiferença muda e ele diz de algumas circunstâncias que “deu medo de fazer coisa errada, pensei na família e falei: ‘vou embora que eu *ganho mais*’”.

Conta das situações em que teve oportunidade de roubar algo que não furta mais, que “escolheu o lado família”. Uma vez, encontra quinhentos reais pela casa, pega dez – interessante pensar nesse pequeno apanhado que resiste e que resta em seu sintoma - e devolve a quantia restante para a mãe, que lhe dá outros dez para que ele compre alguma comida. Ele diz nessa época: “parei de roubar, estou preferindo pedir”.

Passa a interpretar suas dores crônicas dizendo que “está pagando as coisas erradas que fez” se referindo aos muitos incômodos e padecimentos corporais: trincou o cóccix, tem um problema no joelho, convive com o pé quebrado e com uma hérnia, etc., que passam a ser vistos como uma espécie de “prestação de contas” pelo que ele já fez.

Ele também passa a conseguir guardar por mais tempo o dinheiro que ganha e que antes gastava imediatamente ao ganho: “faz duas semanas que estou com cinquenta reais na carteira”, me conta em uma ocasião.

É uma época em que o prazer em jogar baralho desaparece⁴⁶. Ele diz que não sente mais vontade de jogar, que desanimou, e completa: “já passei muita nota falsa pra gente errada pra conseguir dinheiro para jogar baralho”. Com “gente errada” ele se refere a pobres, trabalhadores, pessoas com deficiência, pessoas consideradas representantes de uma minoria social e “gente sofrida”, o que talvez tenha um traço de identificação de sua parte. No início do tratamento ele dizia que “passava nota falsa em qualquer um”, e no decorrer dos meses aparecem associações entre o “qualquer um” e essas descrições com pessoas que a seu ver, por questões econômicas e sociais, sofrem, o que não lhe é estranho em sua vivência pessoal⁴⁷.

Ele passa a beber apenas refrigerante zero e repete em várias sessões como ele está “mais aberto” e carinhoso, como agora ele abraça, beija, chora e fala mais, gestos e atitudes que não faziam parte de seu repertório cotidiano.

Diz que antes do tratamento, quando ia fazer tapete, trancava a porta do cômodo,

⁴⁶ Ele me conta que quando era mais novo jogava muito um passatempo chamado “caça níquel” e que “já perdeu muito dinheiro nessas máquinas”. O nome do jogo não deixa de compor um significante bastante significativo para o caso, assim como a associação que ele faz nessa fase do tratamento entre os jogos e as perdas.

⁴⁷ É notável observar sobre a questão das trocas de notas falsas e dos roubos cometidos contra “qualquer um” que ele diz algumas vezes que não sente a tentação de roubar quando está na casa dos irmãos, somente na casa dos pais e na rua – podemos pensar quem sabe em uma não associação entre “qualquer um” e os irmãos, que, diferentemente dele mesmo, não são “qualquer um” aos olhos do pai, estão abrigados sob esse signo da paternidade.

“pra ninguém encher o saco”⁴⁸ e que agora deixa a porta aberta, como uma ressonância de como ele mesmo se sente.

No que diz respeito à relação com o pai, diz que “está dando o troco”⁴⁹ do jeito certo. O pai fala ‘vai à merda’ e ele responde: ‘pai, eu te amo, sabia?’”.

Os meses durante os quais esses efeitos terapêuticos aparecem são, contudo, também os meses em que ele tem com mais frequência crises de ansiedade e dificuldade de respirar – algo que coincide com o diagnóstico de um enfisema pulmonar do pai⁵⁰. Repassando na sessão uma das vezes em que vai até uma Unidade de Pronto Atendimento (UPA) para ser atendido devido à crise, fala: “queria que esse negócio da ansiedade acabasse comigo” no formato do que percebemos ser um lapso, visto que logo depois ele repete com a construção: “queria acabar com a ansiedade”, sem no entanto ver nessa frase a correção da primeira.

Apesar do bordão célebre que diz certa vez: “Faz 38 anos que sofro de ansiedade”, entendo esse período do tratamento como uma ameaça de desestabilização em que a ansiedade se agravou.

