



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ISABELA FONTES ROCHA

Por uma ética da falta: abertura à repetição diferencial

GOIÂNIA

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Isabela Fontes Rocha

3. Título do trabalho

Por uma ética da falta: abertura à repetição diferencial

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação. O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Isabela Fontes Rocha, Discente**, em 05/06/2023, às 16:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristóvão Giovani Burgarelli, Professor do Magistério Superior**, em 15/06/2023, às 08:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3802432** e o código CRC **96D9B29F**.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ISABELA FONTES ROCHA

Por uma ética da falta: abertura à repetição diferencial

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia

Linha de pesquisa: Bases Históricas, Teóricas e Políticas da Psicologia

Orientador: Prof. Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli

GOIÂNIA

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Rocha, Isabela Fontes

Por uma ética da falta [manuscrito] : Abertura à repetição diferencial / Isabela Fontes Rocha. - 2023.
IX, 163 f.

Orientador: Prof. Dr. Cristóvão giovani Burgarelli.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em
Psicologia, Goiânia, 2023.

Bibliografia.

Inclui lista de figuras.

1. Psicanálise . 2. Conceitos fundamentais da psicanálise . 3.
Ética . 4. Das ding. 5. Falta mórbida . I. Burgarelli, Cristóvão giovani, orient.
II. Título.

CDU 159.9



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº 20/2023 da sessão de Defesa de dissertação de Mestrado de **Isabela Fontes Rocha**, estudante de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia – PPGP, área de concentração em Psicologia.

Aos vinte e quatro de abril de dois mil e vinte três, a partir das 16h30, realizada na Sala 242 da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, realizou-se a sessão pública de defesa de dissertação de mestrado intitulada “**Por uma ética da falta: abertura à repetição diferencial**”. Os trabalhos foram instalados pelo Orientador, Professor Doutor **Cristóvão Giovani Burgarelli/ PPGP/FE-UFG**, com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor **Altair José dos Santos/ PPGP/FE-UFG** e Professor **Doutor Bruno de Almeida Guimarães/UFOP**. Após a arguição da discente, a Banca Examinadora se reuniu em sessão secreta, a fim de concluir o julgamento da dissertação em andamento, tendo sido a discente **aprovada**. Proclamados os resultados pelo Professor Doutor Cristóvão Giovani Burgarelli/ PPGP/FE-UFG, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, vinte e quatro do mês de abril de dois mil e vinte três.

Banca Examinadora:

Presidente - Cristóvão Giovani Burgarelli/ PPGP/FE-UFG**Membro titular 2** - Altair José dos Santos/ PPGP/FE-UFG**Membro titular 3** - Bruno de Almeida Guimarães/UFOP

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Cristóvão Giovani Burgarelli, Professor do Magistério Superior**, em 27/04/2023, às 08:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Bruno Almeida Guimarães, Usuário Externo**, em 27/04/2023, às 08:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Isabela Fontes Rocha, Discente**, em 29/05/2023, às 13:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

18/07/2023 14:39

SEI/UFG - 3693070 - Ata de Defesa de Dissertação



Documento assinado eletronicamente por **Altair Jose Dos Santos, Professor do Magistério Superior**, em 01/06/2023, às 14:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3693070** e o código CRC **4ECE9A11**.

Referência: Processo nº 23070.022508/2023-35

SEI nº 3693070

Agradecimentos

Agradeço ao orientador Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli, que, além de uma referência teórica, proporcionou uma experiência ética, por todo o respeito e abertura com que orientou o processo de escrita desta dissertação.

Ao professor avaliador Dr. Bruno de Almeida Guimarães, que, muito antes do meu ingresso no mestrado, foi referência para as reflexões sobre a ética da psicanálise a partir das suas publicações sobre o tema e que, na qualificação, contribuiu com apontamentos fundamentais ao aprimoramento deste trabalho.

Ao professor avaliador Dr. Altair José dos Santos pela sensibilidade e contribuições assertivas sobre a ética da psicanálise.

À psicanalista Dra. Raquel Briggs de Albuquerque pela referência e incentivo ao ingresso no mestrado, além de todo o respeito com que realizou as leituras do projeto de pesquisa quando ele ainda era incipiente.

Aos colegas de estudos participantes do Entraste pelas reflexões conjuntas, principalmente, Leticia Ferreira Braga, Klébia Souza Araújo e Rodrigo Oliveira dos Santos.

Aos meus pais Carlos Roberto Lima Ferreira e Eleonora Vieira Fontes Ferreira pelo amor e apoio em todos os momentos.

À minha irmã Ana Carolina Fontes Ferreira pela tradução e momentos de escuta no período de construção deste trabalho.

Aos meus filhos Sérgio Fontes Rocha e Oto Fontes Rocha pelo amor e tudo mais.

Sumário

Introdução	10
Questões éticas com os conceitos fundamentais	15
O inconsciente enquanto materialidade do campo psíquico	19
As pulsões e suas vicissitudes: a escrita de um caminho	26
O campo sexual no cerne do problema ético	34
Recalque e fixação: introdução ao conceito fundamental da repetição	46
Repetição e repetição diferencial: modos de retorno	49
A repetição diferencial e o trabalho sobre a angústia	54
O conceito fundamental da transferência e sua função na experiência ética	57
Descentramento do eu em Freud e destituição subjetiva em Lacan	61
O processo de formação do Eu e sua distância do sujeito do inconsciente.....	64
O processo de constituição do sujeito: da pulsão ao Outro.....	66
Do desamparo ao Outro: uma passagem pelo autoerotismo	71
Do desamparo ao Outro: uma passagem pelo narcisismo.....	73
Do desamparo ao Outro: o Eu no estádio do espelho	77
A função do Outro frente ao desamparo	81
O desamparo e o desejo: o grafo de Lacan	84
O Outro Pulsional: o objeto <i>a</i> e sua dimensão Real.....	90
A alienação no desejo do Outro e o conceito fundamental da repetição	92
Efeitos da transferência: a separação e a destituição subjetiva.....	95
O impossível da ética: da culpa originária aos limites da sublimação	100
O Complexo de Édipo e o conflito moral	102
A castração simbólica e o posicionamento do sujeito perante a falta.....	106
O Supereu e sua relação ao objeto perdido	114
Mito de totem e tabu: a fantasia do gozo absoluto e a culpa originária	120
A morte do Pai: a culpa e a garantia do gozo.....	126
Paradoxo ético: a culpa e o imperativo de gozo.....	132
A travessia da culpa e a filosofia Sadeana	136
A ética trágica da psicanálise: o mito de Antígona.....	143
Os limites da sublimação e o impossível da ética.....	149
Considerações finais.....	154
Referências bibliográficas	160

Lista de Figuras

FIGURA 1 – Grafo do desejo	85
FIGURA 2 – Grafo do desejo.....	86
FIGURA 3 – Grafo do desejo.....	88
FIGURA 4 - Grafo do desejo.....	89

Resumo

O caminho traçado nesta dissertação a partir dos quatro conceitos fundamentais, elencados por Lacan *nO seminário, livro 11*, aborda o tema da ética da psicanálise, o contexto clínico e as mostras extraídas na análise como leis que permeiam o desejo. A pesquisa consiste numa revisão bibliográfica que descreve o percurso teórico traçado por Lacan *nO Seminário, livro 07*, com o objetivo de aproximar o campo da ética do campo da falta mórbida representado no conceito de objeto *a*. Esse empreendimento inicia-se pelas questões éticas incutidas nos conceitos fundamentais, perpassa o processo de formação do sujeito e encerra-se nas reflexões de que o campo moral assume a presentificação do Real como tal. O trabalho recorre aos mitos, a fim de relevar a divisão constituinte e os impasses de se fazer sujeito em um campo que é do Outro e, portanto, faltante. A falta mórbida causa atração e horror ao sujeito e também o pulsiona à busca do objeto perdido, *das Ding*. É possível observar que a lei, que surge como efeito do fato de haver o objeto *a*, será um traço que se repetirá como um destino maligno, isto é, um fantasma que modela desde as fantasias do Outro absoluto até os impasses do desejo. A pesquisa constata o campo de impossibilidade em que se insere a ética, pois por qualquer vicissitude da pulsão restará o mal-estar inerente à pulsão de morte. Pode se inferir que a psicanálise proporcione uma destituição subjetiva que resulta em um sujeito advertido dos limites do Simbólico, da agressividade do Imaginário e da angústia do Real e que sua ética, apesar de se pautar no impossível, isto é, naquilo que não se pode denegar, permite a abertura para que cada sujeito invente uma forma singular de repetição diferencial.

Palavras-chave: Psicanálise. Conceitos fundamentais da psicanálise. Ética. *Das Ding*. Falta mórbida.

Abstract

The path outlined in this dissertation, based on the four fundamental concepts listed by Lacan in Seminar, Book 11, addresses the theme of the ethics of psychoanalysis, the clinical context, and the samples extracted in analysis as laws that permeate desire. The research consists of a literature review that describes the theoretical path traced by Lacan in Seminar, Book 07, with the aim of bridging the field of ethics with the field of morbid lack represented in the concept of the object *a*. This endeavor begins with the ethical issues inherent in the fundamental concepts, encompasses the process of subject formation, and ends with the reflections that the moral field assumes the presentification of the Real as such. The work draws on myths to reveal the constitutive division and impasses of becoming a subject in a field that belongs to the Other and, therefore, is lacking. The morbid lack causes attraction and horror to the subject and also drives them to search for the lost object, *das Ding*. It is possible to observe that the law, which arises as the effect of the object *a*, will be a trait that repeats itself like a malign fate, that is, a ghost that shapes everything from the fantasies of the absolute Other to the impasses of desire. The research notes the field of impossibility in which ethics is inserted, since any vicissitude of the drive will leave the inherent discomfort of the death drive. It can be inferred that psychoanalysis provides a subjective destitution that results in a subject warned of the limits of the Symbolic, the aggressiveness of the Imaginary, and the anguish of the Real, and that its ethics, despite being based on the impossible, that is, on what cannot be denied, allows for the opening for each subject to invent a singular form of differential repetition.

Keywords: Psychoanalysis. Fundamental concepts of psychoanalysis. Ethics. *Das Ding*. Morbid lack.

Introdução

A questão sobre o propósito da vida humana foi colocada incontáveis vezes; ela nunca teve nenhuma resposta satisfatória, talvez nem sequer admita alguma (Freud, 1930/2020, p.319).

“Não há ninguém na psicanálise, creio eu, que não tenha sido tentado a tratar do assunto de uma ética” (Lacan, 1959-1960/2008, p.12). Assim, Lacan inicia a proposta de *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise*, obra em que o autor pretende abordar o assunto da ética e salientar o que a obra freudiana e a experiência da psicanálise trazem de inovação ao assunto. Cumprindo com a suspeita de Lacan, neste trabalho sou movida a refletir sobre os desdobramentos que a sistematização sobre o funcionamento psíquico proposta por Freud trouxe ao campo ético. A questão problema deste trabalho é fruto dos estudos que realizei nos dois anos de participação no Entraste: Fundamentos litorais entre linguagem, psicanálise e educação, vinculado ao Programa de Mestrado em Psicologia da Universidade Federal de Goiás e coordenado pelo Professor Dr. Cristóvão Giovani Burgarelli. Ela vai ao encontro, principalmente, da temática definida pelo Entraste para 2022, Narcisismo e alteridade: o que pode a psicanálise diante do pior?, e consiste na continuidade das elaborações desenvolvidas no grupo sobre o entendimento de que o aparelho psíquico, em Freud, é um aparelho de linguagem, que deve ser estudado a partir da teoria das pulsões.

Estudar a ética em psicanálise requer rever o entendimento filosófico atribuído ao campo da ética, de modo a incluir nas reflexões existentes as colocações lacanianas sobre o desejo. A partir da hipótese freudiana do inconsciente, como campo material do sistema psíquico e a explicação dinâmica do sujeito através da sexualidade, definir caminhos para um bem ou repensar as normatizações, a fim de regular-se e responsabilizar-se, exige um olhar diferenciado sobre o tema. Além disso, a psicanálise permite incluir nas reflexões éticas aquilo que é da ordem da sexualidade, da bestialidade, do prazer excessivo, que antes estava à margem de toda aceitação normativa e a partir das construções psicanalíticas insere-se enquanto reflexão teórica. Desse modo a psicanálise se propõe a considerar, também, a dimensão Real do inconsciente, a fim de lidar com o não saber sobre o campo sexual e toda a ambiguidade de afetos provenientes das exigências da ordem social, ou seja, da primordial demanda de amor.

Antes da psicanálise a ética era abordada principalmente nos seus aspectos Simbólicos e Imaginários, através de sistematizações do pensamento e suas normativas, como, por exemplo, as racionalizações kantianas ou os pensamentos aristotélicos com suas considerações virtuosas ideais e imaginárias. A psicanálise, por sua vez, subverte o campo ético com a proposta de abordá-lo, a partir da constatação de que dele não se podem excluir os aspectos mórbidos advindos da dimensão sexual. Por esse caminho, a psicanálise mostra que a linguagem e a os recursos simbólicos participam com limites diante de uma ética do desejo, e destaca que é no campo do Real¹ que se encontram as diretrizes e as origens da experiência moral como tal.

A escrita desta dissertação caminhou, portanto, pelos limites de saber sobre o próprio fenômeno que aqui se propõe a analisar. Desse modo, para construir um caminho próprio de escrita sobre a ética da psicanálise, o primeiro ímpeto de pesquisa foi a leitura de *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise*, momento em que Lacan se dispõe a abordar o tema da ética. Tal leitura caminhou a passos lentos devido à constante necessidade de consultas às obras fundamentais freudianas, bem como às obras complementares referidas pelo próprio autor ao desenvolver seu pensamento sobre o tema. Ficou claro, a partir da leitura empreendida, que *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise* constitui uma continuidade do ensino de Lacan, principalmente das elaborações desenvolvidas nO *seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*, quando o autor apresenta a falta no objeto de estudo da psicanálise. Ler *O seminário, livro 7* requereu tanto o retorno aos seminários anteriores como o avanço com as reformulações elaboradas nos seminários seguintes, de forma que à medida que as leituras avançavam ficava claro que o saber sobre a ética se confundia com o saber sobre a psicanálise sendo necessária a leitura das vinte e sete obras lacanianas para elaborá-lo. Nenhum saber produzido poderia ser considerado isoladamente aos demais conhecimentos formulados e reformulados ao longo da construção teórica realizada pelo autor, de modo que tal empreendimento tornou-se inviável no decorrer de tempo do mestrado.

¹ À frente a denominação campo do Real será melhor desenvolvia; cabe neste momento a reflexão de que o Real se diverge do que fenomenologicamente tratamos por realidade e está intrinsecamente relacionado ao corpo e ao que do corporal fica de fora ao ser traduzido no encontro do sujeito com a linguagem. O Real é um ponto de opacidade intransponível à linguagem e refere-se ao impossível da relação do sexo com a morte (Lacan, 1975, Inédito).

Diante da complexidade do objeto de estudo, foi-me necessário um caminho próprio de apreensão do tema, uma linha de raciocínio, mas também uma vivência com o tema que me permitisse ir além da inteligibilidade sobre o assunto e proceder um recorte capaz de algumas reflexões sobre o campo da ética. Optei, portanto, neste trabalho, por um retorno aos conceitos fundamentais da psicanálise para extrair deles as consequências éticas e morais apreendidas da aproximação entre o campo da ética e o campo da falta, entre o universo mórbido da falta e o saber insabido que move o desejo do sujeito.

O método que utilizo para abordar o tema será o método psicanalítico e suas particularidades em pensar o processo de pesquisa e escrita. Para isso farei uso do método de investigação bibliográfico, a fim de embasar uma forma de leitura e escrita do tema. As obras psicanalíticas consideradas para esse trabalho são, principalmente, *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (Lacan, 1959-1960/2008), *Totem e Tabu* (Freud, 1913/1969), *As pulsões e seus destinos* (Freud, 1915/2020), *Além do princípio de prazer* (Freud, 1920/2020) e *O Mal-estar na cultura* (Freud, 1930/2020), além de outros recursos de leitura complementares utilizados para corroborar as reflexões desses dois autores.

Utilizarei como método de exposição apresentar no primeiro capítulo o trajeto realizado por Freud para estabelecer os conceitos de inconsciente, pulsão, repetição e transferência com as consequências que esses termos podem apresentar à ética. Esses conceitos serão fundamentais para introduzir a subversão trazida pela psicanálise, pois sistematizar sobre o Isso, terminologia que Freud utiliza para pensar a fonte das pulsões, permitiu-lhe tensionar a razão e demonstrar como o sujeito no seu porvir lida com uma repetição que está além do prazer e de qualquer inteligibilidade. Para tornar mais clara essa reflexão demonstrarei a complexidade em torno da terminologia pulsão, bem como as vicissitudes advindas de seu circuito, a fim de apresentar como o *ethos* está implicado em responder à morbidez da repetição pulsional. Nesse repetir, repetir o sujeito lida constantemente com seus fantasmas, todavia à medida que a repetição se processa surge a diferença e a possibilidade de novas invenções.

Apresentar os quatro conceitos fundamentais relacionando-os às questões éticas permitirá introduzir reflexões sobre o processo de formação do sujeito bem como sobre o processo de análise. Essa relação poderá ser pensada como intrínseca ao deslizamento que a experiência analítica promove enquanto dimensão ética. Os conceitos fundamentais serão a base para que, no segundo capítulo, seja apresentada a destituição que o sujeito

vivência em análise, bem como a incursão da ética na subjetividade, conforme exposta no terceiro capítulo a partir do conceito de Supereu.

A pulsão é uma montagem, um trilhamento que se estabelece sem pé nem cabeça, todavia há em Freud uma tentativa de estabelecer ordem ao Isso. Essa tentativa ontológica de constituição de um ser surge através do conceito de Eu, contudo a partir de Lacan pretendo demonstrar que esse Eu não coincide com a construção de um aparelho, mas sim diz respeito a uma retomada da experiência numa dialética de divisão constituinte. Para problematizar essa categoria conceitual de Eu, demonstrarei no segundo capítulo que o sujeito no seu período de formação é dividido entre o Eu e o Outro e que a unidade à qual o sujeito se identifica se forma em uma dinâmica de alienação e equívoco. Apresentarei que, na sua precariedade, o Eu sempre recorre a um Outro, demanda por seu amor, o que se torna uma fonte de sofrimento por demarcar a impossibilidade de atendimento dessa satisfação. Esse caminho será importante para incluir o campo da falta nas reflexões sobre a ética e estabelecer o lugar que cabe ao Outro², em sua dimensão real, como a causa de desejo, ou seja, como a base mórbida que regula toda a relação objetual. Além disso, recorrendo ao desejo, pretendo realçar a falta no campo do Outro e as consequências desse desamparo de sentido enquanto implicação ética.

Enveredar pelo caminho Simbólico ao pensar as pulsões demarca as limitações da relação entre o sujeito e o saber. Por isso, Freud necessita recorrer aos mitos para representar e sistematizar seus achados clínicos. No terceiro capítulo apresentarei esses mitos, o pai primevo e o Édipo, a fim de demonstrar como a falta é a causa primordial do além do prazer da experiência moral. Este capítulo será o momento de refletir, principalmente, sobre o Supereu, seus deveres tirânicos e ferozes. Pretendo mostrar como

² O Outro pode ser pensando em sua dimensão Real, Simbólica e Imaginária. O Outro é um lugar no qual ocorre o enodamento entre os campos da linguagem, do Imaginário e do Real do corpo. A fim de representar o campo do Outro podemos fazer uso do nó borromeano, que marca o ponto de intercessão entre as três dimensões. A dimensão Imaginária do Outro consiste na fantasia e todo o fechamento de completude implícito na elaboração de um sentido. O Outro na sua dimensão Simbólica será o recurso de linguagem, ao qual o sujeito recorre a fim de identificar-se. No entanto, nesta dissertação interessa-nos pensar como, a partir *do seminário, livro 7*, Lacan toma como projeto elaborar a dimensão Real do Outro. Essa dimensão Real será o ponto de furo em todos os discursos, o que implica trazer o objeto *a* à tona, considerando-o como causa do desejo. O Outro em sua função de tesouro dos significantes e local da fala assume uma função de lugar em que o Eu se forma. Em sua condição absoluta seria a possibilidade de o sujeito se reconhecer no campo da linguagem, porém toda tentativa de apreensão do Eu no Outro resultará em salientar a falta e implicar o desejo (Kaufman, 1996).

as marcas de escritura psíquica da pulsão constituem uma montagem, um caminho que ocorre de forma contingente, todavia estritamente relacionada ao complexo de vivências em que o sujeito é exposto ao longo da repetição que constitui sua existência. Demonstrarei o que Lacan considera o centro da falta, a fim de salientar a lei que está incutida por associação nas demais leis e definirá toda a relação do sujeito no seu porvir. Na centralidade do desejo encontraremos *das Ding*, a Coisa freudiana, que se apresentará como o estranho da experiência pulsional, o sujeito elidido da formação do Eu e também o objeto perdido que estabelecerá as coordenadas da lei do desejo. Nesse jogo entre Eros e morte, pretendo analisar os conceitos possíveis com que a psicanálise pode promover experiências de repetição diferencial, ou seja, outros trilhamentos pulsionais que comportem a dimensão ética. Apresentarei o desejo no que ele tem de mórbido, mas também no que ele se torna mola para o laço social. Isto é, a sua possibilidade de se tornar sintomas mais nobres ou éticos. Passaremos da culpa, ao amor e outras impossibilidades de saída ética.

A descoberta de um método, de um caminho de escrita, para abordar a ética confunde-se com a própria busca empreendida com o tema da pesquisa. Afinal, não seria essa a referência feita por Lacan quando se pergunta sobre a entrada em análise, ou seja, para onde eu vou? A análise dá mostras de que a razão não é suficiente como resposta a uma saída ética para um modo de ser no mundo; de que toda tentativa de invenção de uma resposta carrega em si uma estreita ligação com o processo de formação do sujeito. De forma similar, o caminho de escrita desta dissertação exige ir além da razão, visto que tanto a análise quanto a escrita tratam do caminho de registro e reescrita de uma história de um sujeito. Salienta-se que a construção de uma “escrita” promovida no setting analítico constitui uma repetição diferencial que inclui a morbidez pulsional de uma forma outra, ou seja, de significante a significante o sujeito se destitui para a posteriori autenticar seu desejo inconsciente. A intencionalidade de um saber sobre esse caminho, retomá-lo, elaborá-lo, reescrevê-lo, trazê-lo em palavras, ao longo da história da psicanálise consiste no posicionamento ético empreendido ao se colocar em análise. O que pode ser atribuído ao campo ético não passa de um apagamento, uma reescritura, que, por outro caminho que não o dos libertinos, se prestará a deslocar o sentido da culpa para formas sintomáticas mais nobres, ou seja, o amor e a reinvenção de si. Propor a escrita deste trabalho consiste numa saída ética.

Questões éticas com os conceitos fundamentais

Repetir, repetir, até ficar diferente.

Repetir é um *dom* do estilo (Barros, 2016, p.16)

Neste trabalho proponho discorrer sobre as questões éticas advindas da abordagem psicanalítica, que aqui é sintetizada tomando por base os conceitos de inconsciente, pulsão, repetição e transferência. Essas reflexões pretendem apontar o alcance e as limitações desses termos fundamentais ao fazerem referência à clínica psicanalítica. Para esse pleito será necessário considerar os limites do saber e a dificuldade conceitual inerente à apreensão do objeto da psicanálise. Ao adentrar na dimensão desses conceitos fundamentais, será possível constatar que a ética está incutida no anseio por um saber sobre o sujeito do inconsciente, visto que a ela podemos atribuir todo o movimento de apreensão por via da linguagem sobre a operação que se processa na práxis analítica. Destarte, o que desse movimento a psicanálise vem ressaltar é, principalmente, a falta mórbida e a impossibilidade que na clínica se manifesta. Desse modo, retomarei os conceitos na tentativa de interpretá-los à luz do que a ética aponta como campo da falta mórbida.

Nesta reflexão é importante considerar que Freud foi um teórico muito rigoroso, a quem cabia a criação de uma nova disciplina. Ademais, em semelhante rigor, Lacan esforçou-se para encontrar a sustentação teórica para o fenômeno que aportava à clínica psicanalítica, buscando a contribuição de outras disciplinas. Nesse sentido, a ideia de falta é uma constatação da psicanálise ao tentar sistematizar sobre os fenômenos encontrados na clínica e refere-se ao limite em que Freud se esbarrou ao propor uma teoria representante da experiência inconsciente. Salienta-se que os psicanalistas necessitaram realçar a falta inerente ao objeto de estudo da psicanálise, a fim de atribuírem a ela uma materialidade mórbida e uma operação. Entendo que a modalidade em que se inclui a falta mórbida seja a direção que a experiência e a dimensão ética da psicanálise comportam.

Destaco que a falta acompanhou toda a tentativa freudiana de produção de um saber sobre a sistematização psíquica, que ela é inerente ao objeto de estudo freudiano e que se origina de uma concepção que põe em destaque a impossibilidade de a linguagem representar o Real. Além disso, essa falta para a psicanálise toma uma proporção outra, a partir da morbidez identificada por Freud ao aprofundar sobre os efeitos da falta, ou seja,

os efeitos inconscientes extraídos das tentativas de representação simbólica. A partir da inferência de que existe uma falta no Simbólico, e de que a ela podemos atribuir características mórbidas, serão possíveis algumas reflexões sobre as consequências éticas e morais que esse saber comporta. A recuperação desse caminho traçado pelos autores da teoria psicanalítica será meu objetivo neste primeiro capítulo. Esclareço que o capítulo consistirá numa aproximação do campo da falta mórbida com o campo da ética e que não resultará num fechamento sobre a ética, pois, como demonstrarei, sempre faltarão palavras quando se pretende elaborar sobre essa articulação, que é da ordem das pulsões. Pretende-se um borderar sobre o tema e sua problemática, buscando uma possibilidade de reflexão sobre a ética a partir das categorias conceituais da psicanálise.

Nesse sentido cabe esclarecer que os fundamentos psicanalíticos, em vez de formarem um arcabouço teórico fechado, encontram-se vinculados à experiência da análise, portanto qualquer tentativa de transportá-los como estruturas de saber tende ao equívoco ou à limitação do seu efeito. A psicanálise necessita considerar a falta ao aproximar-se do seu objeto, de forma que, no mancar, no tropeço de toda a elaboração possível sobre os fenômenos psíquicos, reproduzem-se os efeitos que têm estatuto ético. Assim, a dimensão ética da psicanálise comporta um saber se virar e um fazer com a falta, de modo que é da aproximação e da tentativa de saber sobre a falta que se tornam possíveis seus efeitos. Desse modo, portanto, será possível realçar as constatações representadas nos conceitos freudianos sem cristalizar o seu uso na práxis analítica.

NO seminário, livro 7: A ética da psicanálise, percebemos que a análise constata os efeitos da falta, todavia toda tentativa de sistematizar sobre essa falta, desde a elaboração do mito do assassinato do pai primevo até a sua representação com o termo pulsão de morte, manca ao apreender na linguagem sua amplitude de efeito. Qualquer tentativa de fechamento sobre a falta será insuficiente como resposta. Ao mencionar o campo da falta mórbida no seminário 7, Lacan se pergunta: “Essa falta o que é?” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 12). O autor esclarece que certamente não é aquela que o doente comete com o fim de ser punido ou de se punir, referindo-se a uma falha de conduta que exija uma pena (pena material social ou pena sintoma). O autor esclarece que a falta mórbida nos transpõe a uma falta mais obscura que clama por essa punição, que se apresenta em Freud “entre” a culpa pelo assassinato do pai e os efeitos elencados pela pulsão de morte. Lacan não promove um fechamento sobre que falta é essa, devido à

impossibilidade dessa definição; apenas apresenta o caminho de elaboração traçado por Freud para exemplificar seus aspectos inerentes.

O recurso para a psicanálise salientar a falta será a elaboração posterior do conceito de *objeto a*, que engloba na falta a morbidez. Para dar sustentação a esse conceito Lacan recorre à Teoria dos tipos da filosofia analítica de Bertrand Russell e, assim, conclui que um sistema formal exige incompletude. Se um sistema for consistente ele é incompleto, e a tentativa de demonstrar sua completude redundaria em uma espécie de paradoxo da autorreferência em que o conceito se fecharia em conjunto sobre si mesmo. Nesse sentido, a psicanálise se vale desse conceito teórico próprio, todavia ele não se refere a uma metafísica da falta, como esclarece Lacan *nO Seminário, livro 10: A angústia*, ao analisar os estudos de Pascoal sobre o vácuo, pois nele pode se produzir tudo mais o que se quiser. O autor esclarece que do vácuo interessa à psicanálise o lugar do vazio e como a natureza reage com horror ao desejo (Lacan, 1962-1963/2005, p.80-81).

O objeto *a* é o objeto causa de desejo, o objeto fantasmático que inclui a falta, um engodo que ao mesmo tempo apresenta ao sujeito o objeto e a falta de objeto, visto seu aspecto de *semblant*. Portanto, a ética da psicanálise perpassa o aprofundamento sobre a falta e seus efeitos, conforme constata Lacan, mórbidos. Nesse sentido, o seminário sobre a ética pode ser tomado em continuidade ao pensamento sobre a questão da falta do objeto, e da falta no objeto, tal como estabelecido *nO seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação* (1956-57/2016). Assim, reconhecer a falta e principalmente a morbidez da falta trará possibilidades de relacionar o compromisso do sintoma neurótico e os demais efeitos da culpa inconsciente constatados no setting clínico com o que se preconiza no campo da ética e da moral. A análise subverte a compreensão moral e ética, a partir do descortinamento sobre a falta, de modo a possibilitar o enfrentamento da culpa através das possibilidades de novas construções, ou seja, construções diferenciais.

Na análise, mais que refletir conscientemente entre uma razão e outra, o sujeito é convidado a aprofundar o campo da falta, o “universo mórbido da falta” (Lacan, 1959-1960/2008, p.12) na tentativa de vivenciá-la e promover o seu atravessamento, não mais como um cumprimento do dever, a lucidez da razão e a adequação à realidade, mas como um espaço outro que permita, devido à constatação de um sujeito dividido, propor novas reformulações de si. Pois, conforme destaca Guimarães na sessão de qualificação deste trabalho, “muitos anos de análise costumam dar ao analisando uma certa intuição de que ele tende a voltar a um mesmo lugar e ele pode usar dessa intuição para proceder de outra

maneira” (Guimarães, 2022). Essa operação se constituirá por um deslizamento que implica novas possibilidades de assinatura de um sujeito inconsciente. Em síntese, tomando a psicanálise como uma proposta ética, nela se sobressai o que diz respeito a uma relação prática com a falta, um fazer outro com a falta que diverge do saber o que fazer da filosofia (Guimarães, 2022).

Neste trabalho de dissertação, elaborado em três capítulos, discorro sobre o campo da falta tomando como ponto de partida os conceitos de inconsciente, pulsão, repetição e transferência, levando em consideração, portanto, o viés que a sexualidade assume ao relacionar-se e ter que lidar com essa falta. Refletir sobre o campo da falta pelo viés da sexualidade requer considerar que “duas faltas aqui se recobrem” (Lacan, 1964/2008, p. 201). A primeira ligada à dialética do advento do sujeito, a seu próprio ser em relação ao Outro, pelo fato de que o sujeito depende do significante que está no campo do Outro. Como referência a esse processo, recorrerei ao estádio do espelho, ao complexo de Édipo e à teoria da alienação enquanto formulações capazes de explicitar os complexos de formação do sujeito a partir do Outro. Esse processo caminhará do significante da falta à falta de significante e apresentará a falta no campo do Outro. A segunda relação com a falta podemos compreender enquanto falta Real, ou seja, o que o vivo perde, de sua parte de vivo, ao se reproduzir pela via sexuada. Ela é real, porque se reporta a algo de Real que é o que torna o vivo, por ser sujeito ao sexo, dependente do Outro enquanto morte individual. “Refere-se à parte para sempre perdida de si mesmo, que é constituída pelo fato de ele ser apenas um vivo sexuado, e não mais um ser imortal” (Lacan, 1964/2008, p.201).

Ao relevar a falta, pretendo demonstrar, com base na teoria lacaniana, que não se trata de cristalizar o sujeito em significantes próprios à teoria psicanalítica, e sim utilizar a sistematização dos termos fundamentais para dar mostras dos efeitos e das dificuldades que tal “autoinstituição” pode apresentar no caminho em que se pode encontrar o desejo (Lacan, 1960-1961/2010, p. 409). O retorno a esses sistemas fundamentais, além de permitir reflexões sobre a ética, visa a apresentar os pontos nodais onde o sujeito vai se reconhecer e se instalar, para a partir deles pensar seu *ethos*. Pretendo mostrar que essa falta instituinte estará interligada à falta representada no conceito de *objeto a* e será a causa daquilo que falha na inter-relação entre os sujeitos e seus supostos objetos de satisfação.

Para isso, neste primeiro capítulo, introduzi alguns subtítulos que me permitirão apresentar o caminho da elaboração freudiana dos conceitos fundamentais elencados por Lacan *no seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Lacan, 1964/2008). No primeiro item apresentarei as dificuldades inerentes à elaboração do conceito de inconsciente. A tentativa de um saber sobre o inconsciente está desde o início fadada ao equívoco, todavia pretendo apresentá-la, a fim de destacar essa limitação e incluir nela a dimensão da falta. A fim de introduzir o segundo conceito fundamental, necessitei dividir as elaborações em torno do conceito de pulsão em três subtítulos, sendo que no primeiro apresentarei as características das pulsões e a divisão entre pulsão de autoconservação e pulsão sexual; no segundo tracei os aspectos inerentes à pulsão sexual, que para a psicanálise assume o cerne do problema ético; no terceiro apresentarei a reformulação freudiana entre Eros e Thánatos, com as consequências que a constatação da pulsão de morte traz para as reflexões éticas. Elaborar sobre a pulsão de morte nos levará ao conceito fundamental de repetição. A fim de apresentar esse conceito, dividirei minha elaboração em mais dois subtítulos: um que dirá respeito à distinção entre repetição e repetição diferencial e outro que abordará a relação entre a repetição diferencial e o trabalho sobre a angústia. Essas elaborações me permitirão, também, inserir um item com breves reflexões sobre a transferência, que é a chave de engodo que movimenta o setting clínico.

O inconsciente enquanto materialidade do campo psíquico

Antes de prosseguir nas implicações éticas sobre o campo da falta mórbido constatado a partir da tentativa de formulação do saber da psicanálise, cabe refletir sobre a hipótese freudiana do inconsciente. Esclareço o tênue limite com a impossibilidade que é propor uma escrita sobre o inconsciente, visto que o saber que ele comporta não está previamente estabelecido, tampouco se limita ao campo da linguagem. Advertidos nesse empreendimento nos resta destacar que as palavras aqui contidas não serão suficientes para exprimir o que comporta o termo elaborado por Freud, visto que, conforme alerta Elia (2004, p. 6), “com a exclusão da experiência psicanalítica, não há qualquer possibilidade de que se saiba o que quer que seja a respeito do inconsciente”. Portanto, é importante considerar que o termo inconsciente é algo inerente ao contexto da experiência analítica Freudiana e exige ser vivenciado na prática de análise.

Desse modo nos resta contentar em conhecer o caminho realizado pelos psicanalistas ao constatar a existência do inconsciente. A psicanálise dá mostras de que toda a tentativa de sistematização de um saber sobre o inconsciente resulta em relevar a falta que lhe é inerente. Assim, é na mancada e nos tropeços, bem como aconteceu com Freud, que será possível representar o fenômeno clínico resultante de uma prática da psicanálise e estabelecer pelas bordas algum saber sobre o inconsciente. Para isso será necessário retomar a tentativa freudiana de sistematização psíquica, a fim de relevar as dificuldades com que a psicanálise se depara e o que delas resulta enquanto reflexões para o campo ético. Nesse sentido, a hipótese de existência de processos inconscientes será a primeira subversão que a psicanálise traz ao campo das reflexões morais e éticas, visto que a psicanálise preconiza que esse inconsciente não é algo que se acessa pelas vias da razão, de modo que também as reflexões éticas exigirão serem abordadas para além da razão. Será pelo conceito de inconsciente que a psicanálise incutirá algo para além da inteligibilidade no campo da ética por uma via não do saber, pois o saber que se libera do inconsciente não se reduz à linguagem, pois diz respeito a um saber insabido, cuja causa manca.

Por isso no contexto da falta, de um saber insabido, apreender o inconsciente em um conceito o reduziria ao equívoco da compreensão. Seria desconsiderar que todas as tentativas de sistematização e apreensão conceitual de Freud apontam para a falha e para os limites de definir o seu objeto de estudo, que para a psicanálise o inconsciente está além de um conceito.

Com o melindre necessário a não escapar ao equívoco vejamos melhor como foi possível a constatação sobre o inconsciente a partir da recuperação do trajeto de escrita freudiano. A tentativa de sistematização do inconsciente em Freud inicia-se por uma redução racionalista, de duas maneiras: uma forma descritiva, como uma qualidade específica a um estado mental de ausência, de um negativo que se opõe ao estar consciente/disponível à percepção interna e externa no caráter mais imediato e certo (Freud, 1915/1969); e uma forma dinâmica, como a soma dos efeitos de fala sobre um sujeito, isto é, quando a dúvida se reconhece como certeza (Lacan, 1964/2008). Darei mostras de que essa tentativa de proposição sobre o termo inconsciente tropeçou, mancou e ressaltou a falta e a dificuldade de apreensão do fenômeno clínico, porém deu raspa a algumas reflexões que, ao apontarem a falta que lhe é inerente, possibilitaram pelo campo do saber ter acesso a alguns fenômenos inacessíveis naquela época.

Primeiramente, cabe destacar que o entendimento do inconsciente enquanto ausência de consciência serviu para realçar a importância da compreensão dos fenômenos mentais e da forma como o indivíduo vivencia suas experiências para além dos processos acessíveis ao controle consciente. O corpo de uma pessoa constitui o lugar onde processam sensações provenientes de fontes externas e internas, principalmente, quando se trata de percepções internas multilocalizadas, com surgimento simultâneo, qualidades diferentes e efeitos opostos, como no caso das manifestações patológicas dolorosas às quais se torna obscuro atribuir uma compreensão consciente. A psicanálise freudiana infere que, apesar de não estarem acessíveis à consciência, existem no psiquismo ideias e processos mentais muito poderosos (fatores econômicos) que produzem efeito e materialidade a nível de exigência à realidade. Ora, essa constatação traz implicações diretas ao campo da ética, visto que todo autocontrole e responsabilização incutidos ao se pensar o termo moral, de antemão, já podem ser questionados com essa descoberta de um além da consciência que justifique e seja causa de decisões que excedam a racionalidade.

Freud se dedica a estudar os processos pelos quais esse conteúdo não chega à consciência, mantendo-se inconsciente, e por ora cabe considerarmos que ele aponta a existência de um processo denominado recalque, como o responsável pela desvinculação entre a ideia, que se tornará recalçada (inconsciente), e sua energia pulsional. A partir dessa explicação do recalque e da ideia desvinculada da energia pulsional é possível a Freud introduzir como reflexão teórica uma teoria sobre os sonhos, uma das importantes manifestações do inconsciente. O autor observa que neles ocorrem uma manifestação inconsciente de uma ideia recalçada, porém uma manifestação que surge transferida, deslocada e condensada de modo integral (Freud, 1920/2020, p.125). Temos a partir disso, a constatação de um inconsciente fragmentado por vários registros simbólicos, que tentam se estruturar pelas regras da linguagem de forma atemporal e que representam em sua origem pulsões impedidas de sua realização.

Outro ganho com a hipótese freudiana será possibilitar a compreensão do fenômeno da neurose. Freud incluiu nas análises sobre o fenômeno da histeria – um tipo de neurose frequente, caracterizada por sintomas de ordem somática, como nevralgias, anestésias, paralisias, convulsões, etc. – a existência de um saber inconsciente. Essas patologias, cujo ponto comum era a impossibilidade de encontrar uma etiologia orgânica, eram na época tratadas como uma simulação. Freud se dispôs à escuta clínica do fenômeno da neurose histérica de uma forma compreensiva e a partir dessa escuta

percebeu que a lógica apresentada pelo sintoma histérico não obedecia à organicidade, mas sim exigiam uma sistematização outra que permitisse uma explicação plausível às manifestações encontradas nos relatos das pacientes. Essa sistematização sobre o funcionamento mental exigiu incluir, além da fisiologia, um fator a mais que justificasse os sintomas manifestados pela histérica. A hipótese suposta pelo autor é a existência dos mecanismos inconscientes como parte do aparelho psíquico. A partir dessa justificativa foi possível ao autor concluir que "nas suas paralisias e em outras manifestações, a histeria se comporta como se a anatomia não existisse, ou como se não tivesse conhecimento desta" (Freud, 1893-1895/2007, p. 206), destacando que o saber do qual se tratava no fenômeno histérico era um saber insabido.

Para Freud, de forma dinâmica, os sintomas históricos deveriam ser considerados expressão simbólica de um conflito, cujas raízes estariam na história do sujeito. Os sintomas corporais seriam efeitos de processos psíquicos inconsciente e, como tais, teriam se tornado palavras através dos deslocamentos libidinais feitos pelas vicissitudes da pulsão. Com efeito, podemos perceber que, quando Freud sublinha que os problemas somáticos observados em seus pacientes históricos são produzidos por processos psíquicos (inconscientes) e acentua que o conflito não está na ordem do corpo fisiológico, ele se refere, de forma dinâmica, ao conflito moral. Lacan assegura que "o conflito que se encontra em primeiro plano é, vamos dizê-lo, massivamente de ordem moral" (Lacan, 1959-1960/2008, p.49) e relaciona-se a uma falta mórbida, que terá a sua manifestação na forma de punição sintomática. Freud, ao incluir a hipótese de inconsciente e relevar a falta mórbida, assume a responsabilidade de mostrar que as doenças falam e que eticamente é possível ouvir a verdade do que o sintoma diz (Lacan, 1951/1998).

Além disso, o desenvolvimento do conceito de inconsciente levou Freud a concluir que todo recalçado, todo desejo não aceito pelo Eu por um conflito moral, se procederá por uma exigência do *Isso* em oposição ao Eu, porém esse conflito se manifesta de forma inconsciente, de modo que a ideia necessita ser recalçada a fim de que o Eu suporte a sua divisão constituinte. A ideia inconsciente (desejo) será recalçada, todavia parte da energia que lhe é inerente pressionará o Eu na forma de uma angústia moral. Desse feito podemos concluir que o processo de recalque será falho em impedir o escape da energia pulsional inconsciente que pressiona por satisfação, e essa reflexão será cara às reflexões sobre a ética, visto que permitirá sustentar que algo de uma energia pulsional desvinculada, manifestada na angústia acompanhará o indivíduo e se manifestará como

um constante mal-estar. Apesar de que o sujeito não conseguirá vincular a origem a essa sensação, devido a uma alienação primordial, ela se manterá presente e será fonte para o circuito no qual a moral se reforça.

Escutar o sintoma histérico de uma forma outra, foi necessário para que Freud incluísse o desejo inconsciente na manifestação sintomática e demonstrasse as relações entre o desejo, o corpo e a linguagem. Para a compreensão do sintoma histérico foi necessário considerar a instância inconsciente – esse algo que aparece para o sujeito como inconsciente e infamiliar. A psicanálise defende que esse campo infamiliar que surge como inconsciente perpassa o sexual e, devido a um conflito moral, surge para os sujeitos, embora às vezes de forma tão estranha, a partir dos condensamentos e dos deslocamentos que a libido percorre até chegar à pré-consciência ou a se manifestar como sintoma. Com isso, adentramos em um campo de que a razão e o discurso científico participam, mas com estreitos limites, visto que o saber sobre o sintoma não é previamente definido, não é um saber universal, e só é produzido de forma singular pelo tropeço das tentativas de fala daqueles que os produzem.

Para Freud, a neurose histérica surge como uma cicatriz, uma marca do inconsciente, proveniente de um conflito sexual e moral. Lacan mostra que por estar em falta, por ter sido subtraída, a libido promoverá diversos representantes dessa falta, os equivalentes, a todas as formas que se podem enumerar. A lógica que ordena essa relação com os objetos, mesmo que a histérica nada saiba sobre isso, condiz com o Real contingente da experiência. Propor qualquer modelo de expressão simbólica sobre esse Real caminha com o impossível, cabendo ao sujeito apenas o seu contorno. O Real da experiência consistirá em um resto impossível de apreensão que será observado apenas nos seus efeitos inconscientes.

Esse campo inconsciente é o campo do desejo e aparece ao sujeito sempre como o estranho. Estranho, por um lado, porém familiar por outro, visto que nesse estranho estão registradas todas as coordenadas possíveis para se reconhecer o mais singular do sujeito como tal. Tal constatação permite Lacan afirmar que “o desejo do homem é o inferno que lhe falta” (Lacan, 1975, Inédito), incutindo no inconsciente algo da ordem de uma falta mórbida. O desejo inconsciente e conflituoso aparece ao sujeito como algo estranho, porém mesmo que estranho será também parte do sujeito. Lacan (1960-1961/2010) destacará que é necessário entrar no essencial da experiência freudiana para a experiência do inconsciente e do sujeito e mostrará que o inconsciente será forjado no

rastro dos objetos fantasmáticos, que contêm o um a mais que opera na constituição do sujeito. A constatação dessa falta, e a sua inclusão na manifestação do fenômeno psíquico, será representada pela relação do desejo com o *objeto a*, sendo esta a concepção que põe em destaque a imperfeição do aparelho psíquico e a impossibilidade de a linguagem representar o Real.

Além disso, a tentativa Freudiana de compreensão do sintoma histérico marca outro ponto importante nas elaborações sobre a ética, visto que Freud reconheceu a partir dele que “o saber a partir do qual o sintoma histérico se constituiu e do qual se alimenta, o saber do trauma, é um saber singular, que Freud enquanto médico não tem à sua disposição” (Allouch, 1997, p.46). Ora essa virada é um ponto definitivo em toda a relação da psicanálise com o saber, visto que não é mais possível buscar no Outro, nem mesmo nesse Outro – médico e autor de uma teoria da psicanálise – uma resposta que diga do seu sintoma, sendo necessário que a histérica tome a palavra e manifeste a fórmula desse saber. A tentativa freudiana, permite frisar que não é possível predeterminar uma explicação plausível para o sintoma, e que tampouco essa relação se percebe como algo racional. Assim, o que Freud encontra com essa busca é apenas uma espera, um não-saber, que não surge nem mesmo como semblante ao saber (Allouch, 1997).

Freud cria um método de saber sobre o inconsciente que consiste em persistir nas buscas, independente de quaisquer que sejam as respostas, e nesse movimento está a saída ética possível a Freud. Todavia, assumir a existência de um inconsciente a se manifestar como saber não permite a Freud uma decifração e uma redução do saber que o inconsciente comporta a um sentido único, tampouco uma sistematização sobre a sua abrangência. O que é possível a Freud é demonstrar que esse inconsciente é um saber insabido, marcado por uma falta. Lacan descobre que o inconsciente é um saber que só se libera a partir do “engano”, mas percebe também que o estatuto desse saber é problemático (Guimarães, 2008). A inclusão do inconsciente enquanto parte da estrutura psíquica permite a Freud incutir dentro do discurso o que excede à linguagem e, embora não garanta em si uma verdade acessível ao Simbólico, será uma variável subversiva de verdade a ser considerada.

Lacan explica que todo o esforço de Freud para se haver com a verdade e explicar o inconsciente, motivado pelo “O que quer que seja é preciso chegar lá”, diz apenas da paixão de Freud, do *ethos* freudiano, de uma criação freudiana, do desejo freudiano de encontrar uma resposta à um fenômeno que se mostra sempre tão evasivo e tão

inconsistente. Assim, trata-se para o autor de analisar o desejo de Freud para demonstrar como a paixão freudiana o levou a elaborar a teoria psicanalítica e à função de analista, ou seja, a fazer-se objeto para a transferência e a operar na análise pelo engano (Lacan, 1960-1961/2010). Essas reflexões darão mostras de que na psicanálise não se trata de estabelecer uma ontologia, porém a sua prática analítica comporta uma dimensão ética.

Neste ponto podemos pensar tanto a dimensão ética da psicanálise pelo viés do analista, ou seja, pelo desejo do analista de um saber sobre o inconsciente, quanto pelo viés do analisando, que se permite a uma prática de encontro com a falta e seu aprofundamento. Pensar o inconsciente com Freud e após com Lacan permite um novo foco de reflexão com o campo da falta. A partir das reelaborações lacanianas, será possível constatar que esse inconsciente se refere a um lugar no sistema psíquico, com formações e estrutura, ou seja, estruturado pela linguagem. O inconsciente assume o lugar de um caminho inconsistente de repetição dado pelo encaminhamento de seu descobridor. “O inconsciente, a partir de Freud, é uma cadeia de significantes que em algum lugar se repete e insiste” (Lacan, 1960-1961/2010, p. 813).

Lacan, em *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, esclarece que o estatuto do inconsciente, que indica tão fraco no plano ôntico, é ético. A partir dessa afirmação o autor consegue alinhar a limitação conceitual do objeto de estudo da psicanálise à fragilidade de tentar construir a partir dele uma ontologia. Podemos inferir que a psicanálise concebe o inconsciente pela estrutura de uma hiância, e que a isso se limita a sua função ontológica. O inconsciente como evasivo sempre escapa à sua apreensão conceitual e o que a psicanálise atinge a partir da sua experiência se limita ao efeito ético extraído da sua práxis.

O inconsciente não é ser nem não-ser, mas é algo da ordem do não realizado. Lacan afirma que “ontologicamente o inconsciente é o evasivo” (Lacan, 1964/2008, p.39); explica que o aparecimento evanescente se faz entre dois pontos, o inicial e o terminal, entre um instante de ver que algo é sempre elidido, se não perdido, e o momento elusivo, em que se trata sempre de uma recuperação não sucedida. Por ser sujeito perdido, o inconsciente é apenas sub-entendido através dos seus efeitos. Lacan retoma os processos de manifestação do inconsciente percebidos por Freud em seu setting clínico, quais sejam o ato falho, o sonho e o chiste para destacar o modo de tropeço pelo qual eles aparecem. “Tropeço, desfalecimento, rachadura” (Lacan, 1960-1961/2010, p.411). Lacan demonstra que a ruptura, a fenda, o traço da abertura, faz surgir a ausência (conceito da

falta) que é introduzida por meio da experiência do inconsciente. O inconsciente, mesmo nos tropeços de suas aparições, recebe uma relevância para a psicanálise, ao ponto de Lacan mencionar que toda a ação humana, “a ação humana como tal, está sempre implicada na tentação de responder ao inconsciente” (Lacan, 1960-1961/2010, p.411). As aparições evasivas do inconsciente demonstram seu efeito ético. Surgir enquanto humor ou nos fragmentos do sonho é a possibilidade ética de manifestação do Real no Simbólico.

Apesar dos limites conceituais, da falta inerente ao objeto de estudo da psicanálise, da sua impossibilidade de construir uma ontologia, infiro que a prática da análise possui o efeito e a dimensão ética de uma experiência diferencial. O vislumbre desse efeito ético perpassará pela constatação da falta, da falha em todo o ordenamento simbólico para a partir dessa desconstrução extrair o efeito ético de reformulação simbólica. Em síntese, o inconsciente enquanto conceito fundamental traz considerável reflexão ética, e para complementar as considerações que a psicanálise introduz nesse campo vamos discutir, nos três itens seguintes, o conceito de pulsão, que, como veremos, encontra-se intrinsecamente articulado ao conceito de inconsciente.

As pulsões e suas vicissitudes: a escrita de um caminho

Freud (1924/1969, p.175) comenta que “A teoria das pulsões é a parte mais significativa, mas também a menos avançada (*unfertigste*) da teoria psicanalítica.” O que seriam as *pulsões*? Desde a primeira sistematização o conceito é para Freud uma construção auxiliar necessária à representação do fenômeno psíquico e da complexidade dos aspectos concernentes à sexualidade. Lacan contribui ao mostrar que, apesar de Freud atribuir a esse conceito uma dimensão mitológica, ele é o que mais se aproxima em palavras para dar mostras das implicações que dizem respeito à questão do sujeito para a psicanálise.

Freud (1949/2014) denomina de *pulsões* as forças que supõe existir por trás das tensões motivadas pelas necessidades de uma das estruturas do sistema psíquico denominada *Isso*. O *Isso* é um conceito elaborado pelo discípulo de Freud, Georg Groddeck, para tratar do que seria o princípio originário das pulsões, ou seja, a sede das pulsões. Trata-se do ponto de inscrição das pulsões no corpo, marco da relação entre o somático e o psíquico. O *Isso* surge em oposição ao Eu consciente, como uma força inorganizada, como o caldeirão das pulsões, energia de turbilhão e a força motriz do

vazio, do desejo (Roudinesco & Plon, 1997).

Conforme afirma Freud: “O poder do *Isso* expressa o verdadeiro propósito vital do ser individual” (Freud, 1938-1940/1996, p. 159). Essa afirmação chama a atenção, visto que a ética busca refletir sobre o que move o sujeito e influencia o seu modo de ser no mundo, e aqui Freud relaciona o propósito vital com o poder do *Isso*. O conceito de *Isso* é um ponto particular importante às colocações psicanalíticas sobre a ética, visto que recupera nos propósitos de vida do sujeito os aspectos inconscientes predispostos ao campo do desejo. O campo das pulsões corresponde à energia que mobiliza as intenções humanas. De certa forma, o *Isso* consiste na satisfação das pulsões inatas e representa as exigências corporais feitas à vida anímica. Portanto, é possível inferir que as pulsões do *Isso* são a causa última de qualquer atividade e possuem, no entendimento freudiano, uma natureza conservadora, de forma que cada estado que um ser tenha alcançado resulta num esforço por restabelecê-lo, tão logo ele tenha sido abandonado.

Conforme no ensina Lacan, *Pulsão* é a tradução preferida para o termo *Trieb*, utilizado na obra freudiana para se referir à força do *Isso*. A predileção por esse termo refere-se a incluir além do fator biológico o aspecto de organização psíquica que engloba a expressão *pulsão*. Uma tentativa de conceituação seria no entendimento Freudiano tratar a *pulsão* como um estímulo para o psíquico (Freud, 1915/2020), todavia sem enveredar pela compreensão biológica que o termo estímulo possa sugerir. Freud atribui a origem da *pulsão* a um fator somático, todavia mostra que não cabe à psicanálise o aprofundamento sobre as fontes de que se valem as pulsões, ou seja, os órgãos fisiológicos, cabe a ela apenas o entendimento de que a pulsão provém do interior do próprio organismo e atua de forma diferente sobre o corpo, através de uma exigência de resposta à tensão gerada. As pulsões atuam por meio do somático como uma sobreposição. Esse estímulo pulsional diverge de um simples estímulo fisiológico, visto que não gera no organismo um impacto único, mas se trata de uma força psíquica constante. Lacan (1998) nos adverte a não cometer o erro de confundir a pulsão com o instinto:

A pulsão freudiana nada tem a ver com o instinto (nenhuma das expressões de Freud permite essa confusão) ... a libido em Freud é uma energia passível de uma quantimetria tão mais fácil de introduzir na teoria quanto é inútil, já que nela só são reconhecidos alguns quanta de constância (Lacan, 1964/1998, p.865).

Não se trata para a psicanálise de quantificar a *pulsão*, tampouco avaliar sua intensidade, visto que cabe antes entender sua implicação como função no aparelho psíquico, ou seja, um aparelho de linguagem que se manifestará enquanto sexualidade. O termo pulsão surge como um conceito-limite entre o psíquico e o somático, por isso não é possível esquivar da dificuldade freudiana em expressar o que seria na materialidade as pulsões, todavia é através desse conceito manco que é possível fazer uso do termo e desenhar seus efeitos. A *pulsão* nesse sentido não está nem no campo psíquico, nem no corpo, e sim num campo “entre”, cujo acesso é o campo do Outro, conceito que será elaborado por Lacan posteriormente e implica a entrada no campo da linguagem. A pulsão não é linguagem e não se reduz à linguagem, todavia não há outra forma de acesso a isso que é pulsão a não ser através do ponto “entre” em que ela se manifesta no Simbólico. Portanto, não é possível conjecturar as *pulsões* sem representação e nem representação sem as *pulsões*.