Depois de quase um ano de análise e alguns meses sem “dar golpe”, ele rouba um celular, o vende, e é surpreendido pela dona do aparelho, que contata a sua família para restituir o dinheiro. A família se endivida e ele fica devendo o valor de dois mil reais para a mãe pelo empréstimo que ela pegou para estornar a proprietária do telefone.

Após esse acontecimento, é curioso notar como R. aparenta estar bem mais tranquilo e como parece haver um decréscimo significativo da demanda de tratamento. R. passa a comparecer às sessões agora sem uma implicação subjetiva patente, sem interrogações que pudessem estar relacionadas a um sofrimento pessoal ou um questionamento de sua posição de gozo, o que entendo como uma saturação da demanda de tratamento.

Tendo em vista como nossas últimas sessões pareceram transcorrer em torno do que pode ser interpretado como um comparecimento que reivindicava para a sessão o lugar de um bate papo, de uma conversa, o que não é o intuito analítico e com o que este não pode se confundir, pedi para que ele me pagasse os últimos três meses de tratamento (que estava devendo) antes de continuarmos com as sessões. Ele paga e depois se despede.

⁴⁸ Se trata da mesma expressão que ele usa para descrever o episódio da passagem ao ato com relação à mãe.

⁴⁹ É curioso perceber como ele parece internalizar esse uso da expressão “dar o troco” depois da intervenção que trouxe o ditado à tona.

⁵⁰ E que revive o sintoma da avó materna antes de morrer.

É um caso que considero notável para pensarmos os limites com que se depara o tratamento psicanalítico. Quando R. chega, apesar do que podemos entender como uma demanda tímida, existe algo nela atrelado à transferência com a irmã e com os pais que o engaja no tratamento e que a sustenta até um determinado ponto limite em que compreendemos que R. já tinha elaborado para o seu gozo uma solução estabilizadora, que, se por um viés produz sintomas que o “afastam da família”, tem com esse afastamento não uma relação de coincidência posterior, mas de fixação de gozo em torno do que ele centrou seus sintomas.

R. fez um bom uso da análise, mas no limite ele não precisava dela.

3.2.5 Considerações sobre os atos falhos

Quando R., durante os atendimentos, cometia algum lapso que poderia ser considerado um ato falho, ele não parecia reconhecê-lo como tal.

Certa vez, contando um evento que se passou em um ônibus, ele disse a palavra “motorista”, e depois se corrigiu: “passageiro”. Diante do ato falho, perguntei: “motorista?”, indagando sobre o erro, e ele não reconheceu a pergunta como um retorno de uma incorreção que ele houvesse cometido, apenas me devolveu uma fala um pouco inquisidora como se eu não tivesse escutado o que ele tinha falado: “não, o passageiro”, num tom que denunciava o descontentamento com a minha falta de atenção com o que ele dizia.

Fiquei pensativa sobre o retorno de sua fala – esse retorno tão típico da análise em que o sujeito se escuta a si e produz interpretações a partir dessa fala invertida, o que não é sem a presença do analista, – não ter produzido nenhum tipo de autorização que passasse pelo reconhecimento de que a falha na execução significativa foi sua e não propriamente minha. Quando ele imputa a mim o lapso, isso diz não de um reconhecimento de seu deslize que passou pelo circuito da mensagem invertida e se presentificou como frustração direcionada ao analista, mas de uma total falta de identificação primeira com a ordem da imprecisão ocorrida na sua cadeia significativa.

Se a mensagem invertida não devolve a entoação de uma retificação é porque ela não estava lá de saída.

Podemos com isso apreender como a coerção do ato falho ao status de falha reivindica para a metonímia o lugar de falta a ser, o que tem nessa afirmação mesma uma

tentativa de retificação que faz parte do aparato defensivo fálico. Com essa questão colocada, nos perguntamos se a tendência para um deslizamento mais errático do simbólico na psicose, que tem uma baliza não-fálica sobre os efeitos de significação e que não adequa a metonímia e a qualidade equívoca do significante presente no deslizamento da cadeia ao cerceamento pela falta a ser, não seria o que não condicionaria para o sujeito a sensação de retificação significante típica da *Verneinung*.