É aí que se designa o limite pelo qual o simbólico se encontra, em suma, repercutido: que haja alguma coisa que, no dizível, seja por metáfora comparável ao que é da pulsão. É de toda forma aí também que a pulsão se opacifica completamente, que ela se identifica a alguma coisa de outra, pois que se trata do que poderíamos chamar a essência do nó (Lacan, 1975, Inédito).

Lacan mais tarde aproximará o *Isso* do campo Simbólico e imaginário ao mencionar que “Aonde o Isso fala, Isso goza, e nada sabe” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 112) acentuando a dificuldade de um saber sobre as pulsões, bem como realçando a importância da fala enquanto organização, meio de insatisfação e invenção simbólica sobre o *Isso*. Diante das dificuldades da linguagem ao tratar das pulsões Lacan recorre à topologia e ao nó borromeano, todavia não pretendo ir tão longe, visto que, neste trabalho, me limito a dar mostras dos limites da linguagem ao representar isso que é da ordem das pulsões. Só a partir da linguagem podemos ter acesso ao Isso, todavia a linguagem não é suficiente para abarcar toda a sua complexidade. Desse modo, Lacan articula a *pulsão* com o registro do significante e chega a declarar que a pulsão é puramente gramatical. “Ela é suporte, artifício, que Freud emprega para nos fazer sacar o vaivém do movimento pulsional” (Lacan, 1964/2008, p. 195). Sendo assim, considero a pulsão um conceito manco, mas fundamental na Psicanálise e nas repercussões éticas, visto que é o conceito elaborado por Freud que mais se aproxima ao tentar sistematizar as origens, as forças e o

movimento constante do sujeito, diante da impossibilidade de representação do Isso, ou do Real.

A *pulsão* trabalha no sistema psíquico a favor do princípio de prazer, como uma exigência de trabalho imposta ao psíquico em decorrência de sua relação com o corporal. Freud, em seu texto “As pulsões e seus destinos” (2015/2020), destaca quatro características importantes para a análise da pulsão, quais sejam, pressão, meta, objeto e fonte.

A característica de pressão da *pulsão* refere-se ao fator motor, que impele à atividade. O psicanalista vienense percebe que as quantidades endógenas não cessam nunca, o que constitui a verdadeira "mola pulsional do mecanismo psíquico" (Freud, 1985/1995, p. 30). O organismo não pode se livrar dele mesmo, e esse excesso de estimulação que o constitui exige um grande trabalho ao aparelho psíquico. Nesse sentido podemos entender que a *pulsão* é sempre ativa, e mesmo quando aparentemente estamos diante de uma passividade, como no masoquismo, estamos lidando com uma forma ativa de pressão e trajeto. Cabe aqui destacar que o impulso concernente à pulsão é diferente de qualquer estimulação proveniente do mundo exterior. Não se trata, na *Trieb*, de uma pressão da necessidade como a fome ou a sede, mas uma força constante impossível de satisfação. “A constância da pulsão proíbe qualquer assimilação da pulsão a uma função biológica, a qual tem sempre um ritmo” (Lacan, 1964/2008, p.163). A força constante da pulsão será mais adiante, no segundo capítulo, explicada por meio da relação com o inconsciente na sua particularidade de não se cessar, de não se escrever, repercutindo os efeitos do recalco primordial, originário da alienação incutida pela relação materna.

A meta, por sua vez, seria a suspensão da fonte de estimulação, promovendo a satisfação da pulsão. Lacan alerta que é no nível da pulsão que a satisfação deve ser retificada, visto que no campo pulsional a satisfação é paradoxal. Lacan destaca o quanto a reflexão sobre a satisfação da pulsão é importante à compreensão psicanalítica. “O uso da função da pulsão não tem para nós outro valor senão o de pôr em questão o que é da dimensão da satisfação” (Lacan, 1964/2008, p.164). Retomando a prática analítica, o autor demonstra que tudo na análise dos pacientes depende da satisfação, mas que a satisfação, no campo da pulsão, abarca um *a mais*, há alguma outra coisa que está além de toda a possibilidade de satisfação. O autor afirma que “Eles não se contentam com seu estado, mas, estando nesse estado tão pouco contentador, eles se contentam assim mesmo. Toda a questão é saber o que é esse se que está aí se contentando” (Lacan, 1964/2008,

p.164). A pulsão, quando apreende o seu objeto, aprende de algum modo que não é justamente por aí que ela se satisfaz, visto que nenhum objeto da necessidade pode satisfazer a pulsão. Quando olhamos a pulsão de perto, percebemos que entra em jogo algo de novo – a categoria do impossível. Sendo esse impossível a condição que qualifica o fator constante da pulsão. Após o texto “Além do princípio do prazer” (1920/2020), Freud concluirá que a meta de toda pulsão consiste na recuperação de um estado anterior, retorno a algo nunca alcançado, ao impossível da satisfação, ou seja, retorno ao estado inorgânico, preconizado a partir de que a meta de toda vida é a morte.

Cabe destacar outro ponto elencado por Freud, visto que, mesmo que a meta final permaneça sempre inalterada, ou seja, a satisfação, diferentes caminhos podem conduzir a essa mesma meta, de forma que podem existir diversas metas aproximadas ou intermediárias, ainda outras inibidas ou desviadas na forma de pulsões parciais. São através das pulsões parciais que a meta da pulsão tem alguma possibilidade de ser satisfeita mesmo sem atingir seu alvo. Lacan esclarece que para esse entendimento é imprescindível diferenciar o que seria o alvo e o que seria o trajeto, ou seja, o caminho que se deve percorrer para chegar até o alvo. Deter-se em pensar o caminho requer elencar de qual satisfação se referem as pulsões parciais, por isso tomemos como exemplo a função biológica em que a meta é a reprodução. Lacan mostra que “se a pulsão pode ser satisfeita sem ter atingido aquilo que, em relação a uma totalização biológica da função, seria a satisfação ao seu fim de reprodução, é que ela é pulsão parcial, e que seu alvo não é outra coisa senão esse retorno em circuito” (Lacan, 1964/2008, p.176). Nesse acerto Lacan esclarece que a meta da pulsão é seu próprio circuito, destituindo a importância tanto da satisfação enquanto pulsão parcial, quanto do objeto, que é seu meio.

O objeto de uma *pulsão* é aquele junto ao qual ou através do qual a pulsão alcança sua meta. O objeto da pulsão será aquele que tomará uma coisa por outra, e incluirá da dinâmica do desejo isso que é da falta e se representa como o *objeto a*. O objeto é em si mesmo indiferente, pois todos aqueles capazes de abarcar as coordenadas de *a* farão engodo à pulsão. As coordenadas de *a* serão elaboradas a partir do segundo capítulo. Neste primeiro momento, no entanto, devemos considerar que no campo da pulsão o objeto é tomado por seu valor de semblante. Freud mostra como os objetos podem ser substituídos incontáveis vezes no decurso dos destinos vividos pela pulsão. A função de objeto surge apenas com um meio de engodo que se apresenta como capaz de promover a satisfação da pulsão, porém a satisfação não se vincula ao objeto e sim à impossibilidade

de satisfação que lhe é própria. Será à medida que a pulsão contorna o objeto e constata no seu caminho a sua impossibilidade de satisfação que ela se limitará a uma pulsão parcial. Lacan (1964/2008) mostra que o objeto da pulsão deve ser situado no nível metafórico de um traçado. O objeto aparece como uma face da topologia sendo que do outro lado se encontra o sujeito furado pelas relações com o significante, ou seja, a falta inerente ao sujeito. O objeto em si não tem importância, apenas a assume enquanto *objeto a*, ou seja, enquanto somado de um quantitativo pulsional que o torna causa do *desejo* e que a ela se relaciona por engano.

O objeto de uma pulsão nunca se resume à materialidade do objeto em si, mas soma-se a um elemento de caráter imaginário, um material de aparência e de engodo. Uma aparição sujeita à decepção, isto é, algo que a aparência sustenta, mas que se apoia na aparição de uma assombração, a aparição que forja o terceiro da pulsão, o que se produz a partir da Coisa, ou seja, *das Ding* (Lacan, 1959-1960/2008). Inicialmente *das Ding* é esse objeto perdido, que move o sujeito a reencontrá-lo em tantos outros objetos substitutos.

Freud é claríssimo ao afirmar que o psiquismo procurará reencontrar o objeto segundo as linhas em que ele foi registrado psiquicamente; essa busca que é nomeada desejo seguirá as coordenadas da pulsão. O objeto surge apenas como a presença de um vazio ocupável, e todo objeto capaz de representar a forma do objeto perdido, *a* minúsculo, fará o seu engodo. O *a* minúsculo é introduzido pelo fato de que nenhum objeto jamais satisfará a *pulsão*, senão contornando o objeto eternamente faltante.

Definir a fonte da pulsão, segundo Freud, não é função da psicanálise. De modo que a psicanálise apenas faz referência, por exemplo, às zonas corporais que considera erógenas: oral, anal, genital, ou seja, áreas capazes de fazer surgir a fenda. Lacan esclarece que as zonas erógenas pelo furo que lhe são inerentes estão ligadas ao inconsciente, visto que é lá que se amarra a presença do vivo, no órgão da libido. Essas áreas possibilitam através das suas bordas a abertura-fechamento da hiância do inconsciente. Todavia, mesmo delimitando uma materialidade corporal Lacan sugere que essa pulsão seja entendida como uma montagem. “Uma montagem que se apresenta não tendo nem pé nem cabeça, como um traçado” (Lacan, 1964/2008, p. 161), de maneira que interessa especificamente à psicanálise pensar os trilhamentos da pulsão, ou seja, as coordenadas por onde ela percorre as suas metas (Freud, 1915/2020, p.27).

Principalmente quando se refere à colagem entre sadismo e masoquismo, quando se fala das duas pulsões, Lacan marca que não há dois termos nessas pulsões, mas três, incluindo no jogo isso que é da ordem de *das Ding*. Lá onde a pulsão faz circuito, aparece, mesmo quando não aparece, o terceiro termo, ou seja, o sujeito da pulsão. “Esse sujeito, que é propriamente o outro, aparece no que a pulsão pôde fechar seu curso circular. É somente com sua aparição no nível do outro que pode ser realizado o que é da função da pulsão” (Lacan, 1964/2008, p.175). “Freud nos apresenta como assentado que parte alguma desse percurso pode ser separada de seu vaivém, de sua reversão fundamental, do caráter circular do percurso da pulsão” (Lacan, 1964/2008, p.175). Assim, a partir dos diversos usos da pulsão, o que é fundamental, no nível de cada pulsão, é o vaivém em que ela se estrutura.

Ao refletir sobre as vicissitudes da pulsão Freud aponta a sua labilidade e capacidade vicariante de se ligar a um objeto e outro, além da sua flexibilidade de reversão em seu contrário. Explico brevemente essas possibilidades da pulsão. A reversão seria a modificação da atividade à passividade. Para clarificar essa vicissitude podemos citar, por exemplo, a inversão de conteúdo na transformação de amar em um odiar. Lacan esclarece que na relação amorosa, mesmo quando se trata de uma passividade, a pulsão sempre se mostra ativa. “Mesmo em sua pretensa fase passiva, o exercício de uma pulsão, masoquista por exemplo, exige que o masoquista, se ousar me exprimir assim, trabalhe feito um burro” (Lacan, 1964/2008, p.195). Essa referência adianta a reflexão de que, mesmo que um sujeito sofra em decorrência de uma atitude alheia, estar nessa situação exige um caminho percorrido por longas implicações, significações e um trajeto pulsional prévio, de modo que Freud, mais tarde, descobrirá nessa condição masoquista uma característica geral da sexualidade humana. Lacan faz uso dessas observações freudianas para frisar a importância que o caminho pulsional apresenta como fundamento para a ação humana.

É ainda assim, ainda bastante curioso que, para alfinetá-lo, nunca se tenha falado de sadomasoquismo antes de Sade e de Sacher-Masoch. É realmente muito curioso que nunca se tenha dito coisas parecidas, que tenha sido preciso que houvesse dois literatos, aliás todos os dois débeis mentais absolutamente integrais, para que se começasse a dar-se conta que não havia somente pulsão sadomasoquista, mas que isso é o fundamental da realidade humana. Que não se tenha percebido que o desejo do homem é o inferno (Lacan, 1975, Inédito).

O inferno relaciona-se ao que Lacan extrai da essência de *das Ding*, do bem e do mal encontrado em *das Ding* (isso será melhor detalhado no terceiro capítulo). O desejo do homem é o inferno que lhe falta, falta esta em cuja busca o sujeito enveredará através das vicissitudes da pulsão. Outra possibilidade de vicissitude da pulsão é o retorno em direção à própria pessoa, o que se refere ao fato de o próprio sujeito tornar-se objeto das pulsões que ele gostaria de desferir ao seu semelhante. As dores e os desprazeres, por exemplo, sentidos pelo masoquismo são compostos pela pulsão sexual e atingem a sua meta por meio do próprio sujeito. O campo da dor abre-se precisamente no limite em que não há possibilidade para o ser de mover-se (Lacan, 1959-1960/2008, p. 76). É no campo da dor que se materializa o desejo do homem pelo inferno. Esse destino/caminho pulsional muito me interessa ao pensar a relação entre indivíduo e moral, bem como a relação com a ética, por isso me atentarei às suas implicações de forma detalhada no terceiro capítulo quando pretendo discutir a atuação do Supereu. Adianto que a minha suspeita é de que pensar a ação moral implica pensar um processo semelhante de retorno, em direção à própria pessoa, de toda a morbidez recalcada, agora manifestada na autoagressividade de uma lei moral. Para justificar essa hipótese, destaco o que Freud relata ao terminar a apresentação sobre os dois destinos pulsionais mencionados acima:

Para ambos os exemplos de pulsões aqui observados vale a consideração de que sua transformação por uma reversão da atividade em passividade e por um retorno em direção a própria pessoa nunca empenha, de fato, todo o montante da moção pulsional (Freud, 1915/2020, p.43).

Aqui, Freud alerta que algo da agressividade continua fora de vinculação, um resto que não é possível representar nos caminhos possíveis à pulsão e escapará no fim das contas, como, por exemplo, a agressividade contida no remorso (contra si mesmo), no estranho, no mal-estar, na angústia, como o Real deduzido a partir do que falta à realidade. É considerando ser a pulsão parcial, e esse Real pulsional que lhe excede, ou seja, esse resto, que a psicanálise se proporá a pensar o campo da moral e da ética.

Nesse sentido, será necessário abordar a teoria das pulsões em toda a sua elaboração teórica, a fim de apresentar os fundamentos que possibilitaram a Lacan revelar como a moral, antes de uma exigência imposta pelo dever, é movida predominantemente pela pulsão e sua falta de simbolização. Assim, será possível a constatação de que o campo da falta mórbida equivale à materialidade por onde a pulsão escorre como angústia moral, bem como, refere-se ao campo da falta com que o sujeito tem constantemente de

lidar enquanto uma ausência de sentido e de objeto. Ambos vieses estarão presentes na sexualidade, que será o campo por onde o sujeito representará eminentemente a falta. Para construir mais densamente essa relação apresentarei a seguir a relação do campo sexual com a falta e com o cerne do problema ético.

O campo sexual no cerne do problema ético

De um lado, uma sobrevivência da fixação do sexual ao pai; do outro, uma questão sobre o mestre na medida em que ele vacila no lugar do sexo. Sejam quais forem nossas questões a respeito do eros, hoje só podemos, já que se trata de um efeito de contexto, caminhar nessa falha, nessa clivagem doravante patente, aberta, da erótica moderna (Allouch, 2010b, p.25).

Ao retomar a teoria pulsional de Freud nos deparamos com os seus tropeços e tentativas de estabelecer um saber sobre o psiquismo, destacando-se nessas sistematizações da sua obra duas fases mais expressivas sobre a elaboração da teoria das pulsões. A primeira consiste no entendimento de dois grupos de pulsões primordiais: as pulsões de autoconservação e as pulsões sexuais e a segunda a dicotomia entre a pulsões de vida e pulsão de morte. Apesar de provisoriamente Freud fazer uso dessa classificação, desde o começo o autor assegurava a sua precariedade, de forma que ele afirma que “afinal de contas, duvido que venha a ser possível um dia, com base na elaboração do material psicológico, obter indícios decisivos para separar e classificar as pulsões” (Freud, 1914/1969, p.129), e prossegue:

Propus a distinção de dois grupos dessas pulsões originárias, o das pulsões do eu ou de autoconservação e o das pulsões sexuais. Essa distinção não tem, porém, a importância de um pressuposto necessário [...] ela é uma mera construção auxiliar, que só será conservada enquanto se mostrar útil e poderá ser substituída por uma outra, sem que isso acarrete grande mudança nos resultados de nosso trabalho de descrição e de ordenação dos fatos (Freud, 1914/1969, p.129)

É possível inferir que a classificação dual sobre as pulsões tem apenas a finalidade de explicar os adoecimentos mentais da época como um conflito entre as pulsões do Eu e as pulsões sexuais. Freud demonstra que os conflitos vivenciados pelas históricas e percebidos no corpo eram antes conflitos de ordem moral fixados no corpo e marcados

por meio da palavra. Nesse momento, a teoria freudiana aproxima o campo sexual ao que em outro momento da sua obra ele aponta como moralidade. Essa aproximação é justamente o que me interessa neste tópico enquanto reflexão sobre a incursão da ética na estrutura psíquica, todavia para isso precisarei elaborar um pouco mais sobre essa construção.

Freud, nas suas sistematizações sobre o campo sexual, promove tentativas de racionalização sobre a erótica. A primeira hipótese fere-se à sexualidade ser um meio de satisfação individual de suas necessidades, e a segunda seria o caráter germinativo de transmissão geracional. Toda a tentativa de caminhar com uma aproximação entre a sexualidade e a fisiologia caminha em Freud da mesma forma por tropeços e inconclusões, sendo necessário ao autor esclarecer a dificuldade da psicanálise em falar sobre a pulsão sexual, podendo apenas perceber os seus feitos. As pulsões sexuais para Freud seriam diversas e numerosas, vindas de fontes orgânicas e teriam a meta de obtenção do prazer do órgão e somente após esse fim estariam a serviço da função reprodutora (Freud, 1915/2020).

Para Freud “é inegável que a libido tenha fontes somáticas que confluem para o Eu de diferentes órgãos e partes do corpo” (Freud, 1940/2014 p.83). O autor percebe que às pulsões sexuais podem ser atribuídas a qualidade de erogeneidade existente em todas as partes do corpo e em todos os órgãos internos, o que significa que nenhum órgão em particular, assim como nenhuma parte específica da superfície corporal, detém a exclusividade do que é sexual. Freud mostra como alguns aspectos participantes da função sexual não são acessíveis à percepção consciente, porém afirma que algo proveniente ao órgão coincidirá com ela na sua busca de satisfação. Apesar de vincularem ao corpo a função sexual está além, conforme Freud destaca:

As pulsões caracterizam-se por poderem se substituir vicariamente umas pelas outras e por poderem trocar facilmente seus objetos. Devidos a tais atributos, são capazes de realizações muito distantes das ações originais, orientadas a determinadas metas (Freud, 1915/2020, p.35).

As reflexões de Lacan sobre a libido complementam o sentido sobre a pulsão sexual, visto que para Lacan a libido por si só pode ser considerada um órgão que trabalha a partir de outro órgão (órgão fisiológico). “O órgão da pulsão – a libido – se situa por relação ao verdadeiro órgão” (Lacan, 1964/2008, p.192). Assim, para o autor, a libido funciona como o órgão que atua em relação ao órgão fisiológico, porém um órgão

inapreensível, um objeto que não podemos acessar ou fazer mais que perceber seus efeitos que incidem a partir do órgão físico. “Esse órgão, que tem por característica não existir, mas que não é por isso menos um órgão... é a libido” (Lacan, 1964/2008, p.193). O autor segue explicando como a libido é o puro instinto de vida, quer dizer da vida imortal, da vida irrepreensível, de vida que não precisa de nenhum órgão, de vida simplificada e indestrutível. “A libido é justamente o que é subtraído ao ser vivo pelo fato de ele ser submetido ao ciclo da reprodução sexual” (Lacan, 1964/2008, p.193).

A libido não é outra coisa além da energia psíquica do desejo (Lacan, 1958-1959/2016, p.12). A libido, no entendimento do autor, seguiria uma tendência a um objeto predestinado, um objeto natural de prazer, ou seja, o objeto da libido no sentido de que ele assume a característica de um benefício, de um bem buscado pelo sujeito, somando-se ao objeto em questão um prazer a mais. O desejo seria no entendimento lacaniano “uma tendência a se proporcionar uma emoção já experimentada ou imaginada, é a vontade natural de um prazer” (Lacan, 1958-1959/2016, p.17).

Sem perder isso de vista, retomemos a compreensão do campo da falta e a constatação do furo por meio do qual o indivíduo se constitui enquanto ser submetido ao simbólico, por meio da linguagem. Percebemos que se trata de considerar o furo ao constatar que algo, parte de si, é subtraído do sujeito ao ser submetido à vida e ao campo sexual. O furo, enquanto ele mesmo, encontra-se no que é perdido no próprio sujeito e representa, por si mesmo, a parte da morte, bem como o próprio não saber sobre o sexual. Entender essa particularidade da sexualidade implica, nas palavras de Lacan, “saber o que podemos fazer desse dano para transformá-lo, em nossa dama” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 107) demonstrando a morbidez por trás do desejo sexual e como do furo se extrai a relação com a sexualidade. É por essa via que Freud consegue incluir, no campo da ética, o que é da natureza humana, mas também o *a* mais que justifica todos os desejos que compõem a sexualidade.

Lacan esclarece que, em relação à finalidade biológica da sexualidade, isto é, a reprodução, as pulsões, tais como ela aparecem na realidade psíquica, são pulsões parciais. Isto é, enquanto funções parciais a satisfação em jogo na reprodução se reduzirá à satisfação fisiológica. Destacando que não está na reprodução a satisfação pulsional. Além disso, cabe destacar que a pulsão sexual, também nominada libido, não é o instinto sexual, visto que a sua redução se aproxima ao desejo viril. Lacan esclarece que a função reprodutora da pulsão não é representada no psiquismo e o que predomina no psíquico é

o desejo. Toda a pulsão é em sua essência pulsão parcial e nenhuma pulsão representa a totalidade da tendência sexual ou é capaz de representar no psiquismo como ser macho ou ser fêmea (Lacan, 1964/2008, p.200).

A experiência é testemunha disso, do que eu indiquei, esta manhã, a propósito do que chamamos pulsão, que é alguma coisa que deixa completamente perplexa a formulação da relação de um sexo como tal a um outro. Parece bem manifesto, na nossa experiência de todos os dias, que isto seja a coisa diante da qual encontramos a maior quantidade de obstáculos: escrever um X e um Y, que seriam propriamente falando o sexo como macho e como fêmea, é o que não podemos fazer (Lacan, 1975, Inédito).

Freud vai além da biologia ao explicar a relação do sujeito com a sexualidade e demonstra nos seus tropeços a impossibilidade de definição do sexual no simbólico. Desse impossível surge o desejo de saber, e como pontua Lacan “o que se deve fazer, como homem ou como mulher, o ser humano tem sempre que aprender peça por peça, do Outro” (Lacan, 1964/2008, p. 200). Assim, todas as referências que direcionam como homem ou como mulher são inteiramente abandonadas ao drama, ao roteiro, que se coloca no campo do Outro. Todas as referências que chegam a esse ser que se forma na linguagem são introduzidas por meio do campo que é do Outro e que também é marcado pela mesma falta, ou seja, a impossibilidade de dizer sobre o sexual.

Lacan assim se expressa em *O seminário, livro 9: A identificação*, “É nessa espécie de jogo de esconde-esconde, de duplo jogo, de não separação, nele, das faces da feminilidade e da masculinidade, é nesse tipo de apreensão fantasística única, profundamente masturbatória, do desejo sexual, que jaz o problema” (Lacan, 1958-1959/2016, p.2010). Pode-se inferir que na impossibilidade de uma definição no campo da sexualidade restará ao sujeito encontrar as saídas para lidar com a pulsão sexual, porém por caminhos sempre parciais. Em essência o sujeito lida com o Real, com vida e morte e, a partir da dialética com o Outro, direciona seu desejo, por meio do Simbólico, mas com um furo inerente ao Simbólico para dizer do Real. O furo será o impossível do saber, o ponto em que o sujeito sempre retornará e surgirá em Freud como um problema para o sujeito. A falta de definição no campo sexual permite uma infinidade de possibilidades, e será elaborada pelo sujeito enquanto um complexo a ser desvendado; no neurótico pode ser representada como metáfora no mito do Édipo, que será discutida no próximo capítulo.

A estrutura psíquica apenas considera a pulsão enquanto pulsão parcial, ou seja, representante psíquico das consequências da sexualidade. Por esse viés, como mostra Lacan, “Freud colocou a relação simples entre o homem e a mulher. Coisa muito singular, as coisas nada fizeram de melhor do que ficarem no mesmo ponto. A questão de das Ding permanece, hoje, suspensa ao que existe de aberto, de faltoso, de hiante, no centro de nosso desejo” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 107). Posso inferir que a sexualidade se relaciona no psiquismo por uma relação do sujeito que se produz não apenas da sexualidade, mas por uma via que é a da falta (Lacan, 1964/2008). Lacan acrescenta o entendimento de que “a pulsão é precisamente essa montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica, de uma maneira que se deve conformar com a estrutura de hiância que é a do inconsciente” (Lacan, 1964/2008, p.173). Nesses acertos, o autor relaciona a sexualidade com a ordem de das Ding, que será a coordenada que estabelecerá o desejo de forma mais singular.

Jean Allouch, no *Sexo do mestre*, pontua sobre as tentativas freudianas de um saber sobre o sexo e a invenção dos termos pulsão e libido, nos seguintes termos: “ao tomar o lugar do instinto, a palavra *Trieb* indica que a sexualidade do ser falante não é a aplicação automática de um saber que já ali, que ela não pode ser reduzida à realização de um programa” (Allouch, 2010b, p.19). O autor, corroborando o pensamento lacaniano, demonstra que a sexualidade se refere a um jogo e uma montagem. “A pulsão segundo Freud, com seu objeto, seu objetivo, sua fonte e seu impulso é uma montagem” (Allouch, 2010b, p.19).

Na impossibilidade de um saber sobre a pulsão, ocorre na teoria freudiana seus diversos contornos, caminhos pelos quais ela transpassa num pulsar constante. A repetição constante e sua impossibilidade de fechamento constituirá o sexual. Lacan assevera que as palavras, cuja significação era primitivamente sexual, progridem até significações muito afastadas e incapazes de recobrir todo o campo da significação. Mesmo que algumas palavras se repitam e modelem o que em atos, há uma hiância entre a linguagem e seu elemento estruturador (Lacan, 1959-1960/2008). Essa reflexão é necessária a Lacan a fim de apresentar o nó da lei com o desejo, visto que toda definição de saber sobre o campo sexual no simbólico fracassa.

Referir-se ao fato de que palavras com presumida significação originalmente sexual puseram-se a veicular sucessivamente um rastilho de sentidos cada vez mais afastados de sua significação primitiva, a fim de

provar a origem sexual, comum, sob uma forma sublimada, das atividades humanas fundamentais, é tomar uma via cujo caráter de demonstração parece-me ser, no parecer de todo o espírito de bom senso, eminentemente refutável (Lacan, 1959-1960/2008, p.201).

Os recursos simbólicos não recobrem todo o campo de significação. Assim, predominam na sexualidade as duas faltas, a falta no campo do saber e a falta no campo da impossibilidade de satisfação da pulsão. Conforme Lacan conclui posteriormente “Isto nos permitiria esclarecer o seguinte – enfim, isto nos levaria muito longe – que existe algo que a ciência reconheceu na vida, que é a coerência do sexo e da morte” (Lacan, 1975, Inédito).