De resto, é simplesmente curioso que o caso que mais tenha me inspirado para pensar o estatuto do ato falho na neurose e na psicose tenha sido o caso R., o atendimento de uma pessoa cuja inicial do nome é escrita de forma extensa da mesma maneira como o imperativo do verbo “errar”: R. nos ensina como a concepção de “erro” localizável que costumamos atribuir ao ato falho é uma sobredeterminação imaginária resultado da crença neurótica que faz da falha uma dobradura simbólica que se curva sobre si mesma na antecipação dialética da *Verneinung*. R. nos instrui que o erro não está no ato falho em si, mas sim na ideia que reserva a ele o lugar de um acontecimento isolado, que o exime de participar de todos os outros atos que, por serem atos de linguagem, são sempre e essencialmente falhos por natureza na medida em que denunciam a hiância entre o sujeito e a cadeia significante – nesse sentido, a imprecisão que o lapso presentifica pode ser tragada para o status de uma falha pontual na cadeia significante pelo cerceamento fálico, mas sua coerção como evento ímpar já é uma solução defensiva posterior, visto que ela é, essa imprecisão, antes de tudo, digna da falha mais fundamental que concerne a todo ser falante e que faz com que a linguagem seja sempre imprópria.

3.3 É possível falar em ato falho na psicose?

3.3.1 Posições defensivas do sujeito frente ao real

Depois de um pequeno percurso por particularidades da psicose, esperamos ter situado algumas características clínicas que mostram como a maneira segundo a qual o ato falho foi até então conceitualizado não contempla a estrutura psicótica, estando inserido em um aparato referencial típico da neurose.

A colocação em questão da não existência do ato falho, tal como ele vem sendo concebido, na psicose levanta o questionamento: o fenômeno do lapso obviamente

acontece também com sujeitos psicóticos, mas o conceito de ato falho na literatura não aprecia a circunscrição do fenômeno nessa estrutura – se o conceito não abarca psicóticos, isso diz mais sobre nossa invenção conceitual ou consegue transmitir algo de como cada estrutura clínica em sua especificidade se ordena e compactua com o real?

Em *Clínica irônica* (1996), Miller destrincha como a estrutura clínica da neurose, muitas vezes endossada como referencial de modo mais ou menos deliberado na teoria psicanalítica, é apenas mais uma posição defensiva, entre outras possíveis, a que o sujeito se acomodou para fazer frente ao real.

Distinguiu-se, para a psicose, o mecanismo da forclusão. Por que não dar o estatuto patogênico à *Bejahung* freudiana, à afirmação ou ao consentimento? Seria possível então apreender que, na neurose, a defesa toma a forma da significantização do gozo. Isso é radical na fobia, onde o significante serve de amparo contra a referência vazia, a falta de pênis da mãe (p. 198).

Diante de uma tal perspectiva, conseguimos entrever tanto a *Bejahung* quanto a *Verwerfung* como formas defensivas ensaiadas pelo sujeito frente ao real em questão, fazendo da disposição subjetiva particular a cada estrutura uma postura contingente enquanto anteparo sintomático, e necessária quanto a algo mais fundamental que antecede invariavelmente o regulamento de cada estrutura: a alienação no Outro como fator que desapropria o sujeito de seu próprio corpo e do domínio de sua jurisdição integralizadora. Em outras palavras, a linguagem como o que destitui o sujeito de seu ser centralizado.

Na neurose, esse Outro alienante recai na economia do desejo na medida em que o sujeito brinca com o estatuto de sua existência e com a possibilidade que ele guarda de destituição/restituição do objeto *a*:

Há o Outro [...] na neurose, só que, aí, a melhor prova de que ele não é real é que é preciso fazê-lo existir, por exemplo, amando-o. Verifica-se isso nos primeiros passos da experiência analítica: a transferência quer dizer que se trata de fazer existir o Outro a fim de poder lhe enviar a carga de consistência lógica do objeto *a*. É o que Lacan chamou de sujeito suposto saber. Fazer existir o Outro para lhe enviar o objeto *a* faz desse objeto a causa do desejo. O envio do objeto *a* para o Outro faz, ao mesmo tempo, desse objeto, objeto perdido, e instala, no âmago da neurose, a demanda – seja demandar ao Outro o objeto que ele acolhe ou fazer com que o Outro nos demande o acerto da dívida que lhe é devida [...]. A neurose é fazê-lo existir [ao Outro] ao preço, para o sujeito, de consentir em se apagar diante do objeto [...] a neurose é a estrutura

clínica onde a defesa se chama desejo [...] (*idem*, p. 197).