O autor pontua que através do impossível da relação sexual se depreende mesmo que de passagem um despertar simbólico sobre a morte. “Não se pode dizer que essa não-relação sexual, que considero fundamental, no Real quanto ao falasser, não condiz a um pequeno despertar do lado da universalidade da morte. Há um pequeno despertar, mas um despertar também muito limitado no fim das contas” (Lacan, 1975, Inédito). Lacan, surpreendentemente na sua forma de expressar, é claro ao relacionar a sexualidade ao impossível de um saber sobre o sexo, bem como um saber sobre a morte:

É, de toda maneira, alguma coisa extraordinária que seja por meio do inconsciente que alguém tenha podido falar de pulsão de morte, ou seja, de algo que tem uma relação com a morte, mais ou menos da mesma forma que há uma relação com o sexo. Há uma relação com o sexo no sentido que o sexo está em toda parte, lá onde ele não deveria estar. Não há, em lugar algum, possibilidade de estabelecimento de alguma forma formulável, da relação entre os sexos (Lacan, 1975, Inédito).

A pulsão, sendo sempre parcial, escapa por diversos caminhos. Conforme o autor: “De certo modo, há aqui uma dissociação da relação sexual acerca da qual é concebível que algo porte a marca no inconsciente, enquanto o que é demonstrado por tudo o que Freud descobriu é justamente isto, que tudo que é da ordem do sexual está deslocado” (Lacan, 1975, Inédito).

Mesmo que tudo isso pudesse parecer mergulhado numa confusão do sexo com uma certa moral sexual, que certamente não deixa de estar intimamente ligada ao sexo, pois é essa moral que daí deriva que, na falta de um delineamento satisfatório, faz desse objeto pré-genital a função de um mito onde tudo se perde (Lacan, 1965-1966/2018, p.84)

O que fazer com a sexualidade é fruto de controvérsias históricas cabendo a cada época a sua tentativa de definição a partir dos discursos circulantes em cada período. A análise sobre a função do desejo aponta uma diversidade de tendências humanas quanto à sexualidade num caráter desarmônico e particular (Rinaldi, 1996). O desejo, possivelmente devido aos processos de socialização que estão organicamente vinculados à construção da sexualidade, está sempre ligado ao campo sexual (Safatle, 2017 p. 56). Freud demonstra como o recalque insere-se primariamente no campo sexual, e será a base para que o inconsciente manifeste predominantemente neste campo.

A pulsão recalcada não desiste jamais de almejar sua completa satisfação, que consistiria na repetição de uma experiência primária de satisfação; todas as formações reativas e substitutivas, bem como sublimações, serão insuficientes para remover a sua a tensão contínua, e da diferença entre o prazer da satisfação encontrado e o exigido surge o fator pulsionante, que não permite persistir em nenhuma das situações estabelecidas, de modo que indomado impele para frente (Freud, 1920/2020, p.147).

Por esses acertos, é possível associar a definição da pulsão freudiana ao conceito de desejo lacaniano, visto que a impossibilidade de cessar que caracteriza a pulsão como tal será o aspecto central a Lacan ao pensar suas elaborações sobre o desejo mórbido e sua relação com a ética do desejo. Vimos como a pulsão sexual relaciona-se intrinsecamente ao conceito de morte. A fim de construir mais assertivamente essa relação, no próximo item tratarei da reelaboração da teoria das pulsões quando Freud identifica a presença da pulsão de morte.

Atualização sobre as pulsões: a luta entre morte e vida

Se o campo sexual se apresenta como cerne do problema ético, é porque além de vida ele comporta eminentemente a pulsão de morte com toda a limitação de saber que é inerente a essa pulsão. Para conseguir dar inteligibilidade aos fenômenos observados em sua clínica é necessário a Freud a revisão sobre a teoria das pulsões, e isso acontece no segundo momento expressivo de sua elaboração quando a classificação das pulsões é revista. Se antes a classificação se dividia em pulsões de autoconservação e sexuais, após a publicação do texto “Além do Princípio de prazer” (1920/2020), elas serão agrupadas em pulsão de vida e pulsão de morte.

A oposição entre pulsão de autoconservação e de preservação da espécie (sexual), assim como a existente entre o amor egoico e o amor objetal, incide no campo de Eros (Freud, 1938-1940/1996), todavia a pulsão de morte nunca se desvinculará de Eros. A pulsão sexual passa a ser constituída tanto por pulsão de vida quanto por pulsão de morte. Tal atualização é feita no sentido de incluir as duas faces da sexualidade, tanto o seu aspecto conservador quanto o seu aspecto de retorno ao inanimado.

As pulsões fundamentais, reconhecidas por Eros – pulsão de vida – e Thánatos – pulsão de destruição –, apresentam uma dualidade intrínseca. O objetivo da primeira é o de sempre produzir maiores unidades e assim mantê-las, quer dizer, a ligação; o objetivo da outra, pulsão de destruição, ao contrário, é o da dissolução das conexões e, assim, o de destruir as coisas (Freud, 1938-1940/1969, p.159).

Para desenvolver a ideia de pulsão de morte o autor retoma a vertente econômica do sistema psíquico. Ele observa que o prazer se apresenta num limiar de estabilidade da energia libidinal, enquanto que o desprazer significa uma instabilidade, um desvio da estabilidade. Freud, em Além do Princípio de prazer (1920/2020), demonstra que haveria um empenho do aparelho psíquico em manter a quantidade de excitação nele presente tão baixa quanto possível, ou pelo menos constante. Assim tudo que for capaz de aumentar a tensão será necessariamente sentido como adverso ao aparelho psíquico, ou seja, como algo desprazeroso. Lacan esclarece sobre o princípio do prazer:

Sua eficácia consiste em regular, por uma espécie de automatismo [...] trata-se essencialmente de tudo o que resulta dos efeitos de uma profunda tendência à descarga, em que uma quantidade é destinada a escoar-se (Lacan, 1959-1960/2008, p.40).

Assim Lacan adianta um entendimento referente à compulsão à repetição, visto que a tendência à descarga repetirá o fluxo a partir do que ele apresenta como o sulco para a condução da pulsão. Para esse princípio, por uma tendência, o que importa é a descarga sejam por quais caminhos, mesmo que eles se dirijam ao engodo e ao erro. “Esse organismo inteiro parece ser feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 40). Essa compreensão está no cerne do entendimento de que para Lacan a pulsão de morte seria uma espécie de lei para além de toda a lei, que só pode estabelecer-se a partir de uma estrutura final, de um ponto de fuga de toda a realidade (Lacan, 1959-1960/2008, p.31).

Freud demonstra que o sistema psíquico trabalha por uma tendência ao princípio do prazer, todavia, para atingir ao propósito final de prazer, ele se submete, por vezes, ao princípio de realidade e promove o adiamento da satisfação, ou seja, a renúncia às diversas possibilidades de satisfação e a tolerância temporária do desprazer como um longo caminho para chegar ao prazer (Freud, 1920/2020, p.67). A característica do princípio do prazer é manter o tônus energético no limiar mínimo, de forma que o princípio de prazer se aproxima de uma inércia.

Contudo, a necessidade de garantir a vida e de produzir modos mais adequados de diminuir a tensão determinaria uma modificação posterior do próprio princípio do prazer, que Freud viria a chamar de princípio de realidade. Assim, o verdadeiro nome dessa barreira à satisfação, capaz de garantir a sobrevivência, seria princípio de realidade (Guimarães, 2015, p. 39).

Em oposição ao princípio do prazer, que a deriva conduziria ao erro e ao engodo, faz-se necessário um outro aparelho que lhe imponha correção; este aparelho receberá o nome de princípio de realidade. Todavia, o sistema responsável pela retificação, que atua por meio do rodeio, da precaução, do retoque, da retenção e tem como princípio a realidade, exerce-se de uma forma essencialmente precária. O princípio de realidade faz uso de uma escrita inconsciente primeva, fruto do recalque; possui cunho essencialmente moral e suas referências de mundo são fragmentadas por vários discursos faltosos. Por ser tão precária seus mandamentos se tornam tão tirânicos (Lacan, 1959-1960/2008).

Por essa precariedade instituinte, a substituição do princípio do prazer pelo princípio de realidade significa a manutenção de certo desprazer necessário. Nesse sentido, constata-se que a substituição de um princípio pelo outro não significa necessariamente a exclusão do prazer, mas principalmente uma nova relação com o mesmo, ou seja, algo da ordem do para além do prazer. A subversão da segunda tópica consiste em detectar um além do princípio do prazer que clama por satisfação a partir do princípio de realidade. Se é assim, todo o processo de educação, de retificação do prazer na realidade, e mesmo da construção de uma moralidade, implica certa dose de renúncia ao prazer, mas também a satisfação de um além do prazer. Sejam seus efeitos positivos ou não: trata-se de uma perda necessária, e mesmo inevitável. Neste ponto recuperamos a compreensão de que a experiência da falta mórbida se presentifica no campo moral de forma mais contundente (Lacan, 1959-1960/2008), relacionando-se ao que mais tarde apresentaremos como a agressividade do Supereu.

Freud observa que o sistema psíquico é composto de moções pulsionais inatas que sofreram o processo de recalque, foram retidas em estágios inferiores do desenvolvimento psíquico em época remota da vida infantil, foram impedidas da possibilidade de satisfação. Freud articula que essas pulsões, principalmente as sexuais, por meio de desvios ou substituições, lutam para chegar a uma satisfação e, quando obtêm êxito, são sentidas pelo Eu como desprazer. Assim, “em consequência do antigo conflito que desembocou no recalque, o princípio do prazer sofreu uma nova ruptura, justamente quando certas pulsões estavam operando para, em obediência ao princípio do prazer, obter novo prazer” (Freud, 1920/2020, p.69). Esses acertos permitem retomar a afirmação Freudiana, de que o sistema psíquico é constitucionalmente conflituoso, sofre influência de cunho moral, é falho em evitar o desprazer e será marcado por um constante mal-estar.

Freud observa que, apesar da pressão exercida pelo princípio do prazer e mesmo do princípio da realidade para que ocorra o prazer, existe um aparente desprazer que se apresenta repetitivamente na experiência do sujeito. Toda busca no princípio de realidade será carente de sentido e apontará a falta no discurso do Outro. Além disso, Freud destaca que constitucionalmente o sistema psíquico é falho em evitar o desprazer, visto que a própria exigência de atender ao princípio do prazer e de buscar satisfação apresenta-se para o sujeito como um desprazer. Trata-se de uma “perpétua recorrência da mesma coisa” (Freud, 1920/2020, p. 95).

O que se presentifica, a partir das exigências da realidade, e atualiza, no sentido mais amplo, a relação com o mundo vale-se da ação da pulsão de morte, que está além do princípio de prazer. Consideremos, pois, que em meio à alucinação do princípio do prazer seja promovido o teste de realidade para estabelecer uma realidade psíquica segura; tal ação por si só será árdua, visto que toda a referência possível ao inseguro recurso moral de retificação estará vinculada à angústia de ser um discurso da falta. Assim, os mandamentos que traçam a realidade também apontam o que nela existe de mais real, não devido a eles se oporem ao prazer, mas por eles apontarem uma falta e, assim, criarem um prazer de outra ordem (Lacan, 1959-1960/2008).

A falta de saída para o desprazer se manifestará eminentemente no campo de estudo da ética e da moral. Considerando que algo além do princípio do prazer estará inculcado na experiência do sujeito, Lacan lembra que a lei moral se firma igualmente contra o prazer e, assim, pretende relacionar a tensão entre princípio de prazer e princípio de realidade com a reflexão ética. Realço que a ética se posiciona contra o prazer, todavia,

muito antes dessa constatação, ocorre por parte da psicanálise a descoberta da prevalência da pulsão de morte, que também atua além do prazer.

Essa falta de saída, esse retorno ao inanimado, essa compulsão a repetição estará presente nas elaborações freudianas sobre o caráter conservador da vida. Freud observa uma compulsão a repetição que se mostra a partir da ação de uma pulsão contrária à preservação da vida, cujo intuito é dissolver a unidade e conduzi-la novamente ao estado primevo e inorgânico. Parte da pulsão de morte vem à luz como um instinto de agressividade ou destrutividade, todavia, é uma pulsão que, ao mesmo tempo que destrói, se tornará, a partir desse nada, vontade de criação e vontade de recomeçar (Lacan, 1959-1960/2008). De forma, que a pulsão de morte pode ser utilizada a favor de Eros (Freud, 1938-1940/1969).

Nas funções biológicas atuam ambas as pulsões fundamentais, uma contra a outra ou combinando-se entre si. Alterações nas proporções de combinação das pulsões têm as mais palpáveis consequências. Um acréscimo substancial na agressividade sexual leva alguém da condição de amante à de assassino passional, enquanto que um decréscimo substancial do fator agressivo o torna tímido ou impotente (Freud, 1938-1940/1969, p.160).

Se supomos que o vivo surgiu depois do inanimado e que é dele decorrente, então a pulsão de morte está de acordo com a mencionada fórmula, segundo a qual uma pulsão aspira pelo retorno a um estado anterior. Em relação a Eros (ou pulsão de amor), Freud demonstra que não se pode compreendê-la da mesma forma, visto que isso pressuporia que a substância viva foi, antes, uma unidade posteriormente destruída e que agora aspiraria à reunificação (Freud, 1938-1940/1969). Nessa capacidade da pulsão de morte de morte de destituir e novamente reconstruir estará o seu realinhamento com o Eros.

Lacan colabora com o entendimento Freudiano ao destacar que falar de pulsão é remeter à mitologia, e esclarece que não se trata de uma remissão ao irreal, visto que é Real que elas mitificam. “A pulsão de morte é o real na medida em que ele só pode ser pensado como impossível” (Lacan, 1975-1976/2007, p.121). Borear a morte exige tomá-la, se não pelo trágico, pelo cômico, pois afinal não é a morte a experiência mais estupefata?! Diante da sua eminência ou constatação, não há palavras, de modo que nenhuma delas abarcará a complexidade envolvida no fenômeno. Abordar esse impossível é impensável, trata-se da própria morte e do fato de não podermos falar

daquilo que não vivenciamos enquanto completude; isso será para o autor o fundamento envolvido no Real.

Assim a pulsão reproduz, pelo mito o desejo, a relação do sujeito com o objeto perdido, ou seja, com o que no vivo anseia pela própria morte. A sexualidade será a materialização de que o objeto a que anseia a libido é objeto perdido. Trata-se dos limites impostos pelo princípio de prazer, os quais remetem o desejo a uma hiância, essencialmente de impossibilidades. O furo enquanto entrada no simbólico surge não em outro lugar, mas sim no campo da pulsão de morte. Como elaborar com palavras isso que é constituinte enquanto ser pulsional e que diz da morte? Na impossibilidade de acesso ao nada senão como objeto perdido, as identificações determinam-se pelo desejo, todavia sem satisfazer a pulsão (Lacan, 1966/1998, pp. 865-866). Por estar remetido a uma realidade, como campo da práxis, o desejo segue prodigiosamente marcado por exigências ideais. Tal compreensão adiantará pistas para o entendimento posterior do que Lacan elabora em torno da noção de desejo e seu aspecto mórbido. Quanto a isso ele diz: “O desejo do sujeito é apenas um vão contorno da pesca, do fígamento do gozo do outro – tanto que, o outro intervindo, ele se aperceberá de que há um gosto mais além do princípio do prazer” (Lacan, 1964/2008, p.180).

Freud e Lacan consideram, portanto, as pulsões como marcas inconscientes inscritas. Freud é quem atribui à pulsão o seu caráter retroativo enquanto retorno a um estado anterior. Lacan, por sua vez valoriza a característica retroativa da pulsão, considerando que a morte prevalece enquanto caminho pulsional. Se Freud reformula a teoria das pulsões propondo a divisão entre pulsão de vida e pulsão de morte, Lacan a reformula mostrando as duas faces de toda e qualquer pulsão com a zona da morte. As pulsões, ao mesmo tempo que presentificam a sexualidade no inconsciente, representam, em sua essência, a morte (Lacan, 1964/2008, p.194). O sujeito enquanto ser sujeito à reprodução sexuada é marcado pela morte, e é a condição de estar submetido a um corpo que irá matá-lo. Assim, o que caracteriza a condição de pulsão parcial é fundamentalmente a presença da pulsão de morte, a parte pulsional que representa em si mesma a morte no ser vivo sexuado.

Recalque e fixação: introdução ao conceito fundamental da repetição

Ao contrário, então, o Real seria isso que não se move e seria reconhecível nas fixações ou nas repetições, nisto que elas apresentassem de imutável (Balbo, 1998, p.37)

A fim de analisar a incidência constante da pulsão de morte na vida anímica e a forma particular com que cada indivíduo irá vivenciá-la, de modo a estabelecer uma série de articulações, é necessário recorrer às marcas contidas nas manifestações do inconsciente. Diante da impossibilidade de falar sobre a morte, resta ao sujeito uma escrita que promove um contorno sobre o tema e isto acontece ao tomar uma coisa por outra. Este caminho de escritura se refere ao processo de formação do inconsciente. A teoria psicanalítica faz uso com Freud dos conceitos de recalque e fixação e com Lacan do conceito de significante para se referir às marcas por onde retorna a pulsão de morte.

O inconsciente é composto por uma ideia recalçada (inconsciente) e sua energia pulsional. O recalque será o responsável pela desvinculação entre ideia e pulsão e, apesar de esse processo permanecer inconclusivo para Freud, se refere a conflitos predominantemente morais, entre as satisfações das pulsões e outros interesses culturais. Freud percebe como as pulsões sexuais, principalmente, são ostensivamente recalçadas e obrigadas a encontrar satisfação por si mesmas, por vias regressivas e indiretas, visto que na sua maioria elas são impedidas de satisfação direta por valores morais e culturais.

Freud, em seu texto *O recalque*, destaca que “a repressão é uma etapa preliminar da condenação” (Freud, 1915/1969, p.151), associando o processo de recalque ao que mais tarde nomeará de sentimento inconsciente de culpa. Inicialmente o autor estabelece que o recalque não é inerente ao sujeito, e ocorre através da separação do fator energético de uma pulsão e a sua capacidade de se tornar palavras (Freud, 1915/1969). Para Freud “deve-se acompanhar separadamente aquilo que acontece à ideia como resultado da repressão e aquilo que acontece à energia pulsional vinculada a ela” (Freud, 1915/1969, p.157). A ideia que representa a pulsão passa por suas vicissitudes, o que consiste em desaparecer ou ser afastada da consciência e transformada em formações substitutivas; o fator quantitativo, por sua vez, nunca será totalmente recalçado, e parte da energia se transformará em angústia, angústia social ou angústia moral. Apesar de Freud não conseguir precisar sobre o processo de recalque, a característica que o autor consegue extrair das suas análises é que ele coincidirá com a retirada da libido e repercutirá em formações substitutas variadas.

A angústia é anterior ao processo de recalque e ocorre por defesa do organismo frente à pulsão de morte. Todavia, o recalque por sua vez também produz angústia, visto que neste caso o escape da angústia é devido à ambiguidade do desejo que causou a sua produção. Assim, o processo de transformação da pulsão em angústia ocorre, ora devido à influência do Eu, ora como uma reação automática e independente proveniente de uma defesa à pulsão de morte. A excitação acumulada (ou libido) transforma-se em angústia e causa um incômodo no sistema psíquico como uma falha em evitar o desprazer, fator que leva Freud a concluir que constitucionalmente o sistema psíquico é falho e será marcado por um constante mal-estar (Freud, 1915/1969).

Nesse processo está o cerne da compreensão da moral e do sentimento de remorso, que surgem como a manifestação dessa angústia. Sobre esse assunto darei enfoque no terceiro capítulo quando me deterei em apresentar o sentimento de culpa. Adentrar propriamente na compreensão de como o resto e a angústia funcionam para além do princípio de prazer implica retomar a teoria das pulsões e a vicissitude da pulsão de morte, bem como fundamentar essa reflexão do campo da ética a partir da morbidez do desejo.

Na tentativa de apresentar a incidência da culpa, Freud retoma a ocorrência de um recalque primevo, a partir do qual se estabelecerá uma fixação que permanecerá inalterada e se repetirá por associação em todos os demais processos de recalque propriamente dito (Freud, 1915/1969). O recalque primevo remete ao não-saber consciente do trauma primevo e é o resultado de um nada querer saber sobre isso. Pensar o recalque exige a inclusão de um sujeito que através de uma defesa promove o ato de nada querer saber sobre o trauma, o que será formulado em termos de nada querer saber sobre seu desejo, implicado no trauma (Elia, 2004).

Elia (2004) demonstra que a ênfase sobre o processo de recalque não deve recair apenas sobre o conteúdo recalçado, mas igualmente é importante observar o fator quantitativo sobre o que primeiramente foi repelido e a atração que isso exerce sobre todos os demais processos que lhe façam associação. O processo de recalque não impede que o representante pulsional permaneça no inconsciente e se organize através de associações para cada vez ganhar mais força. A pulsão recalçada prolifera no escuro e assume formas de expressão que assustam e parecem ao sujeito como estranhas. “Freud percebe então que aquilo que não pode ser lembrado retorna de outra forma” (Guimarães, 2012, p. 44). Todo o processo de recalque ocorre de forma singular e se manifesta de forma individual nas singulares relações significantes.

É por meio das vicissitudes da pulsão que podemos perceber porque os objetos mais preferidos pelos homens, isto é, seus ideais, procedem das mesmas experiências que os objetos mais abominados. Freud demonstra que “o representante instintual original pode ser dividido em duas partes: uma que sofre repressão, ao passo que a restante, precisamente por causa dessa ligação íntima, passa pela idealização” (Freud, 1915/1969, p.155)

Os processos inconscientes implicam recalque, e ficarão aprisionados e alienados nas relações significantes. A relação significativa também será afetada por um processo denominado fixação. Freud explica a importante diferença entre recalque e fixação, na *Conferência XXVI: A teoria da libido e o narcisismo*. Ele demonstra que existe a possibilidade na escritura psíquica da ocorrência da fixação da libido em certos objetos que, com frequência, perdura por toda a vida. Ao pensar a fixação, Freud destaca a importância e particularidade da pulsão sexual e seus efeitos somáticos e mentais às demais pulsões, visto que a fixação da libido remonta fases muito anteriores do desenvolvimento do narcisismo primitivo (Freud, 1916-1917/1969).

A fixação significa um retorno da libido a anteriores pontos de interrupção do seu desenvolvimento que, embora exerça uma poderosa influência sobre a vida mental, caracteriza-se especialmente por seu fator orgânico. O autor percebe como o desenvolvimento da libido deixa atrás de si fixações libidinais muito férteis e muito numerosas em fases precoces da organização psíquica e afirma que essa fixação se relacionará com a busca futura por objetos substitutivos. Todavia o autor, em sua *Conferência XXI: O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais*, mostra como essas fixações em sua maioria são incapazes de prover satisfação real (Freud, 1916-1917/1969).

Freud destaca uma importante observação sobre o posicionamento do Eu no caso de sua libido deixar após si uma intensa fixação em algum ponto do seu desenvolvimento. O Eu pode aceitar isso e tornar-se pervertido, no sentido de assumir essa fixação singular, ou pode adotar uma atitude não complacente com a acomodação da libido nessa posição, e, nesse caso, o Eu experimenta o recalque ali onde a libido sofreu uma fixação (Freud, 1916-1917/1969) e se envereda por um deslocamento de significante capaz de fazer engodo a essa fixação.

As neuroses traumáticas trazem informações importantes sobre a reflexão sobre o processo de fixação. Por exemplo, podemos analisar as situações envolvendo risco fatais,

pois elas dão uma indicação precisa de que sua raiz e fixação originam-se no momento traumático. Os pacientes repetem com regularidade a situação traumática através dos seus sintomas, e isso os transporta novamente à situação traumática. Tal retorno demonstra que o paciente não findou a situação traumática, isto é, é como se ele prosseguisse enfrentando a situação não executada e sofrendo permanentes perturbações da energia pulsional envolvida no momento do trauma. Essa compreensão resulta em especulações sobre o aspecto econômico dos processos mentais. “Realmente o termo traumático não tem outro sentido senão o sentido econômico” (Freud, 1916-1917/1969, p. 283).

A fixação da libido em algum momento do desenvolvimento corresponderia à incapacidade do Eu em lidar com uma experiência cujo tom afetivo fosse excessivamente intenso. O despreparo do sistema mental em lidar com um perigo, seja interno ou externo, procederá com que o sujeito fixe sua libido no enfrentamento da situação traumática. Essa incapacidade do Eu surge ainda mais conflituosa diante das pulsões sexuais, e seus desejos mais íntimos, de forma que o Eu, além da fixação, sofre o recalque e não os reconhece como parte de si. Assim, o sentido que liga a fixação aos sintomas não está mais acessível para os pacientes, sendo necessário a eles criarem novos sentidos vinculantes. A psicanálise é mais uma vez convencida da existência dos processos mentais inconscientes e da relação que existe entre eles e a formação dos sintomas. Sendo assim, o recurso do método clínico é por meio das palavras promover abertura a novas relações de sentidos, a fim de permitir uma escrita de si capaz de englobar experiências diferenciais.

Freud, ao apresentar a possibilidade de fixações criadas em períodos remotos do desenvolvimento, alerta sobre os entraves existentes na mobilidade da pulsão e abre as portas para se pensar o conceito de compulsão à repetição. A compreensão da compulsão à repetição interessa, visto que a psicanálise se refere a ela como uma repetição interminável. Nesse sentido, Lacan aponta que é “nessa pesquisa do que retorna sempre ao mesmo lugar que permanece apenas o que se elaborou ao longo dos tempos sobre aquilo que chamamos ética” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 94).

Repetição e repetição diferencial: modos de retorno

Os pontos de fixação, as marcas de trauma, os significantes e todas as inscrições inconscientes se ordenam em cadeia, de forma a promoverem um trilhamento pulsional.

O ciclo se repete e por estar lá se faz como o Um, todavia não se trata mais do Um, visto que a repetição que se processa é apenas engodo ao Um. Lacan explicita o automatismo da repetição como “um ciclo, de algum modo tão amputado, tão deformado, tão corroído que nós o definimos” (Lacan, 1999/Inédito). Há um Real envolvido nessa cadeia, e ele se manifesta visto que a pulsão não se realiza apenas na ida enquanto é ativa na busca por uma satisfação, mas sim no seu retorno quando percebe a sua sina e sua impossibilidade de completude. O vaivém pulsional se repete enquanto compulsão a uma repetição e os meios através dos quais esse caminho será percorrido implicam as reflexões sobre o nosso campo de pesquisa que é a ética.

A repetição é a característica própria da pulsão. Freud afirma que a compulsão à repetição deve ser atribuída ao recalco inconsciente (Freud, 1920/2020, p.89). Apresentei anteriormente, por meio da relação entre princípio do prazer e princípio de realidade, que alguns aparentes desprazeres, apesar de não demonstrarem possibilidades de prazer e satisfação ao Eu, revelam a atividade de moções pulsionais recalçadas, de modo que o desprazer para um sistema revela prazer para outro (Freud, 1920/2020). Todavia, a partir da constatação da pulsão de morte, Freud vai mostrar a recorrência de situações desprazerosas que não possuem nenhuma possibilidade de prazer, nem mesmo de moções pulsionais recalçadas. Essa conclusão contribuirá com a formulação Lacaniana sobre a existência de um desejo mórbido.

Freud destaca o caráter conservador da pulsão: resistência à mudança e repetição do mesmo. Todavia, o autor não pode evitar a hipótese, considerada por ele mesmo como especulativa, segundo a qual a pulsão é um impulso inerente à vida orgânica no sentido de restaurar um estado anterior de coisas, isto é, no sentido de retornar ao estado inorgânico, nas palavras freudianas “a inércia na vida orgânica” (Freud, 1920/2020, p.131). Diferente do que imaginamos, ao se idealizar no ser humano um anseio pelo progresso ou uma motivação ao desenvolvimento de virtudes que promovam o aprimoramento pessoal, a pulsão elenca um fator conservador, visto que impulsiona à repetição de caminhos conhecidos, no sentido de restabelecer algo anterior, ou seja, a meta da morte. De modo que será para o fim de atingir essa meta que a substância viva promove desvios cada vez maiores no seu curso de vida, rodeios cada vez mais complicados, para só após atingir o seu fim. Pois bem, estaria aqui o aspecto ético da pulsão, ou seja, morrer à sua maneira, um modo singular de atingir a morte. Questiono-me se esse seria o entendimento referido por Freud ao inferir a respeito do anseio da

pulsão de vida-Eros associado aos efeitos do recalçamento, quando no seu texto *Além do princípio do prazer* (1920/2020), sugere o entendimento de Eros como um substituto à função de aperfeiçoamento.

A psicanálise, ainda acrescenta, que essas coordenadas singulares se repetem, e, se observamos o viver e o destino, encontraremos um trabalho preparado por cada sujeito, por duros empenhos e trilhamentos sociais, determinados por influências infantis precoces. Refere-se a tramas relacionais diversas, muitas vezes desprazerosas, as quais repercutem num eterno retorno do mesmo. As situações se repetem independente de serem uma conduta ativa do indivíduo ou uma conduta passiva. Mesmo quando aparentemente presenciamos uma eventualidade ou acaso do destino, como narra Freud sobre o estudo de caso da viúva que se casou três vezes e os três maridos ficaram acamados e precisaram ser cuidados até a morte, em todas essas situações se destacam a repetição em ato da mesma coisa (Freud, 1920/2020). Essas tramas demonstram como “em alguns casos, os fenômenos de sofrimento psíquico ligados a perdas, fracassos e insatisfações amorosas, regidos como que por uma inércia constante, eram repetidos compulsivamente, tomando a aparência de ‘destino maligno’” (Guimarães, 2015, p. 44).

Se haver de forma inconsciente com as fixações, com os fantasmas e com a repetição pode aparentemente sugerir um destino maligno, e apenas a investigação psicanalítica pode trazer à tona as coordenadas que lhe tragam outra inteligibilidade. Freud considera que as particularidades da vida anímica apresentam muitos mistérios, todavia elenca a elas diversos fatores “mais elementares e mais pulsionais do que o princípio de prazer por ela deixado de lado” (Freud, 1920/2020, p. 99). Freud demonstra que registros ocasionais ocorridos na mais tenra infância terão influências na forma com que o sujeito traça o seu caminho de vida. “Aprendermos que os processos anímicos inconscientes são em si mesmos atemporais” (Freud, 1920/2020, p.111). Isso significa que eles não são ordenados temporalmente e que o tempo por si só não os modifica. A compulsão à repetição percebida por Freud está intrinsecamente relacionada ao destino e ao modo de viver encontrado em cada sujeito. Não está ela no comando do caminho trilhado pelo indivíduo enquanto seu ethos? Vejamos o que a filosofia nos esclarece sobre esse termo.

Em grego, o ethos refere-se ao costume, caráter e também morada que abriga o homem diante da dureza da necessidade (ananké) e da instabilidade da natureza (physis). O ethos eleva-se, então, sobre a physis, pois enquanto esta se caracteriza pelo que é sempre, ele implica o advento do diferente, do particular, do que deve ser. O ethos é o que é "muitas vezes" nesse contexto,

mas parece não haver analogia alguma entre *ethos* e *physis*. No entanto, *ethos* é também hábito, comportamento que resulta da repetição constante dos mesmos atos sem, contudo, ocorrer sempre ou ter uma necessidade natural. Nesse último viés, o *ethos* como hábito acaba por recriar algo da permanência e da continuidade que caracteriza a *physis* enquanto ordem universal que serve, entre os gregos, de fundamento de uma lei (*nomos*) a qual a *praxis* e o agir humanos podem se referir (Laia, 1991).

O termo grego *ethos* refere-se ao costume, ao hábito, à morada que define o homem diante das exigências da necessidade e da instabilidade de sua natureza. Todavia, essas se estabelecem para além de uma exigência natural. Nesse sentido, o *ethos* estaria acima da natureza e dela diferenciaria por representar o que existe de mais singular e diferente em cada ser. Por outro lado, o *ethos* surge a partir do hábito e da repetição de comportamento, estabelecendo algo da permanência e continuidade. Retomando o entendimento sobre o *ethos*, a partir da compulsão a repetição, podemos concluir que a psicanálise retoma o *ethos* de uma forma subversiva, não mais relacionada aos comportamentos ou à natureza, e sim em estreita relação com o prazer e com o além do prazer.

O trilhamento empreendido pela compulsão a repetição impele a uma repetição dos caminhos de prazer e do além do prazer. Repetição que leva o sujeito a ultrapassar os limites entre o prazer e a atingir o seu mais além. Se a compulsão à repetição não é definitiva na elaboração de um *ethos*, ao menos devemos considerá-la, visto que a pulsão é algo com o qual o sujeito tem que frequentemente lidar. Nesse sentido, poderíamos cogitar que ao *ethos* implicaria lidar com a compulsão à repetição, um repetir muitas vezes, nem sempre através da materialidade dos mesmos meios, visto que o objeto se modificará e será apenas parte do engodo, e o que estará na causa do desejo será o mais além do prazer, ou seja, o desejo mórbido. Considerando que nenhum significante será igual a ele mesmo, a experiência ética consistirá em um repetir até que fique diferente, ou seja, repetir com a possibilidade ética de promover repetição diferencial.

Pois bem, para ilustrar esse processo voltemos à cena da situação traumática. Freud recorre aos sonhos presentes nas neuroses traumáticas de guerra para demonstrar como o indivíduo é repetidamente reconduzido à situação de seu acidente e vivencia a situação traumática. Ao referir a esse processo afirma: “o doente estaria, por assim dizer, psicologicamente fixado no trauma” (Freud, 1920/2020, p. 73). Cabe pensar, com a psicanálise, que além do eterno retorno à situação dolorosa do trauma, exemplificado no sonho sobre a situação traumática, a psicanálise analisa outra possibilidade de retorno e

outra tentativa de pensar a compulsão à repetição. Essa outra possibilidade surge através do jogo simbólico, da relação entre o Real e o Simbólico e suas possibilidades significantes diferenciais.

A possibilidade de repetição diferencial, presente no jogo simbólico, pode ser demonstrada, a partir do exemplo, observado por Freud no uso singular das pulsões feito por uma criança de cinco anos representado na brincadeira do fort-da. O jogo infantil do fort-da, uma brincadeira de sumir e retornar, vaivém, apresenta uma criança que, de forma ativa, encena a experiência desprazerosa de separação com a mãe (seu primeiro objeto de amor). Tal experiência dá mostras da característica ativa da pulsão, mas também das questões relacionadas ao mais além da pulsão e do outro uso da pulsão através do jogo simbólico.

Assim, a brincadeira relaciona-se a uma grande realização cultural, pois permite a criança elaborar a dor da separação e deixar a mãe ir embora sem protestar. Nessa brincadeira, apesar da aparente atitude compassiva e adaptada, é permitido à criança compensar a renúncia pulsional por meio do jogo, encenando o desaparecimento e a volta dos objetos que se encontravam no seu alcance. À medida que jogava o brinquedo, de maneira que ele fosse embora, a criança satisfazia um impulso, suprimido na vida real, de vingar-se da mãe por afastar-se dela. O brinquedo era indiferente, sendo em si apenas o meio a partir do qual o jogo se estabelecia. O que importava era a própria brincadeira que proporcionava a produção de prazer. No jogo, a impressão desagradável, rejeitada socialmente, era afinal reproduzida, e a essa repetição vinculava-se um ganho de prazer de ordem direta. Na brincadeira a criança passou da passividade para a atividade, e essa inversão permitiu vingar-se da situação sofrida e imprimir uma agressividade a um substituto. Uma agressividade que na brincadeira surge de forma aceita socialmente. Na impossibilidade de dizer da pulsão e na impossibilidade moral de representá-la de forma direta, o sujeito a vivencia na forma de brincadeira enquanto jogo simbólico ao pronunciar o “*fort*” e o “*da*”, e a isso se vincula o prazer de outra ordem. “A criança repete a experiência desprazerosa porque a ela está vinculado um ganho de prazer de outra ordem, porém direto” (Freud, 1920/2020, p.83). O que surpreende Freud é que a enunciação ganha relevo em detrimento do objeto. O circuito se distancia do objeto e passa a ter vida própria. O encadeamento de significantes será o anseio de reencontro com o objeto perdido e se transformará em gozo. O circuito determina, portanto, o modo de gozo

enquanto reencontro com a cena na qual o sujeito se separou do objeto, que é justamente o momento de corte em que surgiu o sujeito e será detalhado no segundo capítulo.

Poderia neste exemplo retomar várias questões, “porque a separação com a mãe despertou na criança agressividade?” ou ainda, “encontrar um objeto substituto é suficiente à criança a fim de lidar com todo o desprazer da separação?” Proponho analisar a brincadeira por outro viés, pois vislumbro que está nesse jogo simbólico uma escolha ética a se fazer com a pulsão. A criança poderia vivenciar a agressividade recalcada do primeiro corte, aqui, atualizada na separação com a mãe, de forma desordenada, de forma primária, de forma impulsiva e não simbolizada, por exemplo como um ato bruto, um movimento desordenado, uma fúria contra o seu objeto de amor. Todavia, a repetição diferencial presente no jogo simbólico e empreendida na brincadeira permite um uso para pulsão de outra ordem. A agressividade está lá, a repetição está lá, a falta está lá, e a incapacidade de satisfação se manifesta na brincadeira pelo mesmo trilhamento pulsional, todavia na situação narrada por Freud a criança brinca com o simbólico. Na brincadeira ela torna humor e palavra a dor da separação e o seu fracasso no jogo de amor, e toda a agressividade inerente ao engano se transforma numa brincadeira passível de se repetir como tal.

A repetição diferencial e o trabalho sobre a angústia

Refletir sobre a repetição implica pensar a relação entre a ética da psicanálise e a repetição diferencial. Nos seus achados clínicos, Freud percebe que, antes do princípio de prazer começar o seu trabalho, o indivíduo já executa a tarefa de domínio sobre a angústia, cuja omissão torna-se a causa da neurose. Surge uma função do aparelho anímico que, sem contradizer o princípio do prazer, é independente dele e mais primitivo do que ele, pressupondo que o ganho do prazer e a evitação do desprazer acontecem em um segundo tempo (Freud, 1920/2020, p.122). A tese lacaniana sobre a moral consiste em que “a lei moral se articula com a visada do Real como tal, do Real na medida em que ele pode ser a garantia da Coisa” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 95). Assim, o sujeito, a partir dos princípios de prazer e realidade, utiliza-se da lei moral, para lhe garantir ter sempre próximo a si a Coisa, ou seja, *das Ding*.

No artigo O estranho (1919/1969), Freud retoma o tema da repetição incluindo nele o estranho, ou seja, a Coisa Freudiana. *Unheimlich* relaciona-se com o que é

assustador, com o que provoca medo e horror: "O estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar" (Freud, 1919/1969, p. 235). O que caracteriza o estranho é, pois, essa proximidade e essa familiaridade aliadas ao oculto. O absolutamente novo, o que jamais se deu na experiência, não pode ser temido, de modo que apenas se torna estranho o que já foi familiar. Posso inferir que o estranho apenas surge quando houve a repetição e inclusão de algo familiar. O estranho é algo que retorna, algo que se repete, mas que ao mesmo tempo se apresenta como diferente. Uma coisa qualquer aparece no lugar do objeto perdido e provoca a angustia. O estranho, a partir do princípio de compulsão à repetição, consiste no objeto perdido e equivocadamente reachado. Será esse estranho o qual o sujeito reencontra que Lacan considerará e tratará como o âmago de toda a ética.

A análise da compulsão à repetição, enquanto repetição interminável, tem a ver com o jogo amoroso, em que se constitui a ligação de Eros com um passado reencontrado. O que se repete nesse caso é o sexual, ou melhor, a repetição constitui o sexual. É possível constatar como a pulsão de morte está desde sempre associada com a pulsão de vida, e, mesmo que as proporções entre uma e outra por vezes estejam desniveladas, ambas representam os anseios presentes no *ethos* singular de cada sujeito e manifestam-se como uma repetição no campo sexual. O domínio da angústia seria na visão Freudiana uma tentativa de controle do quantum de excitação sexual proveniente da experiência traumática, que no momento do trauma o indivíduo não estava preparado para dominar, que estaria relacionado ao excedente de superinvestimento narcísico no órgão em sofrimento (Freud, 1920/2020, p.122). A angustia, relaciona-se ao fator econômico, ao resto, porém se manifesta como o efeito de quando a sua falta, que é constitucional falta.

O modo particular de Freud de enxergar o sujeito faz com que a sexualidade e a sua força motriz libidinal participem nos fenômenos humanos e no estabelecimento do seu *ethos*. Veremos adiante que as marcas inconscientes, ou seja, as fixações provocadas pelos mais contingentes eventos vivenciais trarão reflexos no modo como o sujeito se reconhece e se coloca perante o mundo. Trata-se do que Lacan reconhece como cicatriz inconsciente. A reescritura psíquica a que se propõe a psicanálise enquanto prática clínica consiste em propor na repetição pulsional uma diferença, e isso condiz com o status ético da análise. Atribuir um questionamento ético à repetição aproxima a psicanálise de algumas vertentes filosóficas. A repetição é desde Nietzsche (2001) um peso ao que deve retornar e ao que não deve. Na obra de Nietzsche há o seguinte questionamento: se

um *Dämon* (demônio), com sua voz mórbida interna, lhe revelasse a sina do eterno retorno, não seria esse um peso a mais a cada um dos caminhos aos quais o sujeito percorre? (Nietzshze, 2001) Esse demônio interno, o inferno singular, expresso nas coordenadas de *das Ding* será o ponto do desejo mórbido com o qual o sujeito tem constantemente de lidar na sua sina.

Nesse sentido, a possibilidade ética da psicanálise se ascende em importância com a proposta de possibilitar atualizações à repetição. Todavia, seria a psicanálise capaz de surtir efeito de modificações ao Real? Cabe também pensarmos a questão por outra maneira, ao anunciar a compulsão à repetição que marca indiscriminadamente todos os modos de vida: estaria a psicanálise apenas demonstrando as limitações próprias ao sujeito perante a sua história numa trágica repetição de um destino? Destarte, podemos cogitar que o modo de vida é constantemente pressionado por aspectos pulsionais estruturais, porém cabe frisar, que a psicanálise aponta uma possibilidade de modo de vida dinâmico, aberto a ressignificações diversas, que através da reescritura do caminho pulsional transpasse à invenção do amor. Todavia, no que constitui a falta, se está de repente não faltar, nesse momento começará a angústia.

Pensar sobre os anseios e as possibilidades humanas frente às suas recorrências pulsionais frisa os impasses, mas também o fator de abertura da psicanálise. O método analítico desmascara os laços deterministas que agem na compulsão à repetição, todavia sem, no entanto, criar ela mesma novas condições de funcionamento para o analisando. Nesse sentido, posso questionar qualquer suposição de que a ética da psicanálise se refira a uma retificação de um caminho. Os desvios e as novas invenções na cadeia significativa ocorrem na medida em que o sujeito por sua única decisão opta pelo ato de fala. Não cabe à psicanálise ou à prática analítica perseguir um ideal de conduta que retifique o sujeito. Tomar a ética pela dialética da pulsão consiste em frisar que outra coisa comanda; “a dialética da pulsão se distingue fundamentalmente do que é a da ordem do amor como do que é do bem do sujeito” (Lacan, 1964/2008, p. 202). Pensar a ordem do bem seria algo relacionado ao bem-estar e à possibilidade de satisfação da pulsão, o que, como vimos, para a psicanálise é impossível. Não há saída possível e tampouco cabe à psicanálise apontar algum caminho. Todavia a psicanálise propicia a experiência de abertura à invenção (ordem do amor), que a partir do fenômeno da transferência atualizará a dialética da pulsão e descortinará nela o engodo.

Percebemos através da psicanálise como o sujeito responde à dialética pulsional, estando as pulsões na centralidade da conduta humana. “Há um real nesta cadeia que Freud nos diz ser coerente e comandar, para além de todas as motivações acessíveis ao jogo de conhecimento, o comportamento do sujeito” (Lacan, 1958-1959/2016, p. 408). A

dialética pulsional definirá o *ethos* e será, portanto, sobre as suas coordenadas que ocorrerá o movimento de abertura propiciado pela análise.

O conceito fundamental da transferência e sua função na experiência ética

A transferência, como tempo de fechamento ligado à enganação do amor, integrou-se a essa pulsação [do inconsciente] (Lacan, 1964/2003, p.196)

A transferência é a atualização da realidade [sexual] do inconsciente (Lacan, 1964/2008, p.144)

Para que haja o efeito dinâmico do inconsciente e para que o sujeito, a partir da análise, deslize entre significantes e faça uso de experiências de repetição diferencial é necessário que haja a demanda por análise e o fenômeno da transferência. Lacan demonstra que a transferência é um efeito da relação que se estabelece entre o paciente e a figura do analista. Isto é, a transferência consiste na repetição de estereótipos inconscientes, que serão atribuídos à figura do analista na sua condição de sujeito suposto saber. A transferência regulará todos os pensamentos que gravitam em torno da relação analítica e será efeito da entrada em análise e da ambiguidade do amor que lhe é inerente. Nesse sentido a transferência será propiciada por aspectos subjetivos que antecedem a entrada em análise e que na prática analítica tomarão uma composição. Enquanto conceito fundamental, diz respeito, portanto, a uma função na práxis da análise que por ter a ver com o desejo inconsciente permite atualizá-lo.

Para dar mostras dessa composição, Freud retoma as marcas afetivas e a dor da decepção amorosa acumuladas desde os primeiros objetos amorosos. Ele observa como o indivíduo neurótico revive, através da transferência estabelecida no setting analítico, todas as circunstâncias indesejadas e afetivas dolorosas. Em vez de lembrá-las ou recordá-las em sonho, os pacientes as vivenciam enquanto ato na relação transferencial (Freud, 1920/2020). Todas as coordenadas de dor permanecem “repetidamente repetidas” na relação transferencial, e será a transferência o recurso capaz de elencar o que é da ordem dessas coordenadas.

A análise consistirá em descobrir os efeitos estruturáveis de transferência, e por essa constatação lhe permitirá um modelo experimental. O inconsciente freudiano, à medida que dá mostras do ponto de rachadura, da hiância que rateia toda a certeza, terá na análise e na figura do analista uma testemunha dessa perda. Essa constatação retoma

os conceitos de inconsciente, pulsão e repetição em toda a sua amplitude, de modo que o fenômeno da transferência é transversal aos demais conceitos fundamentais.

Por efeito da transferência seria possível realizar uma sombra de amor, um falso amor capaz de promover o fechamento da hiância inconsciente. Esse campo de impossibilidade, a perda que se produz devido a essa impossibilidade, será a zona da sombra. Essa zona, que surge na vivência da transferência, comporta um reforço do obscurantismo e do inaudito. A presença do analista garante a manutenção de um conflito interno, que age sobre um drama inicial, que por sua vez é resultante de sermos sujeitos provenientes do campo da linguagem. A análise não será uma exaustão do inconsciente e se aproximará de uma intervenção no conflito pelo fato de ela ter uma incidência transferencial.

A única chance de acesso a isso que é a causa do inconsciente será concebê-la como causa perdida. Esse será o ponto do encontro sempre evitado, da chance falhada que se confunde com a função de ratar que está no centro da repetição analítica. “O encontro é sempre faltoso – é isto que constitui, do ponto de vista da tiquê, a vaidade da repetição, sua ocultação constitutiva” (Lacan, 1964/2008, p. 128). O inconsciente é isso que se tranca uma vez que isso se abre, repetição em relação a algo sempre faltoso. Assim, “a transferência – tal como a representamos, como modo de acesso ao que se esconde no inconsciente – só poderia ser, por si mesma, uma via precária” (Lacan, 1964/2008, p. 142).

A transferência nos dá acesso ao impossível no qual se funda uma certeza, porém o faz de forma enigmática. Na transferência o sujeito procura ter a sua certeza, porém o que encontra é essa indeterminação de puro ser que não tem qualquer acesso à determinação. Lacan, *nO Seminário, livro 11: Os quatro conceitos da psicanálise* (1964/2008), esclarece que o conceito de repetição surge na relação transferencial, porém destaca que a transferência em si nada tem a ver com a repetição. O que não pode ser lembrado se repete na conduta, e a operação que se processa na análise terá fins de revelar isso que se repete, uma vez que está entregue à reconstrução do analista por um engodo. O paciente recorre ao analista como sujeito suposto saber, porém o que ele encontra nessa busca será o seu efeito de lidar com um semblante.

A resistência da significação será a responsável pelo limite da lembrança. Nesse ponto reconhecemos a passagem do sujeito ao Outro, que será virtualmente o lugar da verdade ao qual o sujeito recorre. Esse momento de fechamento do inconsciente será

a causa do que chamamos transferência. O Outro está lá desde antes da revelação subjetiva e está presente quando algo começou a se livrar do inconsciente. Todas as manifestações do inconsciente, chistes, sonhos, atos falhos, à medida que são contados em análise sofrem a sua primeira reconstrução. A interpretação do analista apenas recobre o fato de que o inconsciente já procedeu por interpretação. A transferência será o meio pelo qual se interrompe a comunicação do inconsciente, pelo qual o inconsciente torna a se fechar. Longe de ser a passagem de poderes ao inconsciente será, ao seu contrário, seu fechamento.

Na transferência se trata de uma presentificação da esquizo, ou seja, da divisão, que tem seu testemunho na presença do analista. Lacan esclarece que a parte sã do sujeito será a responsável pelo fechamento da fenda, e que é nesse momento do fechamento que a análise faz uso da interpretação para a ela se dirigir e realçar o seu ponto de rachadura. O que fazer a partir do fenômeno da transferência estará no campo da reflexão ética.

Para atingir essa reflexão sobre a transferência não basta uma intelectualização; é necessário fazer surgir o efeito de tapeação que ali se manifesta. Desse modo, falar da concepção dinâmica do inconsciente, “esse modo operatório – no qual tudo funciona pela confrontação de uma realidade e de uma conotação de ilusão portada sobre o fenômeno da transferência –” (Lacan, 1964/2008, p. 132) impõe colocar em questão a função do significante.

Aprofundar a função do significante e fazer surgir seu engodo são efeitos do que ocorre numa dimensão ética. Para isso será necessário realçar o domínio no qual a tapeação do Outro tem alguma chance de ter sucesso, e isto se refere ao modelo do amor. “Que maneira melhor de garantir, sobre o ponto em que nos enganamos, do que persuadir o outro da verdade do que lhe adiantamos. Ao persuadir o outro de que ele tem o que nos pode completar, nós nos garantimos de poder continuar a desconhecer precisamente aquilo que nos falta” (Lacan, 1964/2008, p. 132).

O círculo da tapeação, enquanto não nomeado, faz surgir a dimensão do amor – aí está o que nos serve de ponte para todos os contornos do desejo. A transferência se fecha no *objeto a*. Assim, conforme Mariguella afirma, “ter desvinculado a repetição da transferência abriu-lhe (à Lacan) a possibilidade de tocar na ossatura do Real no que tem de mais inapreensível” (Mariguella, 2004, p.172). Será por haver transferência, e por meio do seu manejo adequado que a análise alcançará o recurso capaz de tocar no objeto interno e a partir disso promover abertura e experiências de repetição diferencial.

Aprofundar sobre essa possibilidade de relação com o Real e com o *objeto a* exigirá questionar a instância Eu e tensionar a possibilidade de completude buscada no Outro, a fim de vir à tona o *objeto a*. Para dar mostras dessa divisão constituinte, realizarei no próximo capítulo o desenvolvimento teórico sobre a instância Eu e os efeitos de destituição subjetiva promovidos na análise.

O próximo capítulo trará reflexões como o sujeito, a partir do desamparo inicial, recorre a um Outro que lhe atenda e lhe sustente simbolicamente; esse movimento será necessário até que o sujeito constate a castração e tenha que lidar com o furo que incide também no campo do Outro. Se haver com a falta mórbida abarcará o vazio, mas também toda a possibilidade de criação possível ao processo de destituição subjetiva. Defendo que a condição de destituição subjetiva encontrada ao final da análise será um meio de repetição diferencial, em que o sujeito se haverá com a sua condição de personagem, e a partir dela estará propício a provisórias reinvenções singulares de si.

Descentramento do eu em Freud e destituição subjetiva em Lacan

O estatuto do inconsciente, que nos indica tão fraco no plano ôntico, é ético (Lacan, 1964/2008, p. 37).

No primeiro capítulo, a partir dos conceitos fundamentais de inconsciente, pulsão, repetição e transferência, apresentei a tentativa freudiana de grafar em sistemas o modo de estruturação do aparelho psíquico, levando em consideração que Freud, nas suas reflexões teóricas, elenca três instâncias psíquicas: o Isso, o Eu e o Supereu. No capítulo anterior foi o momento em que apresentei os aspectos inerentes ao Isso. Em síntese, o primeiro capítulo trouxe as explicações do porvir de um sujeito a partir do jogo de forças internas, frutos da ação de Eros e Thánatos, sendo que esse modo particular de enxergar o sujeito faz com que a sexualidade e a sua força motriz libidinal participem como a essência dos fenômenos humanos e do seu *ethos*. Busquei demonstrar como o sujeito, na tentativa de uma satisfação pulsional, vivencia uma repetição de caminhos que o acompanham no jogo simbólico como destino. A pulsão comporta uma dimensão histórica e é no rastro dessa construção que se encontram os indícios do seu verdadeiro alcance, ou seja, o que nela é causa para o desejo. A partir dessas colocações foi possível estabelecer a tese de que a dimensão ética da psicanálise comporta um lidar com a pulsão e seu *objeto a*, isto é, uma modalidade de gozo que permita repetição diferencial.

No primeiro capítulo introduzi as dificuldades inerentes ao campo sexual, bem como o recalque que incide sobre as pulsões e ocasiona a formação do inconsciente. Neste segundo capítulo, interessa-me persistir no caminho de formação do inconsciente, a fim de refletir sobre a singularidade com que cada um delimita seu *ethos*, e para isso analisarei a função que a instância denominada Eu assume nessa proposta. Embora o Eu diga respeito a uma organização, ou seja, a uma instância atinada com o Supereu e, portanto, com as escolhas conscientes, o que considero como ponto nerval na elaboração Freudiana é que ele, não sendo senhor em sua própria casa, constitui-se como dividido, isto é, também tem como “origem” para a sua constituição o Isso. A possibilidade de um Eu forte promoveria a vitória da razão sobre a erótica, se não fosse toda a precariedade de que esse Eu é constituído. Assim, será necessário esclarecer os equívocos que podem ser atribuídos a essa estrutura enquanto dimensão ética da psicanálise, de modo a acrescentar o campo da falta ao jogo imaginário e simbólico que perpassa a construção dessa estrutura. Feito isso será possível que a ética seja apresentada nos seus aspectos reais.

O Eu é uma parte diferenciada do Isso, das paixões, modificada pelo ambiente externo, pelos processos de contato com o Outro. Freud demonstra como “O Eu procura aplicar a influência do mundo externo ao Isso e as tendências deste, e esforça-se por substituir o princípio do prazer, que reina estritamente no Isso, pelo princípio de realidade” (Freud, 1920/1969, p. 20). Esse processo egóico de substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade ocorrerá como um adiamento necessário à manutenção do prazer, de forma a manter a sua supremacia. Já demonstrei a precariedade do princípio de realidade na sua função de retificação do princípio do prazer e agora acrescento elementos para mostrar ainda melhor o seu paradigma.

Lacan demonstra que “o princípio de prazer regula por meio de uma lei de engodo a especulação humana através de um imenso discurso que não é simplesmente feito daquilo que articula” (Lacan, 1959-1960/2008, p.145). As regras às quais o Eu se referencia no princípio de realidade ocorre a partir do Outro. O Outro é um lugar composto por diversos discursos que compõe a estrutura simbólica e imaginária da qual o sujeito se vale e se constitui, todavia há também no Outro um ponto de furo. Fator que pretendo destacar no decorrer do capítulo.