Ao passo que, na psicose, o sujeito não se aperfeiçoa em fazer o Outro existir, esse Outro que se manifesta incansavelmente na economia invasiva de seu gozo e do qual ele não instaurou a separação. Como ele não tem com o Outro um regime pautado em sua derrelição, em seu desaparecimento, como ele não tem com o gozo um regulamento de interdição e com o objeto sua excursão simbólica através do $-\phi$, o ato falho não pode vir a representar para o sujeito psicótico uma falha no sentido do que emerge como efeito da castração.

Podemos, no entanto, pensar a falha rematada pelo ato falho como a representação, a dramatização, se quisermos, dessa falha mais fundamental e primeira, que constrange todos os seres falantes em sua dimensão faltosa, e que é o fato elementar de sermos atravessados pela linguagem e de esse atravessamento destituir invariavelmente o sujeito de seu corpo no movimento mesmo em que vem a se instalar como o sintoma primeiro, o sintoma por excelência. Experimentada ou não como uma falha a quem o falo dá o estatuto no nível simbólico, o ato falho brinda o fracasso incessante de nossa tentativa de fazer existir a relação sexual.

Nesse sentido, para além de um tropeço pontual e circunstancial, o ato falho vem coroar o que existe de mais primordial em termos de falha no *parlêtre*, qual seja, sua relação com a linguagem, uma relação traumática que quando emerge no lapso apenas testemunha de maneira privilegiada o lugar da não relação sexual, o lugar em que estamos sempre e por essência, ao falar, excluindo nossa própria demonstração.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: UM DESLIZE CHAMADO INCONSCIENTE

Depois do nosso percurso pela noção de ato falho, tendo passado pela conformação histórica do conceito com o Freud da *Psicopatologia* e a maneira como o ato falho pode ser pensado então a partir daquela proposta epistemológica; tendo buscado no paradigma representado pelo esquecimento do nome *Signorelli* na literatura sua base neurótica; e tendo insinuado a posição do sujeito psicótico no que seria um ato falho que o contemplasse, estamos em vias de levantar algumas reflexões a pretexto de conclusão do trabalho.

Com o primeiro momento da dissertação, pudemos nos ocupar de estabelecer algumas coordenadas teóricas que viabilizaram a noção de ato falho para Freud: um ato falho que se justifica pelo determinismo psíquico como momento fecundo da obra freudiana. É importante não ter encobertos as premissas e os pressupostos epistemológicos que guiam o criador da psicanálise na sua concepção do lapso, manifestamente uma concepção intencionalista do desejo, a fim de podermos ler nos testemunhos de Freud não apenas um conceito atemporal, mas também um conceito que tem parte de seu saber em harmonia com instâncias epistemológicas das quais Lacan se distancia, dando à revisitação de seu conteúdo uma abordagem crítica que pretende integrá-lo, por sua pertinência e legitimidade enquanto sintoma psicanalítico, a uma leitura contemporânea da psicanálise.

Essa leitura tem por base a aposta que Lacan imagina e fornece para a psicanálise freudiana, movimentada pela estrutura do significante, que descola Freud do ponto de vista fenomenológico de sua obra.

Com os recursos lacanianos, incorremos em uma interpretação do caso do esquecimento do nome *Signorelli*, que tem todas as qualidades de um paradigma para pensar o ato falho, pelo relato sensível e generoso que Freud faz dele em seu livro e pela posição que ele ocupa na literatura como lapso recorrentemente citado e aludido. A partir do caso, buscamos localizar conceitos lacanianos na estrutura do lapso, desembocando em uma interpretação do ato falho que envolve diretamente as noções de recalque, metáfora não-sucedida, Outro radical, representante da representação, objeto *a*, *S*₁ e *S*₂, entre outros.

A inscrição desses conceitos na estrutura do ato falho permitiu mensurar em que medida tal ideia vem sendo circunscrita em torno de uma forma muito específica de pensar

o ato falho: como sintoma concernente à estrutura clínica da neurose, sem incluir as particularidades da psicose, por exemplo.