Além disso, esse Outro é o mesmo que garante ao sujeito a sobrevivência, devido ao estado de desamparo ao qual o *infans* (sujeito antes da fala) inicia sua jornada. Desde o desamparo o sujeito recorre à intervenção de um Outro, que participará de todo o seu processo de formação. A presença do Outro será imprescindível a todo o anseio afetivo que o sujeito demanda das suas pulsões, indo muito além de uma sobrevivência biológica, e diz da referência com a qual o sujeito se sustenta em seu desejo de saber. Veremos a ascensão de um Outro, ora como o outro semelhante, presente na dinâmica do estádio do espelho, ora como o grande Outro, provedor da frágil referência com a qual o sujeito se localizará no mundo, ora como o outro pulsional, causa de desejo e representado na sua relação com o *objeto a*.

Levarei em consideração, neste capítulo, o que Freud elaborou a respeito do “estádio na história evolutiva da libido, estádio que se atravessa no caminho que vai do autoerotismo ao amor de objeto” (Freud, 1911/2004, p. 56), e a partir dele tentarei desenvolver as interpretações necessárias a mostrar o percurso que o sujeito trilha diante da falta e estabelece os objetos da pulsão a partir do seu *semblant*. Escolhi esse percurso, pois, além de uma explicação sobre o ser e sua relação objetual, ele retoma a ética da forma mais radical, visto que apresentará um trajeto de desilusão pertinente à função da

alteridade e do sujeito suposto saber. Este trajeto descortinará ao final das contas a falta no Outro, com os efeitos que são inerentes a esse feito.

Esse Outro em sua dimensão real é causa de desejo, participará da escolha sexual do sujeito e devido à sua relação com o *objeto a* estará no cerne da subversão trazida pela psicanálise ao incluir o campo da falta nas reflexões sobre a ética. No entendimento de Allouch, “essa ética é uma erótica, essa erótica é uma ética na qual o que está em jogo é o desprendimento de si” (Allouch, 2010b, p. 90). O Eu é composto pelo Outro, porém, pela condição de *semblant* inculcada no Outro, a montagem do engodo resultará no final das contas em frustração. A análise pode ser comparada a um baile de máscaras que revelará ao seu término que não era ele, não era Eu, era apenas o terceiro da pulsão e seu trajeto de impossibilidades. O significante é sempre diferente de si mesmo, pois ele é efeito de uma operação entre dois elementos, que gera um terceiro pela inversão do primeiro.

A análise será uma tarefa de desprendimento de si e, para que surja um questionamento intrínseco à alteridade, o analista necessitará de realizar no *setting* clínico o manejo da transferência. Será a partir das mostras da transferência, isto é, das coordenadas e resíduos surgidos na relação transferencial, que o sujeito poderá associar a sua composição com a repetição pulsional. Essa advertência possibilitará outras modalidades de gozo, ou seja, repetições diferenciadas.

Nesse ínterim psicanalítico, o campo pulsional assume importância ética em detrimento de uma epistemologia ou uma ontologia. Proponho mostrar como a tentativa de estabelecer uma ontologia não passa de uma forma de lidar com esses resíduos (angústia). Destacar a fragilidade do projeto ontológico será necessário para que as dimensões reais do problema ético sigam elaborados na sua devida natureza (Lacan, 1959-1960/2008, p. 248). A dimensão ética da psicanálise, conforme afirma Lacan, não pode ser confundida com a função de refazer o Eu do sujeito, ou seja, não corresponde a uma reforma do sujeito. Da mesma forma a dimensão ética da psicanálise não corresponderá a uma razão que retifique o Isso alucinado pelo prazer e tampouco a busca de um Ideal. Esses esclarecimentos nos serão necessários para que a ética possa seguir sendo elaborada na sua essência, ou seja, nos seus aspectos reais e pulsionais.

Por dar relevo aos aspectos reais, a teoria da psicanálise subverte a busca de um padrão universal de conduta ou imperativo categórico, ou seja, um patamar de ações que são intermedidos pela razão num campo ideal. Recorrer ao processo de formação do Eu

permitirá clarear o lugar do Ideal enquanto referência para o Eu, seja como Eu ideal, seja como Ideal do eu, para destacar o que nas experiências desse sujeito surge como centralidade de toda a ética, ou seja, os trilhamentos pulsionais que regulam todo o processo de formação do sujeito. Freud demonstra que é simplesmente o prazer que determina o propósito da vida (Freud, 1930/2020, p.320), e Lacan complementa que para além do princípio de prazer é a pulsão de morte que assume o controle.

O processo de formação do Eu e sua distância do sujeito do inconsciente

Freud, em *O Eu e o Isso*, inicialmente apresenta que em cada indivíduo existe uma organização coerente de processos mentais que é chamada de Eu. O Eu consistiria para Freud em uma parte organizada do Isso (Freud, 1923/1996). Em algumas obras particularmente vinculadas à elaboração sobre o narcisismo, o termo Eu parece corresponder sobretudo ao eu (self), que distingue a pessoa como um todo, incluindo o seu corpo, de outras pessoas. Freud afirma que o Eu é, primeiro e acima de tudo, um Eu corporal, um corpo pulsional que contém ao mesmo tempo o mais primitivo e o mais elevado em termos de processos inconscientes. Fica claro que o conceito Freudiano de Eu engloba conceitos adjacentes, que sem a sua devida contextualização podem nos levar ao equívoco do seu entendimento.

Em outros momentos da obra freudiana, por exemplo, o termo Eu referirá a uma parte da mente caracterizada por funções e atributos especiais. O Eu seria a instância responsável por supervisionar os processos constituintes, proceder o recalque e colocar resistência ao acesso ao inconsciente. Por ser esse lugar imaginário de certezas no qual o sujeito se reconhece, o Eu também é lugar em que o inconsciente se estabelece e por isso se frustra na tentativa de controle.

A psicanálise não valoriza essa instância psíquica como central ao sistema psíquico, de modo que na obra freudiana esse Eu comporta-se de forma essencialmente paradoxal, descentrada, respondendo a forças desconhecidas e incontroláveis reconhecidas no Isso (Freud, 1923/1996, p. 37). Retomando as dificuldades próprias ao campo pulsional, podemos questionar “como pode esse Eu ser essa estrutura afinada, quando em contato com toda a desordem fundamental da vida instintual do homem?” (Lacan, 1954-1955/2010, p. 241)

Lacan, por sua vez, demonstra como o inconsciente escapa totalmente a esse círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um Eu, visto que é fora desse campo de identificação que existe algo que tem todos os direitos de chamar-se de Eu. Justamente aquilo que é o não reconhecido no campo do Eu que na análise se chega a formular como sendo o sujeito propriamente dito. Essa observação promove um novo entendimento entre os termos Eu e sujeito, de modo que Lacan destitui o sujeito do indivíduo na elaboração da sua teoria do sujeito inconsciente. O sujeito, como tal, é diferente do organismo, e toda a sua conduta fala a partir de outro lugar, de modo que Lacan estabelece um sujeito dividido e formado na dialética entre o Eu e o Outro. Algo inerente ao sujeito escapa a esse campo em que o sujeito fala Eu, e mesmo excluído marcará presença constantemente enquanto ausência ou não-dito.

Nestes termos, a história de formação de um sujeito não se resume às certezas impostas no processo racional de educação, tampouco na assimilação de um caráter moral, mas engloba, também, um processo de escrita inconsciente que se estabelecerá a partir dos complexos aos quais o sujeito estará exposto na contingência da sua existência. Será essa a escrita inconsciente que se manifestará a partir dos trilhamentos pulsionais enquanto sexualidade. Toda a relação entre o sujeito e o Outro se define por vínculos libidinais, de modo que compreender a história da libido se confunde com a compreensão da história do sujeito. Na falta de uma natureza instintual que traga determinações no campo da sexualidade, os complexos sociais serão as referências por meio das quais o Eu se norteará. Assim, o sujeito se estabelecerá por meio do inconsciente que, por sua vez, se valerá dos vários discursos do Outro.

O sujeito, a partir da psicanálise, é diferente do Eu consciente de si, conforme demonstra Winograd (1998) no seguinte excerto: “o sujeito se define pela diferença e produção desejante (da falta) e não pela identidade ou presença a si”. Lacan é o autor que introduz, no entendimento sobre o Eu, o conceito de sujeito. O sujeito implica a divisão entre o saber e a verdade, de modo que nesse Eu não se obtém a certificação de um aparelho, e sim a linha que sanciona a experiência fazendo surgir o furo.

O Eu seria essa estrutura identificatória e imaginária na qual o sujeito se reconhece como si mesmo, todavia Lacan dá mostra de que esse lugar do Eu é apenas uma imagem e revela que além dele há um campo da falta. O conceito lacaniano de sujeito será o que emerge como o não fechamento dessa unidade idealizada pelo Eu. Assim, o sujeito não é o significante que o representa, mas sim sujeito ausente, representante da

falta, que promove a quebra e o movimento da cadeia de linguagem e marca o lugar do resto no campo simbólico. Lacan mostra que a falta consiste numa operação, e não numa substância; e o resto aproxima-se ao que se poderia chamar de objeto freudiano e será elaborado mais adiante como causa de desejo. Lacan afirma que esse lugar do Eu é ocupado devido ao jogo relacional produzido pela linguagem, que carrega toda uma expectativa e ilusão proporcionadas pela inversão no espelho.

Pensar o processo de formação do Eu, para Lacan, trata de um engodo que nos frustra no mesmo tempo do prazer imediato e das satisfações que poderíamos tirar desse prazer. O autor demonstra que a formação do sujeito no Eu ocorre por uma falha e um abismo, todavia, a partir do preenchimento dessa falha e desse abismo, é que surge um sujeito, “é exatamente nisso que consiste o nascimento do sujeito como tal, cujo nascimento não se justifica em nenhum outro lugar” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 267).

O processo de constituição do sujeito: da pulsão ao Outro

O sujeito se constitui no Outro, a partir da falta e de uma decisão ética de como ansiar pelo seu preenchimento. Surge novamente nas nossas reflexões o campo da falta; agora com a intencionalidade de mostrar como dele se constitui um sujeito. Para abordar esse processo, a psicanálise realiza uma reconstrução histórica do nascimento do indivíduo. Freud observa que após o nascimento o lactente ainda não diferencia seu Eu de um mundo externo, da mesma forma que não diferencia a ação de fontes externas daquela advinda de fontes e sensações internas. Neste momento não há ainda um sujeito, a noção eu – mundo não é estabelecida, e o bebê experiencia a vida por meio das suas experiências corporais.

O processo de constituição desse sujeito, que se apropria das suas pulsões e se reconhece e se diferencia como Eu, pode ser compreendido da seguinte maneira: de um Eu real inicial, percebido como vários estímulos internos que assolam e sobre os quais a criança nada sabe, ou seja, um estágio de desordem orgânica original, até um momento em que o bebê passa a distinguir o interno do externo, deriva-se um Eu-prazer capaz agora de decompor o mundo externo em uma parcela prazerosa que ele incorpora em si, mas disso sobra um resto que lhe parece estranho (Freud, 1915/1969, p. 159).

Nesse momento, o que é externo e lhe dá prazer o Eu toma como parte de si, ou seja, o introjeta como uma identificação; no mesmo movimento, o que é interno e lhe dá

desprazer ele o expelle por uma projeção, e não será mais reconhecido com dele próprio. O objeto será esse algo expelido, que é criado devido a pulsão de destruição. Isso faz com que o sujeito apreenda a realidade externa de forma alterada, ou seja, não mais entre o que é o Eu e o que é objeto, mas sim, em estreita relação com o prazer. O mundo externo se mostra a ele, então, como dividido entre o que lhe é familiar e um resto de si que lhe é estranho (Lacan, 1960-1961/2016). A realidade é entrevista pelo homem de forma profundamente escolhida, de modo que o homem lida com peças escolhidas da realidade (Lacan, 1959-1960/2008). Apenas por meio de uma projeção da pulsão de destruição é possível estabelecer o que é externo.

O estranho comumente está ligado às expressões de ódio, e o que é prazeroso às expressões de amor. O estranho para Freud é algo da categoria do assustador que remete ao que é conhecido e muito familiar, mas o autor esclarece que algo tem que ser acrescentado ao que é familiar para lhe tornar estranho. Podemos pensar que o estranho se relaciona ao mais íntimo do sujeito que foi projetado como algo externo e agora ressurgiu para o sujeito como esse algo infamiliar. Para o autor, *das Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito na sua experiência como o estranho. O estranho seria algo da ordem do que não é possível abordar. Estaremos na ordem do impossível, do recalcado que retorna, sem que o indivíduo o reconheça como tal (Freud, 1919/1996). Retomaremos esse *das Ding* posteriormente, mas vejamos, aqui ainda, como Lacan o entende: “*Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo o caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito” (Lacan, 1959-1960/2008, p.67).

Todo o porvir do sujeito e sua referência, enquanto mundo do desejo, consistirá em reencontrar na percepção dos objetos atuais algo da ordem do estranho. Essa dimensão se marca pela insistência com que ela se apresenta, uma vez que ela se refere a algo memorável. A pulsão de morte deve ser situada no âmbito histórico, como uma referência de ordem, de onde ela pode ser apreendida como lembrança fundamental. Repensar sobre esse estranho remete às primeiras manifestações de ódio, visto que o ódio é anterior a qualquer manifestação do amor – e isso implica retomar, de forma consistente, toda a elaboração realizada no primeiro capítulo sobre a pulsão de morte. “É igualmente lá que se agrava, que entra no registro da experiência, a destruição” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 251).

Pensar sobre o ódio original nos remeterá às causas da sua origem. Após o nascimento, como a primeira experiência de separação do bebê, o indivíduo estará fadado à vivência da duplicidade pulsional no que ela tem de mais real. Eventos contingenciais, como a perda de unidade na relação com a mãe, caracterizada primeiramente pela separação da vida intrauterina, e após ressignificada com a separação do seio, impulsionam o bebê na busca de um sentido para essa nova forma de existência em que o sujeito enfrenta a perda. Toda a separação Eu-mundo ocorre por um processo doloroso, em que a dor surge como o principal responsável por essa diferenciação. Todos os rasgos de separação são marcados pela dor e caracterizam-se pela experiência desprazerosa provinda das mais diversas fontes internas, mas também pela sensação de perda, provinda das partes do seu Eu que o bebê toma com maior apreço, qual seja, o útero, o seio materno, e os demais objetos que se tornarão substitutos dos valerosos objetos perdidos (Freud, 1930/2020).

O caminho do sujeito se confunde com o caminho do estranho e com isso que lhe é mais intrínseco e não é mais reconhecido como tal. O sujeito se perde dessa parte que também é seu Eu e foi projetada como algo externo. Na necessidade de evitar o desprazer, o sujeito suprime, recalca a parte do Eu que não mais lhe agrada. Desse modo, a agressividade que lhe é inerente, não é mais reconhecida como tal. Essa parte, que não é possível nomear enquanto linguagem, estará lá e exigirá uma resposta, e é essa tentativa de resposta que se nomeará sujeito. “O sujeito é, portanto, um ato de resposta, uma resposta dada em ato” (Elia, 2004, p. 36).

Nas palavras de Elia, “significa que é só por uma falta no nível do ser, do ser vivo, natural, que o sujeito tem a condição de emergir como tal. Significa também que esta falta fundadora do sujeito não se produz por si mesma, ou por algum processo natural, e tampouco cultural” (Elia, 2004, p. 42). É necessário que o sujeito empreenda o seu movimento para que seja possível o ingresso na cultura, e isso só ocorre por meio da linguagem. Elia (2004) apresenta um paradoxo ao se pensar o sujeito, visto que só há falta no nível do ser se houver sujeito, e que o sujeito é o correlato ativo da falta. A falta no campo do saber para isso que é pulsional é o que nos torna sujeitos ao campo da linguagem.

Para o entendimento do processo de constituição do sujeito precisamos refletir sobre a sua busca no Outro, e isso ocorrerá por meio do conceito freudiano de desamparo fundamental. O bebê desde muito cedo é indefeso contra todos os estímulos pulsionais,

visto a particularidade de o *infant* surgir num estágio de desamparo. É somente pelo investimento do Outro que ele poderá tanto sobreviver quanto existir e, assim, se organizar psiquicamente. A necessidade psíquica reforça a necessidade biológica. “O perigo de desamparo psíquico ajusta-se ao estágio de imaturidade inicial do ego, o perigo de perda de um objeto (ou perda de amor) ajusta-se à falta de autossuficiência dos primeiros anos da infância” (Freud, 1936/1969, p. 98 Conferência XXXII). Freud apresenta como as primeiras inscrições psíquicas surgem a partir do desamparo fundamental do ser humano, que exige a intervenção de um Outro que o ampare em uma necessidade de sobrevivência e em uma demanda por satisfação.

O desamparo original é explicado por Winograd (1998) como a dependência humana. A autora destaca que a descarga fisiológica e motora, o choro e o movimento, não são suficientes para cessar a sensação de fome, e o bebê necessita da intervenção do outro, a fim de lhe cessar a tensão interna. O grito é a maneira como o estranho e hostil surge na primeira experiência da realidade para o sujeito humano e será o modo como o sujeito processa esse hostil. O grito, o primeiro ato do sujeito, possui a função de demanda de amor, sempre enigmática e nunca respondida a contento. Mesmo que outro ser humano se disponha a interpretá-lo como apelo e como demanda a ser respondida, nunca o fará de forma satisfatória, promovendo um furo que abarcará o sujeito, por diversas tentativas de contorno. O grito, nesse caso, assume a função propriamente significativa de se referir a alguma coisa que falta, que está ausente.

Surge nesse contexto um Outro, que lhe atende as necessidades e carrega consigo todo um arcabouço simbólico que cria o sujeito na linguagem.

O Outro é nesse sentido um esqueleto material e simbólico representante dessa ordem, possui uma estrutura significativa e inconsciente (ele não sabe o que transmite, para além do que ele pretende deliberadamente transmitir) e não é simplesmente o conjunto de valores culturais ordenados na família e na sociedade. (Elia, 2004, p.36).

O que chega à criança é um conjunto de marcas materiais e simbólicas – significantes – introduzidas pelo Outro materno, que suscitarão, no corpo do bebê, um ato de resposta que se chama de sujeito (Elia, 2004).

O grito se torna significativo a partir do momento em que o Outro o acolhe como uma mensagem. Essa intervenção do Outro implicará desde então a inserção da criança na ordem simbólica, ordem de troca de significantes. Temos aqui o par mínimo da cadeia significativa: S1-S2. S1 como o substituto do grito, primeiro significativo do sujeito; S2

como o significante da resposta, o significante que faz do grito mesmo um significante. O significante da resposta (S2) transforma, a posteriori, o grito em um significante, de modo que é S2 que inaugura a função propriamente de significação da linguagem. Em outros termos, não é senão após ter tido lugar a resposta do Outro que é possível afirmar que houve algo como uma mensagem, um apelo. A dimensão do sentido está assim na articulação de S1-S2. Dessa forma, não é somente o fato de tomar S1 como representante, mas sobretudo o fato de articulá-lo a S2, que produz sentido e, em consequência, alienação (Nascimento, 2010).

O sujeito é forçosamente vazio e o conjunto do Outro alojará todos os significantes e símbolos da linguagem. Ora, dizer que o conjunto do sujeito era vazio antes do encontro com o Outro significa precisamente que o sujeito é criado pelo fato desse encontro, pelo fato de que ele toma um significante (S1) do Outro e o utiliza para se representar junto aos outros significantes (S2) (Nascimento, 2010)

Isso quer dizer que o campo do ser se inaugura e se instaura quando barreiras, limites, são impostos à indiferenciação do real. Ora, são exatamente os significantes que vão primeiramente distinguir um “dentro” de um “fora”, algo que está presente de algo que está ausente, de onde é possível extrair que a ontologia nasce com o discurso (Nascimento, 2010).

Se afirmamos que o campo do discurso, o campo do ser, é aquele do significante, do Outro, quer dizer que o campo oposto, aquele do sujeito, é, enquanto tal, estritamente condenado ao silêncio, e mesmo à desapareição. Sua única chance de não se apagar completamente é, então, não escolher a via do sentido, a via da alienação. Contudo, se não a escolhesse, ele terminaria por cair seja no sem sentido (non-sense), seja no silêncio (Nascimento, 2010, s/p)

Pode-se dizer que o processo de alienação é correlativo ao fato do encontro do indivíduo com a linguagem, visto que a linguagem o precede, e ele não participa da elaboração de suas regras e suas codificações. “A alienação é o destino, nenhum sujeito falante pode evitar a alienação” (Nascimento, 2010). As leis lhe são exteriores e é preciso conformar-se a elas caso se queira obter o reconhecimento do Outro falante.

Do desamparo ao Outro: uma passagem pelo autoerotismo

Conforme constata Freud:

Uma unidade comparável ao ego não pode existir no indivíduo desde o começo; o ego tem de ser desenvolvido. Os instintos autoeróticos, contudo, ali se encontram desde o início, sendo, portanto, necessário que algo seja adicionado ao autoerotismo – uma nova ação psíquica – a fim de provocar o narcisismo. (Freud, 1914/1969, p.93).

Inicialmente não há um Eu, algo precisa ocorrer para que o sujeito estabeleça seu Eu-prazer. Essa fase que antecede à formação do Eu, nos termos em que Freud o define, será delimitada como autoerotismo e engloba a primeira tentativa de ordem pulsional realizada pelo sujeito.

Freud delimita um estado da libido em que o sujeito, na sua relação com o seu corpo, o toma como a fonte de toda a realização pulsional. Trata-se de um período em que o sujeito toma o próprio corpo como objeto sexual, que o contempla, que o afaga e o acaricia até comumente obter prazer com essa atividade (Freud, 1914/1969).

O autoerotismo seria um estado no qual a pulsão se utilizaria do próprio corpo para obtenção da satisfação sexual. O chuchar (ou sugar com deleite) seria o protótipo do autoerotismo: a criança utilizaria uma parte de seu próprio corpo, a mucosa bucal como meio para obter satisfação a partir do controle e da dominação dessa parte muscular. Esse controle ocorreria em oposição ao mundo externo sobre o qual ela ainda não exerce domínio. No autoerotismo, a descarga de energia ocorreria no próprio corpo sem necessidade da eleição de um objeto externo que mediasse essa descarga.

O início da vida é o momento em que o Eu satisfaz suas pulsões em si mesmo, todavia esse período não se basta como tal. Freud aponta que, na medida em que o bebê tem a capacidade de satisfazer (mesmo que parcialmente) em si mesmo suas demandas pulsionais, “o eu não necessita do mundo exterior” (Freud, 1915/2020, p. 130). Todavia, o autoerotismo não é suficiente para poupar a criança de todo o desprazer e risco de morte envolvido no estado de desamparo, não apenas por suas carências fisiológicas, mas também por questões pulsionais internas que, na falta de uma elaboração, o levaria à morte. Assim será necessário que algo aconteça no organismo, a fim de que ocorra a formação de um Eu, e esse algo ocorre a partir da alteridade e da abertura ao mundo externo.

Freud (1914/1969, p.92) menciona que “reconheceríamos nosso aparelho mental como sendo, acima de tudo, um dispositivo destinado a dominar as excitações que de outra forma seriam sentidas como aflitivas ou teriam efeitos patogênicos”. Assim, o aparelho psíquico procede constantemente ao escoamento das excitações, até mesmo aquelas incapazes de descarga direta para fora, ou para as quais a descarga no momento surge como indesejável.

Freud parte do pressuposto de que há uma energia original do Eu que será vivenciada no corpo e explorada pelo *infans* no período do autoerotismo. Todavia, essa fase, pela primária intervenção do Outro e dos objetos externos, fará com que a fonte desse prazer seja deslocada posteriormente a objetos. Não se trata de uma fase a ser superada, visto que ela ocorrerá concomitante à relação objetal e que fundamentalmente persistirá e se relacionará com catexias objetais (Freud, 1914/1969, p.83). Desse modo, Freud mostra que, para o sistema psíquico, a retirada da libido para objetos reais ou imaginários surge como indiferente, visto que, em essência, esses objetos representaram a estreita relação com o autoerotismo.

O sujeito não abandonará o autoerotismo, todavia a sua relação com o prazer será estabelecida e reencontrada em partes do seu Eu que foram projetadas para objetos externos, mesmo que ele não mais as reconheça como tais. Essas partes incluem, além dos aspectos simbólicos e imaginários identificados pelos conceitos de Eu ideal e ideal de Eu, a parte do seu Eu recalcada, pulsional, representada na relação entre os objetos e *a*, o qual é a causa de desejo. Esse *objeto a* consistirá no objeto perdido a cujo reencontro o sujeito anseia, todavia nunca é encontrado visto que, desde a sua origem, se apresenta como perdido. Esse quantitativo relacionaria ao excedente pulsional, o resto, o estranho que o sujeito não consegue abarcar enquanto estrutura de linguagem.

No livro *O mal-estar na civilização* (1930/2020), Freud reflete sobre a ética e o antagonismo irremediável entre as exigências da pulsão e as restrições impostas pela cultura. O autor põe em questão o que Romain Rolland designa como “sentimento oceânico”, que seria um sentimento de ligação indissolúvel, um pertencimento à totalidade do mundo exterior que acomete alguns indivíduos e pode estar atrelado a fonte de toda crença (Freud, 1930/2020, p.307). Em contraste com Rolland, Freud considera que esse sentimento se refere a um anseio em fazer unidade e remete ao período de ausência de distinção nítida entre o Eu e o não-eu, ou seja, o estágio da constituição subjetiva em que predomina o autoerotismo e ainda não há separação entre o Eu e o

objeto. Todavia, como vimos, nesse período também não há completude, visto que o autoerotismo não é suficiente para abarcar todo o quantitativo pulsional.

“Para Freud, o sentimento oceânico só pode ser pensado como uma tentativa de restauração do narcisismo ilimitado vivenciado no autoerotismo” (Falbo, 2005). Qualquer tentativa de compreensão desse sentimento surge em Freud como imaginário, visto que o autor não o reconhece como um sentimento primário. A fantasia de completude implicada no sentimento oceânico refere-se ao anseio de que, pela ligação indissolúvel com o todo, se alcance uma satisfação. Todavia, tal realização implementada pela experiência mística, ainda que ligada ao anseio de retorno, ao trilhamento pulsional de retorno promovido pelo vaivém pulsional, em que o sujeito sofre a influência e a direção da pulsão de morte e anseia por retornar a um período anterior, apresenta em vida real entraves. Em essência, tal experiência só será conquistada enquanto morte, ou seja, na concretização do retorno final ao inanimado.

Freud não reconhece tal sentimento como primário, todavia não exclui a possibilidade de que tal experiência seja possível, antecipando reflexões que mais tarde Lacan elaborará como possibilidade de segunda morte, ou seja, da morte imaginária e simbólica que antecede à experiência real. São várias as tentativas de discurso sobre esse sentimento, e nenhuma das formas promoverá ao sujeito fechamento. Esse lugar de retorno pode ser palco de vida e morte, primeiro por meio da sensação de conforto e proteção atribuída ao estado primitivo, segundo, por meio do terror e do medo relativo ao retorno ao inanimado.

Do desamparo ao Outro: uma passagem pelo narcisismo

O narcisismo é um estágio comum no desenvolvimento sexual humano em que se verifica a passagem do autoerotismo, ou seja, do prazer que é concentrado no próprio corpo, para a eleição de outro ser como objeto de amor. O narcisismo constitui-se como um período entre o autoerotismo e o amor de objeto. Podemos considerar o narcisismo como uma fase em que o outro, objeto da paixão narcísica, será o próprio ser projetado como miragem. A dinâmica identificatória em que o Eu se constituiu perpassa por essa fase em que a sua imagem aparecerá para o *infans* como um outro.

Para representar os aspectos observados nesse momento da formação do Eu nomeada como narcisismo, Freud recorre por metáfora ao mito grego de Narciso e assim

consegue apresentar os aspectos intrínsecos ao Eu, os quais serão as bases de toda a relação objetal. Resumidamente podemos extrair que no mito grego o personagem Narciso contempla e se apaixona pela sua própria imagem projetada no espelho formado nas águas límpidas de uma fonte, sendo na trama consumido até a morte por esse encantamento por si mesmo.