A partir de uma noção de ato falho que contemplasse a psicose, propusemos pensá-lo não apenas como um sintoma, situado assim entre outros, como ocorrência momentânea, eventual e acidental, mas como o sintoma por excelência, aquele que denuncia a relação falhada entre o ser falante e a linguagem, que o exime de seu próprio corpo à medida em que o marca como inscrição significante. Propomos todo ato como falho, ao passo que um ato só pode operar na hiância entre o sujeito e o Outro, refratando a relação entre causa e efeito em uma diplomacia significante. Propomos, ainda, o ato falho como o que está no lugar do que viria a operar como relação sexual e que não existe.

A ideia é que o ato falho representa a dramatização da falha mais fundamental e primeira que constrange todos os seres falantes na sua dimensão faltosa, e que é o fato elementar de sermos atravessados pela linguagem e de esse atravessamento destituir o sujeito de seu próprio corpo, diante do que o ato falho enquanto tropeço/deslize vem coroar essa falta primordial, podendo ser concebido como uma falha no sentido do que emerge como efeito da castração na neurose, mas sendo de outro regime de gozo na psicose, onde o falo não funciona como baliza da falta.

O fato de o psicanalista tentar fazer de sua prática uma função concernente com a forclusão do ato sexual (LACAN [1966-67]) tem justamente por premissa o fato de a psicanálise operar sobre o sujeito do ato falho – uma expressão que talvez, sob determinada perspectiva, seja pleonástica: talvez possamos dizer que o que define o sujeito, sua consistência lógica necessária ao campo de estudo da psicanálise, seja o que faz de seu ato sempre uma manifestação falha, a saber, que entre ele e o Outro não há correspondência.

O ato falho nos ajuda a conceber essa hiância entre o sujeito e o Outro, uma hiância que resulta no/do objeto *a*, podendo ele ser extraído do corpo pela operação de castração ou carregado no bolso; de qualquer forma, o que faz falhar um ato é sempre sua dimensão significante – que o sujeito reconheça ou não essa falha no fenômeno corporal como resultado da castração, é um atributo de sua defesa subjetiva. O deslize, nesse sentido, não é a ação em si que fracassa, mas o que aprendemos a chamar de inconsciente, ou seja, o que faz com que ela sempre fracasse.

Precisamos nos deter na aposta lacaniana do ato enquanto significante tanto para, de um lado, conceber o ato falho como a emergência em questão do sujeito, mas de um sujeito que só pode existir como hiância em relação ao Outro, como para, de outro lado,

reaver a contribuição que o ato falho presta para a psicanálise, a saber, a revelação, com todas as suas consequências, de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Para isso, temos que ter muito bem estabelecido o estatuto do ato como sendo “firmemente distinguido do estatuto do fazer”, uma afirmação que nunca é supérflua de ter latente e lembrada no horizonte da prática psicanalítica.

Portanto, não admira que o ato, na medida em que só existe por ser significante, revele-se apto a sustentar o inconsciente: o fato de ser o ato falho que assim se revela bem-sucedido é apenas o corolário disso, e é simplesmente curioso que tenha sido preciso descobri-lo para que o estatuto do ato fosse enfim firmemente distinguido do estatuto do fazer (LACAN [1967] 2003, p. 355).

Acreditamos que o atravessamento e a co-presença do significante “ato” em várias definições conceituais do campo de estudo da psicanálise, tais como os de ato falho, *acting out*, passagem ao ato, ato sexual e ato psicanalítico, não seja fortuita, e que, tendo nos debruçado sobre os usos que Freud e Lacan fazem dessa primeira noção, podemos extrair contribuições que guardam um estatuto comum com as demais, auxiliando no seu entendimento. A ideia é que o conceito de ato falho forneça menos uma comparação com fins didáticos do que propriamente um acervo, um aparato (mesmo que limitado) de possíveis significações que o significante “ato” pode presentificar, de modo a nos familiarizarmos com seus efeitos discursivos e nos aproximarmos de entrecruzamentos significantes que transmitem algo a respeito dessas outras noções para a psicanálise.

Perseguir os usos que se faz na literatura a respeito do termo “ato” não é um método investigativo estranho à psicanálise. Tendo estabelecido que a referência empírica do signo é nula, que um significante não significa nada, que ele só faz representar um sujeito para outro significante, a única maneira de conceber a significação de uma palavra é pela soma de seus empregos. A versatilidade de uma palavra carrega as nuances de sentido que ela pode alcançar e escutar ou recorrer a um significante não é outra coisa que se adequar à sua flexibilidade particular em um sistema. Nenhuma definição dicionarizada ou recorte de emprego pontual é capaz de dimensionar sua potência de significação; e um significante se faz justamente por sua potencialidade estrutural.

A palavra [*mot*] não é signo, mas nó de significação. E se eu disser a palavra “cortina”, por exemplo, isso não é apenas designar por convenção o uso de um objeto, que pode ser diversificado de mil maneiras pelas intenções com que é percebido pelo operário, pelo

comerciante, pelo pintor ou pelo psicólogo gestaltista como trabalho, valor de troca, fisionomia colorida ou estrutura espacial. Ela é, por metáfora, uma cortina [*rideau*] de árvores; por trocadilho, o marulhar e o riso da água [*les rides et les ris de l'eau*] [...]” (LACAN [1946] 1998, p. 167).

Com essas definições, deixamos o convite e a provocação para pensar em quê o ato falho tal como o concebemos nesse estudo pode se prestar para pensar cada uma das noções em que o significante “ato” toma forma na psicanálise.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSOUN, P-L. Introducción a la epistemología freudiana. Siglo XXI, 2001.
- BADIOU, A. O Ser e o Evento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- BATISTA, M. C.; LAIA, S. (Org.). A psicose ordinária, a convenção de Antibes. Belo Horizonte: Scriptum, 2012.
- DIAS, M.G.L.V. O sintoma: de Freud a Lacan. In: *Psicologia em Estudo*, 2006, 11(2), p. 399- 405.
- DUNKER, C. A imagem entre o olho e o olhar. In: RIVIERA, T; SAFATLE, V. *Sobre arte e psicanálise*, v. 1, 2006, p. 14-29.
- FREUD, S [1894]. As neuropsicoses de defesa. In: FREUD, S. *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 3, p. 49-72. FREUD, S [1897]. Carta 69 de 21 de setembro de 1897. In: FREUD, S. *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 1, 308-311.
- FREUD, S. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar. In: FREUD, S. *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 2, p. 39-53.
- FREUD, S. História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”); Além do princípio do prazer e outros textos. In: FREUD, S. *Obras completas*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, S. [1900]. A interpretação dos sonhos. In: FREUD, S. *Obras completas*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- FREUD, S. [1901]. Psicopatologia da vida cotidiana e sobre os sonhos. In: *Obras completas*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 5, 2021.
- FREUD, S [1911]. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (dementia paranoides). In: FREUD, S. *Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v. 12.
- FREUD, S. [1915]. Os instintos e seus destinos. In: FREUD, S. *Obras completas*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 12, 2010.
- FREUD, S. [1919]. O inquietante. In: FREUD, S. *Obras completas*. Trad.: Paulo César de

- Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 14, 2010.
- FREUD, S. [1925a]. A negação. In: FREUD, S. *Obras completas*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 16, 2011.
- FREUD, S. [1925b]. “Autobiografia”. In: FREUD, S. *Obras completas*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 16, 2011.
- FREUD, S. [1926]. A questão da análise leiga: pós-escrito. In: FREUD, S. *Obras completas*. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, v. 17, 2014.
- FREUD, S. Bate-se numa criança: contribuição ao conhecimento da origem das perversões sexuais. In: FREUD, S; FREUD, A. *Bate-se numa criança*. Trad.: Kristina Michahelles. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GAY, P. Freud, uma vida para o nosso tempo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- HEGEL, G.W.F; MENESES, P.; DE LIMA VAZ, H.C. Fenomenologia do espírito. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HYPPOLITE, J. Comentário falado sobre a “Verneinung”, de Freud. In: LACAN, J. *Escritos*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.
- KAUFMANN, P. Dicionário enciclopédico de psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1996.
- LACAN, J. [1932]. Da psicose paranoica em suas relações com a realidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- LACAN, J. [1946]. Formulações sobre a causalidade psíquica. In: *Escritos*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.
- LACAN, J. [1949]. O estágio do espelho como formador da função do eu. In: *Escritos*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.
- LACAN, J. [1953]. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1998, p. 238-324.
- LACAN, J. [1953-54]. O Seminário, Livro 1: Os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1986.
- LACAN, J. [1954-55]. O Seminário, Livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1985.
- LACAN, J. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. In: *Escritos*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.
- LACAN, J. [1955]. O seminário sobre “A carta roubada”. In: *Escritos*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