O processo de identificação narcísica implica que o Eu refletido na imagem da água é um outro (*je est un autre*) por quem o sujeito se apaixona. A imagem refletida na água descentra o sujeito em relação ao indivíduo e marca uma relação alienante entre a imagem e a estrutura formal do Eu. A identificação com a Imago resultará na elaboração de um Eu dividido em sua formação, da qual se extrai um sujeito que estará alienado e não será mais reconhecido pelo Eu como parte de si.

O narcisismo constitui a situação universal e original a partir da qual o amor objetal só se desenvolve posteriormente (Freud, 1915/1969). O narcisismo primário não é correspondente ao autoerotismo, visto que para existir o narcisismo deve-se ter a instância Eu consolidada. Percebe-se em Freud uma inconsistência e dificuldades ao estabelecer a existência de um estado de narcisismo primário, todavia o próprio autor reconhece as dificuldades e afirma ser o estágio um pressuposto teórico necessário à edificação do conceito de narcisismo secundário inferido das relações dos pais com suas crianças (Araújo, 2010).

O primeiro estágio narcísico é chamado de narcisismo primário absoluto e persiste até que o Eu comece a vincular a libido com as representações dos objetos e converta a libido narcísica em libido objetal (Freud, 1933/1996). No estado de narcisismo primário reconhecemos as satisfações em si mesmas, no corpo próprio, bem como acontece no autoerotismo, todavia essa satisfação é complementada pela expectativa que os pais lançam sobre o *infans*. O narcisismo primário só se mantém com o amor dos pais e é por ele potencializado por meio da "onipotência que se cria no encontro entre narcisismo nascente do bebê e o narcisismo renascente dos pais" (Poulichet, 1992, p.42).

Com relação à comprovação do narcisismo primário, Freud demonstra que o amor dos pais pela criança surge nos pais como um retorno ao narcisismo originário, a fim de proporcionar ao filho, sua majestade o Bebê, todos os sonhos e fantasias que um dia o adulto idealizou para si mesmo. "Para que haja relação ao objeto, é preciso que haja relação narcísica do eu ao outro" (Lacan, 1954-1955/2010, p.133).

Com efeito, desde cedo, a criança está exposta às exigências do ambiente e dos seus pais. A partir do olhar libidinizado da mãe, a criança se reconhece e se sente amada. Todas as suas escolhas objetais e suas realizações terão por base esse período em que foi possível o desenvolvimento do amor por si mesma. Todavia, aos poucos, a criança irá se dar conta de que não é tudo para a sua mãe, de que esta tem outros interesses. Essa percepção da criança é, nas palavras de Poulichet, "a ferida infligida ao narcisismo primário da criança. A partir daí, o seu objetivo consistirá em fazer-se amar pelo outro, em agradá-lo para reconquistar seu amor; mas isso só pode ser feito através de certas exigências do ideal do eu" (Poulichet, 1992, p.51).

O narcisismo é composto pelo período primário, obscurecido por diversas influências diferentes, como o estabelecimento do Eu ideal e de um Ideal do eu, e por um narcisismo secundário, que surge com a indução de catexias objetais. O narcisismo secundário consiste em um retorno ao Eu dos investimentos realizados em objetos externos, ou seja, em um retorno ao narcisismo infantil, primitivo e original (Freud, 1916-1917/1969). Algo nesse processo, por fatalidade ou contingência, pode fazer com que a criança encontre no outro, si mesmo, e tome o outro como próprio objeto de satisfação. Essa qualidade de amar a si mesmo no outro remete ao narcisismo primário.

Freud demonstra que o sujeito tem originalmente dois objetos sexuais – ele próprio e a mulher que cuida dele – e que a predominância de escolha objetal se manifestará em cada um de uma forma. Geralmente, essas duas modalidades de escolhas objetais estão presentes em todas as pessoas, embora em graus diferenciados. Essa amplitude no modo de amar requer um olhar sobre a construção da erótica infantil. Freud observa que as crianças derivam as escolhas dos objetos sexuais de suas primeiras experiências de satisfação. As primeiras satisfações sexuais autoeróticas são experimentadas em relação com as funções vitais que servem à finalidade de sobrevivência. Para o autor, as pulsões sexuais estão ligadas às pulsões do Eu e só depois se tornam independentes dele. Encontraremos em todas as escolhas objetais resquícios do narcisismo primário, e esse entendimento nos será caro para a compreensão da ética e do bem que cada sujeito busca. O retorno ao narcisismo primário estará na base de toda a ética e todo o bem do sujeito. “O freudismo não é, em suma, senão a perpétua alusão à fecundidade do erotismo na ética, mas ele não a formula como tal” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 184).

Freud conclui o ensaio *Introdução ao narcisismo* (1914) mostrando que, além da importância do estudo do narcisismo e suas derivações para a compreensão da psicologia de grupo, ele também se faz necessário para ampliar a reflexão sobre a conciliação pulsão e civilização. Com essa informação abre-se o caminho para o desvelamento das relações humanas, e o amor deixa de ser objeto dos escritores e filósofos para se inscrever no território da ciência pelas portas da Psicanálise.

Freud aponta que ultrapassar os limites do narcisismo e ser capaz de ligar a libido a objetos torna-se função necessária à preservação da nossa vida mental. O autor observa o modo como os indivíduos atormentados pela dor e pelo mal-estar orgânico deixam de se interessar por coisas do mundo externo e ainda retiram o interesse libidinal de seus objetos amorosos, assim, enquanto sofrem, deixam de amar (Freud, 1914/1969). Desse modo, Freud mostra que, como último recurso, devemos começar a amar, a fim de não nos fixarmos em sofrimento.

O narcisismo primário e o investimento libidinal no Eu, aos poucos, se converterão em catexias objetais. Freud afirma que um indivíduo que ama priva-se de uma parte de seu narcisismo que só pode ser substituída pelo amor de outra pessoa por ele, de modo que, por uma demanda de amor e para atender à expectativa do Outro, o sujeito buscará se adequar ao padrão de exigências externo, identificado pelo Ideal do eu. Todavia, nem todos os desejos do Eu agradam a sua imagem ideal, e os seus impulsos libidinais sofrerão a vicissitude do recalque patogênico se entrarem em conflito com as ideias culturais e éticas da civilização. Chegaremos então ao grande impasse da vida amorosa (Lacan, 1964/2008, p.195).

Cabe diferenciar o que se entende por narcisismo e o que se entende por amor-próprio. O entendimento de amor-próprio refere-se a que até mesmo as atividades aparentemente mais desinteressadas são feitas para cuidar da glória, considerando até mesmo o amor-paixão ou o mais secreto exercício de virtude como formas de engrandecimento de si. Posso aqui descrever o seguinte entendimento: refere-se a que tudo o que fazemos consiste no nosso próprio bem ou nosso próprio prazer? Lacan nos propõe atenção a essa reflexão, visto que tudo em Freud e todas as possíveis reflexões sobre a ética vai girar em torno dela. “Se o indivíduo entender onde está o seu próprio bem, lá obterá o prazer que sempre resulta disso” (Lacan, 1954-1955/2010). Todavia, mesmo que o sujeito busque no outro o que seria o seu bem, mesmo que no amor o sujeito

busque o seu próprio bem, há um paradigma relacionado ao que seria o seu bem e sua possibilidade de satisfação.

Desde Sócrates o prazer será a busca do próprio bem, aí se insere a tradição moralista com as postulações de virtudes e de felicidade. Cabe esclarecer que está nesse ponto o que a psicanálise acrescenta como subversão, pois ela é capaz de mostrar que o amor próprio implica se deparar com o engano. Pensar o bem não se trata de uma teoria geral no qual o egoísmo engloba todas as funções a partir de que “o sujeito, no amor, busca o próprio bem”, pois esse amor é enganador e inautêntico, visto que o Eu é o local onde o sujeito se frustra no *phátos* da sua condição de imagem. Além do mais, como veremos no próximo capítulo o próprio conceito de bem carrega consigo um impasse.

Podemos considerar que há um hedonismo próprio ao Eu, e que é justamente o que nos engoda, ou seja, nos frustra ao mesmo tempo do prazer imediato e das satisfações que poderíamos retirar dessa suposição de unidade. A divisão do sujeito marca a hiância pela qual qualquer tentativa de busca do prazer será marcada pelo mais além do prazer. Esse Real da relação objetal estará na busca pelo sujeito suposto saber – o mesmo encontrado na tradição filosófica moralista – o qual recorre aos comportamentos morais e à tradição dos costumes para se chegar à verdade. O ato humano, em ambas as formas de manifestação, busca pelo sujeito suposto saber e moralidade, se acha engodado, visto que nenhuma dessas saídas resultará em apenas prazer, pois a todas elas haverá acoplado o além do prazer. A verdade está alhures, e é em Freud, com a teoria da psicanálise, que é possível elaborar um saber sobre onde ela está, e essa suposição não é em outro lugar que na morbidez da libido (Lacan, 1954-1955/2010).

Do desamparo ao Outro: o Eu no estádio do espelho

Freud postulou um narcisismo primário como fundamento do Eu, e Lacan, em seu texto *O estádio do espelho como formador da função do Eu* (1949/1998), complementa a elaboração freudiana estabelecendo as condições imprescindíveis para a constituição do sujeito. Os esquemas propostos no texto pretendem justamente trazer uma diferenciação entre o Eu e o sujeito.

O estádio do espelho consiste numa formulação de Lacan para explicar os processos imaginários envolvidos na formação do Eu. Lacan recorre ao recurso do espelho para representar o momento em que a criança, pelo processo de se ver no espelho, se identifica, no sentido pleno do termo identificação, com uma Imago do seu próprio

corpo e antecipa no plano mental a conquista da unidade funcional de seu corpo, nesse momento ainda inacabado no plano da motricidade voluntária. Entende-se pelo termo *Imago* o efeito dessa imagem ao qual o sujeito se identifica. Lacan destaca que “o ponto importante é que essa forma situa a instância do Eu, desde antes de sua determinação social, numa linha de ficção, para sempre irreduzível para o indivíduo isolado” (Lacan, 1949/1998, p. 98).

Lacan destaca que a *Imago* é uma ficção e que a forma total do corpo que o sujeito reconhece como seu Eu, pela miragem no espelho, consiste apenas numa antecipação da maturação e da potência do seu organismo. Essa *Imago* que se forma como Gestalt congela e inverte a simetria constituinte e surge de forma estática como uma oposição à turbulência de movimentos com que o sujeito experimenta animá-la. Essa *Imago* corresponde a um Eu ideal, portanto, imaginário.

A matriz simbólica do Eu se forma inicialmente a partir da *Imago* do *infans* (período em que a criança não fala) marcada pela impotência motora e pela dependência da amamentação, mas também na sua forma Ideal, de forma que será por meio delas, da sua constituição primordial capaz de se objetivar como *Imago*, que o sujeito enfrentará todo o porvir da dialética da identificação com o Outro e mais tarde adquirirá sua função de sujeito falante (Lacan, 1949/1998).

O *infans* experimenta o seu corpo a partir das diversas pulsões que lhe animam sem uma ordem ou unidade. Podemos inferir que a *Imago* do corpo despedaçado é motivo de angústia, que ela é sentida como desagradável, fazendo com que o Eu (que se ampara no registro do imaginário) se manifeste como efeito da própria angústia, criando um corpo unificado que pode saná-la (Lacan, 1949/1998). Cabe destacar, nas observações lacanianas, que a relação entre a *Imago* e a natureza é marcada no homem por uma discórdia primordial, um conflito existente entre a posição congelada e ideal da *Imago* e a turbulência pulsional, ou seja, a desordem orgânica original com a qual o sujeito experiencia os constantes sinais de mal-estar e a falta de coordenação motora dos meses neonatais. Assumir uma *Imago* diz respeito ao drama da primeira identidade alienante e marcará por meio de sua estrutura rígida todo o posterior desenvolvimento mental. O estágio do espelho é antes um engodo de identificação espacial, que será acompanhado das sucessivas fantasias de imagens de corpos despedaçados que foram recalçadas pelo indivíduo e não serão mais reconhecidas como tal.

Lacan, no texto *A agressividade em psicanálise* (1948), apresenta que a fantasia do corpo despedaçado se constitui pela condição de variações das matrizes das próprias pulsões agressivas e representa a relação específica do homem com o seu próprio corpo. Pode se pensar, devido às observações clínicas presentes nos sonhos e nos relatos das paranoias, que a *Imago* do Eu ideal será constantemente acompanhada de uma *Imago* de corpo despedaçado. A agressividade atrela-se à significação de pulsão de morte e seu papel na economia psíquica. “O despedaçamento revela, até o fundo do ser, sua pavorosa fissura” (Lacan, 1948/1998, p. 126).

A *Imago* é para Lacan um campo de luta composto de membros disjuntos, órgãos justapostos, representados pela anatomia fantasística, cuja forma simboliza o *Isso* de maneira surpreendente (Lacan, 1949/1998, p. 101). O autor mostra que é pela relação erótica que o indivíduo humano fixará a imagem que o aliena em si mesmo, e que estão nessa relação a energia e a forma de que se originará a organização passional que ele irá chamar de seu Eu (Lacan, 1948/1998).

Ao elaborar propriamente sobre o processo de identificação presente na *Imago*, Lacan relata que o objeto, no caso o Eu ideal, fruto da imagem projetada no espelho, é formado daquilo que chamamos o campo imaginário e seus efeitos. O autor dá mostra de que o objeto é formado devido à pulsão de morte e explica que o que resta após o efeito destrutivo é o que eterniza o objeto sobre uma forma e o fixa enquanto imaginário. “O laço entre a imagem e a agressividade é, aqui, inteiramente articulável” (Lacan, 1960-1961/2010, p.430).

Como pode esse Eu imaginário, frágil, corresponder a toda expectativa de virtudes e idealizações que lhe são impostas como dever do ponto de vista moral? A moral, ante uma experiência ideal, será o meio pelo qual o Real se presentificará e fará surgir o que não é mais reconhecido como parte de si. É do hiato entre esse Eu ideal imaginário e seu Eu real que surgirá o sujeito inconsciente, bem como a causa para desejo e as tentativas de completude na busca do *objeto a*.

O que significará, do ponto de vista ético, partir dessa frágil estrutura e por meio dela se direcionar e constituir um caminho a trilhar no mundo? Podemos concluir pelos ensinamentos de Freud e de Lacan que o Eu gira em torno de uma relação imaginária com um ideal e de um desejo de retorno a algo perdido, ou seja, o Eu pulsional na sua dimensão Real. O Eu se faz essencialmente na relação com o Outro que ele toma como seu ponto

de partida e de apoio, mas ele é também sujeito, uma parte real elidida que será a causa para o desejo como tal.

Ainda, podemos perceber que é a partir desse Eu que todos os objetos são olhados. Justamente a partir de um sujeito primitivamente desafinado, fundamentalmente despedaçado, todos os objetos podem ser desejados. O Eu emerge como uma imagem na própria relação tensional e em algumas condições chega a seu limite e se dissipa num enfrentamento com o seu Isso. Trata-se da desordem fundamental da vida pulsional do homem. O sujeito não pode desejar se dissolver a ele próprio, então se dispõe a se escapar nos objetos numa série de deslocamentos infinitos. É da tensão do sujeito e do Eu que parte toda a dinâmica do desejo do indivíduo (Lacan, 1954-1955/2010).

O estágio do espelho é, antes de mais nada, um método de redução simbólica, fundamentado em dados subjetivos, situado nos estádios mais arcaicos do recalque, como uma forma de defesa do Eu, precedente à passagem do Eu especular para o eu social. A passagem ocorre a partir do recalque, momento em que o sujeito fala e ocorre toda a complexidade de tentativa de correspondência entre o que é Real e o que é Simbólico ou Imaginário. O momento em que se conclui o estágio do espelho inaugura, pela identificação com a *imago* do semelhante e pelo drama do ciúme primordial, a dialética que desde então liga o Eu a situações socialmente elaboradas e marcará o nascimento da tríade do outro, do eu e do objeto. Lacan demonstra como a agressividade se tornará uma tendência correlativa a um modo de identificação narcísico (baseado nos primeiros investimentos pulsionais no corpo) e marcará todo o devir do sujeito.

Lacan afirma que “a estrutura constituída pela relação imaginária como tal, pelo fato de o homem narcísico entrar duplicado na dialética da ficção, encontrará talvez sua expressão no final da nossa pesquisa deste ano sobre a ética da análise” (Lacan, 1959-1960/2008, p.25). Com a elaboração sobre o estágio do espelho, Lacan forja os fundamentos necessários à elaboração do termo *Eu ideal*, que se refere à projeção imaginária pela qual o Outro aponta ao sujeito a imagem idealizada a ser atingida para que obtenha o seu assentimento e corresponda a sua demanda por amor. Enquanto investigação ética, é necessário guardar as impressões sobre o conceito de *ideal do Eu*, a fim de, posteriormente, uni-la aos aspectos da estrutura crítica que se atualizará, como Supereu e se relacionará com as apropriações de toda a exigência moral (Freud, 1914/1969, p.246). Para valorizar a ambiguidade da relação que o Outro estabelece com o sujeito, no próximo item será abordada a função do Outro frente ao desamparo.

A função do Outro frente ao desamparo

A condição de existência do sujeito na cultura é apoiada numa condição de desamparo do psiquismo. Para Freud (1926/1996) o desamparo psíquico supera a concepção meramente motora ou biológica, tendo em vista que se coloca como condição ao organismo que, para além de necessidades vitais, precisa de um “Outro” que o sustente psiquicamente, favorecendo sua constituição como sujeito. Podemos dizer que o encontro do indivíduo com o Outro se faz a partir da demanda por reconhecimento. É o Outro que realiza para ele a ação específica, que promete colocar fim à tensão dessa necessidade. Sua intervenção, todavia, tem como consequência algo mais do que a eliminação do desconforto do recém-nascido. Dessa forma, Freud apresenta o adágio: "o desamparo inicial do ser humano é a fonte originária de todos os motivos morais" (Freud, 1895/1995, p. 32).

O sujeito surge a partir do desamparo fundamental do ser humano, que exige a intervenção de um adulto que o ampare na necessidade de sobrevivência. Antes de o bebê vir ao mundo, existe um Outro prévio ao sujeito que o antecede. Esse Outro encontra-se ordenado, estruturado, constituído. Esse Outro não se resume apenas à família, à sociedade e à cultura, mas também à linguagem, como campo de constituição do sujeito. Destarte, toda a tentativa de o sujeito se definir ocorre a partir do simbólico e exigirá às referências encontradas no Outro. Não basta dar a esse Outro os estatutos de social ou de cultural, pois também esses são efeitos do discurso. Desse modo, ao discutir a relação entre cultura, sociedade e discurso, Lacan privilegia este último e designa-o como o liame social, como o laço que “só se instaura por ancorar-se na maneira pela qual a linguagem se situa e se imprime, se situa sobre aquilo que formiga, isto é o ser falante” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 74).

Elia (2004) nos ajuda a compreender:

Assim, há um conjunto de demandas, desejos e desígnios que é dirigido àquele que vai nascer muito antes do nascimento, e que inclusive determina o fato do nascimento. A vida biológica é, como tal, excluída da experiência do sujeito, que só se relacionará com ela por intermédio da linguagem, o que evidentemente a modifica, a pulveriza, a fragmenta. (Elia, 2004, p.41).

O sujeito adentra ao mundo por via desse lugar que lhe é reservado e, para que seja reconhecido e nele possa viver as suas experiências, deve corresponder às exigências que lhe são direcionadas. Porém esse bebê é acometido por aspectos pulsionais, o que

marca um conflito entre as suas pulsões e os discursos do Outro. Esse sujeito é então dividido, sendo marcado por um resto impossível de assimilação na linguagem, que lhe impulsionará o movimento. Essa relação entre os seus afetos e as impossibilidades de saber sobre isso se dará, conforme aponta Lacan, devido aos limites da linguagem em dizer das pulsões, visto que sempre algo fica de fora dessa relação. Destaca-se aqui a incompletude do Simbólico para dizer do Real.

Como discute Le Gaufey (2008), o Outro é solicitado a responder pelo valor dos significantes no campo pulsional, porém, tomando como exemplo o que Lacan formula no grafo do desejo, ele o faz do lugar da cadeia inferior, que se pauta na significação imaginária. Para esclarecer a respeito dessa cadeia inferior, mais à frente vou recorrer ao grafo. Por agora é preciso considerar que o sujeito se vale da inscrição inconsciente, porém no inconsciente não há representante para esse anseio do sujeito que é da ordem da demanda pela/da morte. Diante dessa falta, o sujeito buscará no Outro o seu sentido, porém dessa busca não resultará o reconhecimento. A partir do grafo, será detalhado o processo em que o sujeito mais se aproxima da morte e se coloca enquanto esvaecimento na relação entre os objetos e o significante. Por agora, detenho-me à reflexão que Le Gaufey (2008) nos traz:

Se o Outro responde na cadeia inferior testemunhando uma falta, essa falta não é pura calamidade do ser, mas falta de um significante que, por conta do recalçamento originário, escreve-se forçosamente noutra parte, no patamar inconsciente [...] em toda representação decerto há uma falta; na escala dos seres a representação é classicamente afirmada como inferior ao que ela representa. (Le Gaufey, 2008, p. 268).

As sensações, percepções proprioceptivas, catexias, ou até mesmo as pulsões, ou seja, os diversos nomes engendrados para dizer dos afetos despertados no bebê ao se relacionar com o corpo e com o mundo, só podem ser assimilados enquanto linguagem. Todavia, a linguagem por si só não é capaz de significar e englobar toda a experiência originária; sempre escapará um resto impossível de assimilação. Entrar no mundo da linguagem implica adentrar-se nesse arcaibouço estruturado de demandas e regramentos que desconsidera algo da erótica. Como o homem, isto é, um vivente pode aceder ao conhecimento de sua própria relação com a morte?

Freud explica que o aspecto econômico será apenas processo de descarga, ao passo que as representações são da ordem dos investimentos, o que faz com que sejam responsáveis mais diretamente pelo trabalho criativo do aparato. Todavia o afeto pode

ligar-se à representação; aqui percebemos que tanto a dimensão do desejo, quanto da fantasia participam desses processos, revelando tanto a dimensão significativa, quanto a dimensão intensiva, surgindo a pulsão como externa ao aparato e à cadeia significativa na qual a pulsão será inscrita, promovendo novas produções (Winograd, 2018).

As repercussões sobre a constituição pulsional e o processo de formação do sujeito aparece em Lacan de formas variadas. O Eu é a interiorização, num certo sentido, das leis da linguagem, das leis do Outro. Ele é o representante de uma lei exterior, de uma lei estranha. Dessa maneira, quando o Eu organiza os modos de satisfação do sujeito via alteração real do mundo exterior, ele vai fazê-lo encontrando um compromisso entre as exigências das pulsões e as do Outro. Em outras palavras, o Eu tentará satisfazer as pulsões sem arriscar perder o amor do Outro. O sujeito do inconsciente, por outro lado, é o verdadeiro sujeito do desejo, o verdadeiro portador das ambições pulsionais. O desejo em Lacan se define em sua relação intrínseca com a necessidade e com a demanda: o homem deseja porque a satisfação de suas necessidades passa pelo apelo dirigido a um Outro, o que altera a satisfação, transformada em demanda de amor (Lacan, 1957-1958/2008).

Recorro à teoria da alienação para mostrar como o sujeito responde às ambições pulsionais e precocemente se aliena no Outro. Por ocasião de suas primeiras experiências o Eu aprendeu que a satisfação vinha sempre do Outro. Ora, sendo assim, o Eu acabou por confundir o objetivo de encontrar satisfação com a obediência ao Outro; ele acabou por confundir a procura de satisfação pulsional com a procura de amor. Dito de outro modo, o Eu chegou à conclusão de que, se a satisfação vinha sempre do Outro, era preciso então tê-lo em alta conta, era preciso respeitá-lo, obedecer-lhe, na intenção de obter dele a garantia da satisfação futura.

O Eu luta para manter um compromisso entre a pulsão e o Outro, recusando muitas vezes à pulsão como um meio de se satisfazer. Isto ocorre apenas pelo fato de que o Eu é o resultado de um argumento falacioso, aquele que diz que, para obter satisfação, é preciso de início renunciar a ela. Assim, a busca de satisfação do Eu se atrela a satisfação do Outro. Dito de outra forma, é porque o Eu quer garantir a satisfação pulsional que ele se torna escravo das leis do Outro.

Ora, não é sobre isso que Lacan elabora ao se pensar a moral, quando em *Kant com Sade*, ele reflete sobre como o imperativo categórico se manifesta por uma voz interior que é exatamente a voz do Outro? Trata-se dessa demanda por amor e dessa

exigência constante que aponta ao sujeito um dever e o subordina à lei do Outro. Adiantando uma reflexão do terceiro capítulo, podemos afirmar, portanto, que é por temor ao Outro que o Eu visa à parte elidida da sua satisfação. Estará nos impasses desse amor/temor a possibilidade estruçada da sua satisfação. Esse pensamento será explicado mais detalhadamente no terceiro capítulo. Por ora, para facilitar essas conclusões, desenharei a relação do sujeito com o Outro a partir do grafo do desejo.

O desamparo e o desejo: o grafo de Lacan

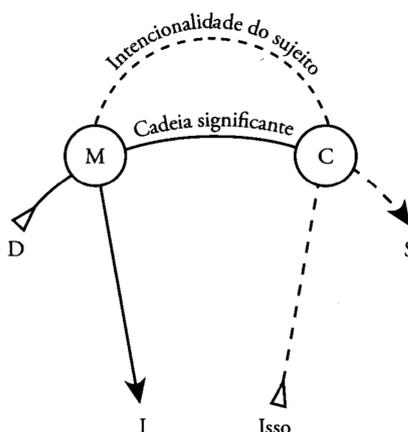
No texto *Além do princípio do prazer*, Freud afirma que “é certo que grande parte do Eu é, ela mesma, inconsciente [...] somente uma pequena parte dele é abrangida pelo termo pré-consciente” (Freud, 1920/2020 p. 67). Entre o Eu e seus processos primários e secundários surge para o sujeito uma questão. A questão é intrínseca ao sujeito e a sua demanda, e dela podemos extrair alguns desdobramentos: por que o pré-consciente rejeitou e abafou essa parte do Eu que se tornou inconsciente, ou seja, abafou o desejo que pertence ao inconsciente? Ainda, a realização do desejo inconsciente deveria trazer prazer, mas para quem? Essas perguntas apontarão as diversas faces do Eu e os diversos Outros que participam do drama em que ele é constituído. Para refletir sobre a questão do sujeito é necessário considerar que o Inconsciente é enganoso, que é formado por um discurso no campo do Outro, e que se organiza numa cadeia significativa sujeita a uma falta. As reflexões incutidas nesse viés levarão à dialética na qual o sujeito se estabelece a partir e sobre o Outro.

A fim de introduzir essa dialética, Lacan recorre ao recurso topológico para estabelecer um grafo que tanto represente uma interlocução entre os conceitos psicanalíticos, quanto explique o processo de constituição do sujeito e sua relação com o desejo. O recurso topológico, apresentado em detalhes no *seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação* (1958-1959/2016), terá a função de representar em imagem a soldadura entre os planos Simbólico, Imaginário e Real e a partir dele se estabelecerá a figuração do modo como a escuta psicanalítica opera (D’Agord, 2013).

Lacan constrói o grafo por etapas, e cada uma dessas etapas se apresenta como uma anterioridade lógica, todavia pensá-lo em etapas se diferencia da concepção de desenvolvimento a que muitas vezes pode ser remetida. D’Agord (2013, p.435) relata que “as três etapas guardam entre si uma relação de condição, uma é a condição necessária para a outra, apesar da temporalidade do só-depois. De modo que somente atingindo o

grafo completo se poderia saber das etapas anteriores”. A primeira fase do grafo abordada na imagem abaixo, e detalhada nos parágrafos que a seguem, refere-se ao período em que o *infans* assume o discurso, visto que antes do domínio da linguagem o sujeito já se encontra submetido às leis da demanda (Lacan, 1958-1959/2016). O primeiro grafo apresentará um sujeito identificado ao **I(A)** da demanda que pode ser tratado como *O que queres de mim é isso*.