- LACAN, J. [1955-56]. O Seminário, Livro 3: As psicoses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1985.
- LACAN, J. [1957a]. A psicanálise e seu ensino. In: *Escritos*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998, p. 438-460.
- LACAN, J. [1957b]. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998, p. 496-533.
- LACAN, J. O Seminário, Livro 4: A relação de objeto. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1995. LACAN, J. [1957-58]. O Seminário, Livro 5: As formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1999.
- LACAN, J. [1957-58]. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: *Escritos*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.
- LACAN, J. [1958]. A significação do falo. In: *Escritos*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.
- LACAN, J. [1959-60]. O Seminário, Livro 7: A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997.
- LACAN, J. [1961-62]. O Seminário, Livro 9: A identificação, inédito.
- LACAN, J. [1962-63]. O Seminário, Livro 10: A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.
- LACAN, J. [1964]. Posição do inconsciente. In: *Escritos*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.
- LACAN, J. [1964]. O Seminário, Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008.
- LACAN, J. [1966-67]. O Seminário, Livro 14: A lógica da fantasia, inédito.
- LACAN, J. [1967a]. Discurso na Escola Freudiana de Paris. In: *Outros escritos*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003, p. 265-287.
- LACAN, J. [1967b]. Da psicanálise em suas relações com a realidade. In: *Outros escritos*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.
- LACAN, J. [1967-68]. O Seminário, Livro 15: O ato psicanalítico, inédito.
- LACAN, J. [1971]. Lituraterra. In: *Outros escritos*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.
- LACAN, J. [1971-72]. O Seminário, Livro 19: ...ou pior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2012.
- LACAN, J. [1972-73]. O Seminário, Livro 20: Mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

Ed, 2008.

LACAN, J. [1974]. A terceira. In: *A terceira; Teoria da linguagem*. Trad.: Teresinha N. Meirelles Prado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2022.

LACAN, J. [1975-76]. O Seminário, Livro 23: O sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2007.

LACAN, J. [1976]. Prefácio à edição inglesa do *Seminário 11*. In: *Outros escritos*. Trad.: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2003.

LACAN, J. Ouverture a la section clinique. In: *Ornicar?*, nº 9, 1977, p. 7-14.

LACAZE-PAULE, C. Dolores barrocos. In: MILLER, J-A. Y OTROS. *Embrollos del cuerpo*. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 176-179.

LAURENT, E. A carta roubada e o voo da letra. In: *Correio – Revista da Escola Brasileira de Psicanálise*, 2010.

MACHADO, O. O sintoma freudiano e o gozo. In: *Cadernos de psicanálise*, 2003, 19(22), p. 157-178.

MAIA, MEDEIROS & FONTES. O conceito de sintoma na psicanálise: uma introdução. In: *Estudos da Clínica*, 2012, 17(1), p. 44-61.

MALEVAL, J-C; GROLLIER, M; DRUEL-SALMANE, G. Sobre a fantasia no sujeito psicótico: de sua carência e seus substitutos. In: BESSET, V.L.; CARNEIRO, H.F (orgs). *A soberania da clínica na psicopatologia do cotidiano*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

MILLER, J-A. O percurso de Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1987.

MILLER, J-A. Clínica irônica. In: *Matemas I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1996. MILLER, J-A. Del síntoma al fantasma. Y retorno. Buenos Aires: Paidós, 2018.

MOHR, A. M. A morte de Lacan: um dos nomes do não-ser e causa eficiente do *parlêtre*. In:

Basilíade – Revista de Filosofia, v. 2, nº 4, 2020, p. 127-141.

OCARIZ, M. O sintoma e a clínica psicanalítica. São Paulo: Via Lettera, 2003.

PIRANDELLO, L. Um nenhum e cem mil. Trad: Francisco Degani. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2019.

PLATÃO. Parmênides. Rio de Janeiro: PUC – Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

QUINET, A. As 4+1 condições da análise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1991.

RUBIÃO, L. A insensatez do sintoma e os embaraços do corpo na psicose. In: *Curinga* 36. Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise – Seção Minas, nº 36, 2013.

- SCHREBER, D. P. Memórias de um doente dos nervos. São Paulo: Todavia Ed., 2021.
- TENDLARZ, S.E. Psicosis, lo clásico y lo nuevo. Buenos Aires: Grama Ed, 2009.