Figura 1



Lacan (1958-1959/2016, p.20)

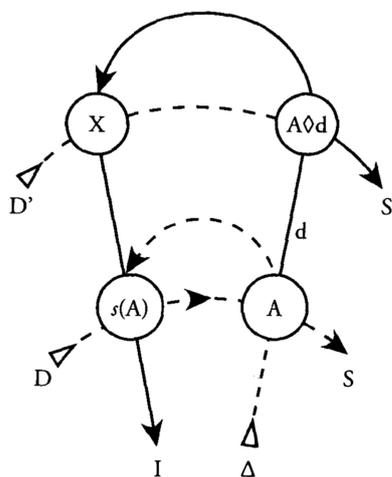
No grafo, o **D** refere-se à cadeia de significantes, estrutura basal à qual se submete a linguagem, em sua manifestação. O **S** maiúsculo refere-se ao significante, que se estabelece por uma diacronia, como algo que se desenrola no tempo. O grafo demonstra como um significante representa um sujeito para outro significante. O significante ganha o seu valor e seu sentido por sua relação com outro significante dentro de um sistema de oposição de significantes. A cadeia se desenvolve numa certa sincronia dos significantes (Lacan, 1958-1959/2016).

O que está indicado pela linha pontilhada que caminha do *Isso* ao **M**, de frente para trás, é a intencionalidade da demanda que corta a cadeia significante, fazendo surgir os pontos de encontros. O ponto **C** é o ponto de encontro do código, o ponto da matraca em que a criança terá que se submeter para que as suas necessidades sejam satisfeitas. “É muito cedo que o sujeito tem que aprender que essa é uma via, que esse é o desfilamento pelo qual as manifestações de suas necessidades devem rebaixar-se a passar para serem satisfeitas” (Lacan, 1958-1959/2016, p.21). O ponto **M** será aquele que produz a

mensagem e será sempre num jogo de significantes que a significação se afirma. A mensagem só se formula pelo código (Lacan, 1958-1959/2016).

O processo intencional vai do *Isso* ao **I** maiúsculo. O *Isso* está capturado na linguagem, mas não pode ser representado na linguagem, por ele não saber o que é e por estar em relação com outros sujeitos falantes, sendo que disso resulta ao final a primeira identificação, o **I** do grafo que será reconhecido como identificação primária (Lacan, 1958-1959/2016). Segundo Lacan, a entrada na palavra ocasiona a formação do Ideal do eu, simbolizado pelo **I**, ponto terminal do grafo (Safouan, 2020). Esse Ideal é formado a partir de um traço ao qual se identifica o sujeito a título de um significante. O sujeito se mortifica na realização desse ponto Ideal o qual o seu ser considera extraordinário.

Figura 2



Lacan (1958-1959/2016, p.23)

O segundo esquema exige a relação com o Outro, na medida em que há apelo ao Outro como presença, presença sobre fundo de ausência. D'Agord (2013, p.442) esclarece que “até o Seminário 6, e com o uso do grafo, a função de Outro poderia ser confundida com a pessoa do Outro”. Mas **A** é estrutural, e o Outro é histórico. “Se o **A** não rege o Outro, o dito primeiro se confundiria com a voz onipotente de um Outro encarnado em **A**” (D'Agord, 2013, p.442). O Outro é o que pode dar ao sujeito a resposta a seu apelo. **A**, porém, será um lugar, o campo simbólico e o tesouro dos significantes. O sujeito apreende o Outro e se molda a sua forma, queira ele ou não. O primeiro contato com o desejo surge a partir desse Outro, visto que a pergunta sobre o que ele quer é respondida pelo desejo do Outro (Lacan, 1958-1959/2016).

A divisão do sujeito está marcada nos traçados do grafo por dois cortes: o primeiro corte representa a relação com a demanda e se apresenta de **D** a **S**; será o corte capaz de engendrar a castração, pelo efeito do encadeamento significativo. O segundo corte acontecerá de **D'** a **S'** e manifestará a relação ao objeto que situará o sujeito na sua condição de objetividade e de imagem. Tal corte será a causa do desejo, visto que incutirá o Real do sujeito e repetidamente será desejo de outra coisa.

O primeiro andar do grafo relaciona-se com a elaboração feita por Lacan no estádio do espelho. Ele é produzido por uma cadeia pontilhada porque é uma cadeia só em parte articulada em que o sujeito tem a dimensão de suporte da fala (Lacan, 1958-1959/2016). Ela diz respeito ao momento em que o **Isso** recorre ao grande Outro (**A**) por reconhecimento, o Outro retroage o sujeito a um ponto de sentido, ou seja, de significado do Outro **s(A)**, isto é, ponto de estofa **s(A)**, que o identifica. A retroação ao ponto de estofa será um movimento de ressignificação, o qual se processa em análise e será capaz de proceder atualização no Ideal do eu. “A fórmula contida em **I(A)**, ideal do eu, demonstra que um significante do Outro foi tomado como insígnia e dessa forma o Outro foi investido de onipotência, do poder que recebe por encarnar o lugar da palavra e ser testemunho da verdade” (Iglesias, 1996).

É o outro que fará com que um significante ou outro esteja presente na fala, de forma que é ele que permite ao sujeito se realizar para além da articulação linguageira. Apenas ao alcance do Outro se pode fazer com que um significante esteja ali (Lacan, 1958-1959/2016).

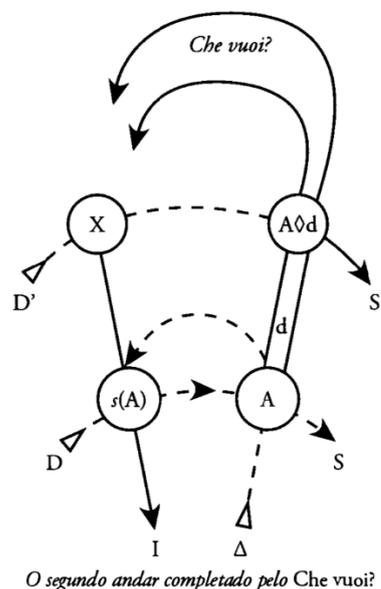
É pelos avatares da demanda e pela exigência de reconhecimento pelo Outro que o sujeito se situa em ser na fala, todavia ele nunca ali está. É no intervalo, na hiância, que surge para o sujeito a experiência do desejo. Inicialmente a experiência será apreendida como desejo do Outro, e é dentro dela que o sujeito tem que situar seu próprio desejo (Lacan, 1958-1959/2016). No decorrer da cadeia, a similitude ou não entre os significantes fará com que a cadeia movimente numa dimensão metonímica. A interpretação em análise toma uma importância enquanto movimento de ressignificação para a cadeia significativa, isto é, movimento da dimensão metonímica.

O significante mantém uma barra com o significado. Apesar de existir uma comutatividade entre eles, predomina como uma marca a impenetrabilidade entre os termos. “Quer dizer que a diferença, a distância entre o significante e o significado se mantém” (Lacan, 1958-1959/2016, p.25). A partir do momento em que a estrutura da

cadeia significante realiza o apelo do Outro, o processo de enunciação se distingue da fórmula do enunciado, e ela se superpõe, a captura do sujeito na articulação da fala torna-se inconsciente. O sujeito não é mais reconhecido como tal e tem apenas um efeito evanescente (Lacan, 1958-1959/2016).

No segundo andar do grafo, Lacan acrescenta o que está além da mensagem e comporta a demanda. “A segunda etapa se produz na experiência do Outro como Outro que tem um desejo” (Lacan, 1958-1969/2016, p. 25). O segundo andar será o lugar da enunciação em que o inconsciente fala com a pulsão. A demanda, aqui, se representa na fórmula entre o sujeito a pulsão e demanda $S \leftrightarrow D$. Será nos avatares da demanda, que se tornará para o sujeito exigência de reconhecimento no Outro, que o sujeito se deparará com a falta. No nível da enunciação, entre o desejo do sujeito e a demanda, resultará a castração (**X**). A castração será o conceito que implica para o sujeito a confrontação com a falta, por isso o segundo andar do grafo conterá os conceitos necessários à reflexão sobre a figura paterna, que será melhor desenvolvida no próximo capítulo.

Figura 3

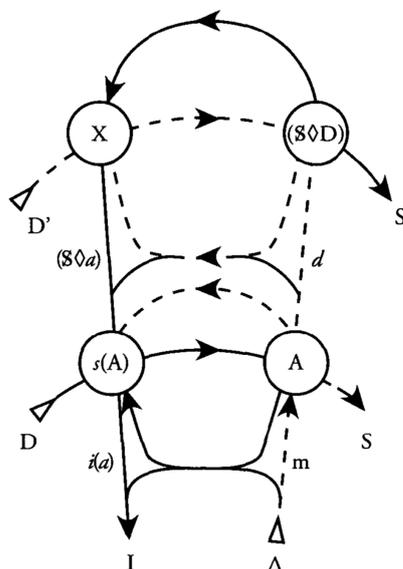


Lacan (1958-1959/2016, p.24)

A demanda encontra no simbólico um furo e será, portanto, demanda castrada. Essa constatação fica ainda mais clara com o acréscimo da pergunta *Che vuoi?* ao grafo. *Che vuoi?* será a grande questão do sujeito que justificará a demanda. O sujeito direciona

ao Outro a sua demanda, e ela passará pela filtragem da castração, resultando como resposta dessa operação a produção da fantasia do sujeito.

Figura 4



Lacan (1958-1959/2016, p.27)

Diante ao desejo do Outro, o sujeito reconhece o desamparo. O desejo deve surgir no lugar onde o sujeito experiencia o desamparo, porém isso ocorre de forma articulada. O desejo se articula na linha entre o Outro e $S \leftrightarrow D$. A angústia não é vivenciada no campo do desejo, a angústia será para o Eu um sinal, isto é, um sintoma que diz dessa falta que foi preenchida pelo discurso do Outro (Lacan, 1958-1959/2016).

No grafo de Lacan destacam-se as duas funções assumidas por a de forma que podemos considerar duas faltas. Em $i(a)$, a letra a designa o objeto do qual o sujeito se serve para se constituir, pela via do pequeno outro, como incluindo o objeto do desejo do Outro. Já na fórmula da fantasia, a designa a falta desse suposto objeto, ou o designa como guia do desejo, mais precisamente como a condição sem a qual o sujeito não existiria nesse campo do desejo (Safouan, 2020). O encontro faltoso da demanda com o desejo do outro mostra o *objeto a*, como um vazio central. De modo que o sujeito nunca se encontra com o desejo do Outro, e por isso se vale da fantasia. A fantasia justificará a posição de $s(A)$ como sintoma.

A fórmula da fantasia engloba a relação do sujeito falante com o outro imaginário. A função da fantasia é dar ao desejo do sujeito seu nível de acomodação. Por isso é que

o desejo humano tem a propriedade de estar fixado, adaptado, combinado não a um objeto, mas a uma fantasia. A análise descortina a fantasia e articula o imaginário ao simbólico (Lacan, 1958-1959/2016). Os andares do grafo representam o movimento do andar do enunciado para o andar da enunciação. Entre eles é possível articular a relação entre a fantasia e o desejo. Aqui se aplica a torção em que o sujeito se identifica em ser o objeto do Outro.

Na terceira etapa, também, retomam-se as reflexões sobre a imagem especular elaborada no estágio do espelho. A relação do Eu com o outro surge a partir da imagem especular e permite ao sujeito fazer frente a seu desamparo na sua relação com o desejo do Outro. Nesse momento insere-se a relação entre o Eu ideal e o Ideal do eu enquanto uma posição simbólica. Ela faz frente a partir de um jogo de dominação em que a criança aprende a manejar numa certa referência (posição de assentimento ou não) a seu semelhante como tal. O sujeito se defende de seu desamparo com esse recurso que a experiência imaginária da relação com o outro lhe dá. “Por meio disso é que o sujeito procede” (Lacan, 1958-1959/2016 p.28). O lugar de saída, lugar de referência por onde o desejo vai se aprender a se situar, é a fantasia (Lacan, 1958-1959/2016).

A fantasia diz respeito ao ponto basal do desejo. O desejo tem na fantasia o seu fantasma, ou seja, a identificação atribuída ao objeto. Uma realização do desejo deveria certamente trazer prazer para aquele que tem o desejo, mas a relação do desejo com o sonhador é muito particular; ele o repudia e o censura, ou seja, os desejos não lhe agradam. Sua realização não pode trazer prazer, porém apenas o seu oposto, e esse oposto é por onde escapa toda a pulsão de morte (Lacan, 1954-1955/2010, p.185). Temos o cenário de um Eu conflituoso entre si e o Outro, que censura a si mesmo, palco para todas as reflexões que a ética e a moral encenam pelo viés da psicanálise.

O Outro Pulsional: o objeto *a* e sua dimensão Real

O desenvolvimento do Eu consiste no afastamento do narcisismo primário, porém dá margem a uma vigorosa tentativa de recuperação desse estado que surgirá para o sujeito como desejo. Lacan atribui à pulsão de morte a potência devastadora de Thánatos, a fonte daquilo que obriga o sujeito a sair do seu desenvolvimento narcísico. Ele atribui a Thánatos a função do objeto, sendo somente pela pulsão de destruição que realmente alcançamos contato com qualquer objeto que seja. “Talvez seja num momento de

agressão que se coloque a diferenciação de qualquer objeto significativo” (Lacan, 1960-1961/2010, p.426).

Ao mesmo tempo, o Eu empobrece devido à emissão de catexias objetais libidinais, e se enriquece a partir das suas satisfações no tocante ao objeto. Uma particularidade curiosa apontada por Freud refere-se ao modo como a satisfação objetal pode ser empregada quando a satisfação narcisista encontra reais entraves. Assim, o sujeito buscará escolhas objetais segundo o tipo narcisista que possui as excelências que ele não pode atingir. Freud chama esse fenômeno de cura pelo amor, o que poderia nos mostrar como suficiente se não carregasse o risco de desencadear uma dependência mutiladora em relação ao objeto de amor, visto que nele é projetado toda a expectativa de fechamento de si.

A psicanálise inclui na relação objetal, além do anseio pelo amor narcísico, o campo da ética e o campo do desejo, e para isso faz uso do conceito estrutural de *objeto a*. O sujeito passa a ex-istir como efeito de *a*, ou seja, como sujeito em sua dimensão de Real enquanto função da falta. O campo do amor narcísico é para Lacan um campo imaginário, de modo que para tratar do Real da pulsão ele necessita incluir na relação objetal o desejo e o Outro pulsional.

O Outro pulsional condiz com o elidido da cena simbólica, todavia mesmo elidido torna-se causa da manutenção no sujeito de uma materialidade sem consistência que provoca o desejo. Conforme nos descreve Quinet: “esse Outro não pode ser visto nem falado, pois não tem consistência. Não tem nem a materialidade das palavras com seu material significante, nem a forma dos objetos físicos, que podem ser medidos e pesados. Ele não é nem simbólico, nem imaginário. É da ordem do Real. O *objeto a* afeta o sujeito” (Quinet, 2012).

O movimento de Lacan para demarcar a presença desse Outro objeto pulsional ocorre numa retomada dos objetos das pulsões parciais a partir da primazia do significante no jogo simbólico. O *objeto a* seria derivado da estrutura de linguagem, mas passível de afetar o sujeito diretamente como parte perdida de si (Costa-Moura, 2011). Seria nas palavras de Lacan “um pedaço carnal arrancado de nós mesmos, que permanece aprisionado na máquina formal do significante” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 237).

Quinet afirma que “o objeto *a* se aloja no Outro do simbólico sem aí estar, por não ser da ordem da linguagem, e equivale ao objeto perdido, cuja falta estrutura o inconsciente” (Quinet, 2012, p.16). Ele representa o primeiro objeto de satisfação, o que

traria ao sujeito uma satisfação completa. Todavia, a primeira satisfação do bebê é uma construção fictícia, e a satisfação completa não é possível ao desejo, visto que a sua concretização poria fim a toda demanda. Assim, o objeto perdido do desejo se conjuga com a impossibilidade de satisfação completa da pulsão.

A pulsão é sempre parcial e se satisfaz da impossibilidade de satisfação, de modo que o objeto por meio do qual a pulsão se satisfaz é aquele capaz de fazer engodo e torna-se significante. A falta condiciona a variedade de objetos de satisfação pulsional de maneira que ela se satisfaça no seu destino circular como impossibilidade de se satisfazer. Retomando aspectos já elaborados sobre as características da pulsão, exaustivamente explícitos no primeiro capítulo, relembro como a pulsão só se realiza no seu itinerário de volta e incluo agora, a partir da relação objetal, a necessidade do outro, da intervenção do outro, de um outro qualquer, que será o objeto do qual se goza (Quinet, 2012).

O *objeto a* encarna o desejo à medida que o acrescenta a outros objetos que sejam capazes de representar o desejo recalcado. Trata-se de um objeto sempre em alteridade, de modo que o sujeito do desejo o encontra nos cortes do pequeno outro, o seu semelhante. Esses cortes de *a* se fazem como objeto e podem tomar forma em vários objetos sexuais, numa cadeia ilimitada de substituições transitórias e fulgazes (Quinet, 2012).

Esse Outro que em essência corresponde ao que foi recalcado do Eu, está relacionado ao Ideal do eu, e retorna constantemente sendo a causa do desejo inconsciente. O sujeito busca o seu ideal só que o que ele encontra é a angústia. O outro na sua dimensão Real é o outro pulsional enquanto impossibilidade de acesso ao ideal ou ao objeto perdido. Outro em sua dimensão Real é também angústia.

Lacan atribui uma causalidade constitutiva a condição de desejante do sujeito e demarca o estatuto da problemática ética. “É como um paradoxo ético que o campo de *das Ding* é reencontrado no final, e que Freud aí nos designa o que na vida pode preferir a morte” (Lacan, 1959-1960/2008, p.127).

A alienação no desejo do Outro e o conceito fundamental da repetição

Freud (1926/1996) demonstra como a essência da experiência de desamparo consiste num acúmulo de excitação de origem interna e externa com a qual o Eu não pode lidar. Freud recorre à situação de desamparo e à observação da aflição e anseio da criança

na falta da mãe, para demonstrar uma particularidade da angústia como manifestação da necessidade de atrair a atenção de algum personagem (próprio objeto desejado). Esse registro do desamparo será determinante para o sujeito e base fundamental para as manifestações da angústia que se repetirá nas futuras situações vivenciais.

A angústia emite sinais de afeto e é também recriada a partir das condições econômicas da situação (Freud, 1926/1966, p. 130). Desse modo, toda angústia comporta em si o germe de um trabalho para a elaboração da dimensão pulsional representada pelo desamparo. A angústia será como um sinal e surgirá como resposta a uma ameaça de situação traumática ou situação de perigo. Os perigos internos modificam-se com o período da vida, mas tem a particularidade de envolver uma situação de separação, a perda de um objeto amado ou a perda de seu amor (Freud, 1926/1996, p.91).

Freud demonstra como a primeira manifestação de angústia ocorre no nascimento e pode ser explicada devido à separação da mãe, quem o bebê tinha como parte catexizada de si e que lhe é retirada no momento em que é cortado o cordão umbilical (Freud, 1926/1996). O trauma primordial se apresenta entre um fator econômico e uma experiência de perda, que antes de mais nada é uma perda de si. O nascimento surge como traumático, não devido à constatação de um perigo contra a vida, e sim pela intensa perturbação na economia de sua libido narcísica, visto que grandes somas de excitação nele se acumulam, alguns órgãos adquirem maior catexia, dando margem a novas espécies de sentimentos de desprazer.

O psicanalista demonstra como a experiência do nascimento, que é a primeira experiência de angústia, imprime um afeto de ansiedade e certas formas características de expressão. Isso produz uma marca inconsciente que marcará o corpo e se repetirá ao longo dos caminhos pulsionais do indivíduo. Freud demonstra que os ataques posteriores de angústia se repetem como formas de ab-reagir a situação traumática. A angústia não é criada novamente no recalque, mas sim reproduzida como um estado afetivo em conformidade a uma imagem mnêmica existente.

Lacan ao elaborar sobre o desamparo destaca que “a dependência da criança em relação à mãe é sobretudo uma dependência de amor (desejo de desejo) e não vital” (1956-1957/2008, p. 232), sustentando que o desamparo do ser humano está para além da necessidade biológica. Nessa situação, pela leitura da teoria lacaniana, há um correlato entre desamparo e o *objeto a*, estando o desamparo no estatuto de um resto não assimilável, fora da linguagem por uma precariedade fundamental que corresponde a uma

dimensão de fragilidade da apreensão simbólica, ou seja, o desamparo estabelece-se como correlato daquilo que escapa ao simbólico.

O desamparo, em sua relação com o Eu e a angústia, lança o sujeito em busca do objeto perdido, objeto este causa de desejo. Conforme expressa Lacan (1959-1960/2008, p. 68), “é claro que o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado”. Na impossibilidade de um objeto que represente o sujeito, haverá apenas a fantasia do objeto da completude e o medo proveniente da perda deste objeto.

O sujeito enquanto tal se ampara em algo situado fora de si mesmo, modelando-se à imagem do pequeno outro a quem ele atribui possuir a parte faltosa de si. O sujeito não apenas se modela a esse outro como se faz a forma do desejo do Outro. Essa condição permite a Lacan elaborar que o desejo é desejo do Outro. Qualquer objeto buscado positivamente na realidade trará as marcas desse querer de um Outro (Lustosa, 2006).

As reflexões lacanianas preconizam que o desejo do sujeito é predominantemente desejo do Outro, todavia o Outro em sua dimensão Real possui um caráter paradoxal e inconsistente. O desejo do Outro apresenta-se para o sujeito como um enigma. É necessário ao sujeito responder à pergunta sobre o que quer o Outro para poder, a partir daí, constituir-se como desejante. Todavia, o sujeito se questiona: ele me diz isso, mas o que ele quer? O sujeito na impossibilidade de encontrar um significante que represente o desejo do Outro, se valerá da fantasia enquanto tentativa de resposta. Esta fantasia, será uma forma de organização sobre a realidade, e receberá com Lacan o nome de fantasma, pois representará as tentativas do sujeito de se situar em relação ao desejo do Outro. Entretanto, a causa do desejo do Outro não pode ser aquilo que o Outro pede, pois senão teríamos que considerar que o desejo do Outro poderia ser satisfeito, então o que haverá será uma falta no desejo do Outro. É necessário considerar que o Outro é incompleto, que ele é acima de tudo um Outro a quem falta alguma coisa (Lustosa, 2006).

A angústia para o sujeito consiste em não poder formular um saber sobre o que o torna desejável para o Outro. O sujeito experimenta ali exatamente o ponto em que está desamparado enquanto objeto diante do desejo do Outro, encontrando-se à mercê do desejo caprichoso do Outro. A torção é a maneira pela qual o sujeito vai responder ao enigma do desejo do Outro e assim buscar seu reconhecimento. Lacan necessita recorrer à lógica para dar inteligibilidade ao processo de torção. Apesar de não adentrar em profundidade nessa reflexão, cabe considerar que o significante passará por processos metafóricos e de inversão, e que afinal ele não será igual a ele mesmo, porém será capaz

de gerar identificação.

O sujeito se valerá do Outro para reconhecer o que é da ordem da sua demanda e, diante da impossibilidade dos discursos em representarem a totalidade de si, identificará nos seus objetos o que escapa de si. A hiância na qual o sujeito se engaja no campo do Outro não deixa para o sujeito outra solução a não ser recorrer a falta antecedente, isto é, o tempo antes de seu nascimento, o objeto perdido representante do seu desaparecimento. A fantasia de morte será o primeiro objeto que o sujeito tem para propor nessa dialética (Teissier, 1998/2020).

Portanto, o esvaecimento do sujeito na hiância da dialética com Outro, será o limite da tentativa de apreender o desejo do Outro. Essa subversão se manifestará no trato do sujeito com os seus objetos e justificará a inclusão da falta no ordenamento ético. A originalidade da posição freudiana em relação aos tradicionais saberes sobre a ética, realçará o deslizamento da dimensão ética das questões ideais ditas morais.

Efeitos da transferência: a separação e a destituição subjetiva

A análise promove a destituição subjetiva à medida que descortina a presença dos vários Outros na imagem que o sujeito detém de si. O sujeito no final da análise, além de elencar a duplicidade, reconhece em si o seu mal e pode fazer dele novas invenções singulares de si. Darei mostras brevemente sobre essa constatação.

As articulações entre os campos imaginário e simbólico a que o sujeito recorre como referência se estabelecem a partir do Eu ideal e do Ideal do Eu, mas também, como Lacan sempre frisou, a partir da presença do seu aspecto Real. Lacan, em *O seminário, Livro 13: O eu e o objeto*, demonstra a presença de *a* em todo esse processo:

Tendo começado pelo estágio do espelho e a função do narcisismo, desde o início, eu chamei essa imagem alienante em torno do qual se funda esse desconhecimento fundamental que se chama o Eu e eu não chamei de *i(s)*, por exemplo, a imagem do self, o que seria apenas uma imagem, o que devia apenas demonstrar que era imaginário. Chamei isso desde o início de *i(a)*, o que em suma é supérfluo, reduplica a indicação de que há na identificação da alienação fundamental. Nós nos desconhecemos por sermos Eu, *a* está no parêntese, no âmago desta conotação, tanto é que já aí que está indicado que há alguma outra coisa, o *a* precisamente no âmago desta captura e que é sua verdadeira razão (Lacan, 1965-1966/2018, p. 84).

Toda a dinâmica de identificação da criança perpassa por uma alienação fundamental, em que algo é elidido, tornando o Eu lugar de desconhecimento. A alienação

subverte a relação entre o sujeito e o objeto de forma a acrescentar entre eles o *a*. O Eu ideal refere-se à imagem elaborada no espelho e também comporta a sua dimensão Real. O grande Outro representado pelo adulto em quem a criança se apoia e procura o seu assentimento será aquele que ratificará a imagem encontrada no espelho, incluindo a imagem especular, o *a mais* que se manterá acoplado na forma de *i(a)*.

Do mesmo modo, o Ideal do eu, ou seja, “a primeira e mais importante identificação do indivíduo, a identificação com a imagem paterna, uma identificação original, direta, imediata, primitiva e anterior a qualquer catexia de objeto” (Freud, 1923/1969, p.46), também comporta a sua dimensão Real. A identificação paterna é proveniente da ferida narcísica, visto que o bebê em determinado momento perceberá não ser o centro de atenção da mãe e atribuirá a isso a existência de um Outro a quem ela recorre no anseio de receber afeto e satisfação, ou seja, a imagem do pai. Lacan (1960-1961/2010) complementa o entendimento de ideal do Eu à medida que o apresenta como aquilo que, sendo originado nas primeiras lesões do narcisismo, quando apresentamos que o interesse da mãe não se resume ao bebê, torna-se o modelo ideal capaz de lhe restituir os benefícios do amor. Essa imagem comporta o *a* na medida em que a ele se dirige o olhar da mãe. O Ideal do eu é a busca pela completude, porém a ele soma-se o *objeto a*.

Diante da presença de *a* em todo o processo ideal, Lacan se pergunta “como é que o *a*, objeto da identificação, é também o *a*, objeto do amor?” (Lacan, 1960-1961/2010, p. 132). Freud tende a considerar esse Ideal do eu como um campo organizado no interior do sujeito. Lacan, todavia, tende a demonstrar como é ingênuo considerar esse campo como organizado, de modo que retomamos a conclusão de que nele não se diferencia o que se tem de Imaginário e de Real (Lacan, 1960-1961/2010, p.424). Lacan demonstra que um estado de imprecisão e indistinção permeiam aos sistemas freudianos, e somos forçados a representar esses campos de uma maneira espacial. Nesse sentido damos forma a uma coisa à imagem de outra coisa. Esse preenchimento é reconhecido como identificação e ocorre no campo imaginário. No campo Real, Lacan esclarece que o investimento libidinal é manejado de forma neutra, de modo que a pulsão de morte e de vida são agitados ali como duas fatalidades primordiais por trás de toda a dinâmica da análise (Lacan, 1960-1961/2010, p.424).

Lacan esclarece as diferenças entre o Eu ideal e o Ideal do eu, reservando ao primeiro a relação ao registro imaginário e à imagem de si; ao segundo, o laço com o

registro simbólico. O Ideal do eu é o que o Outro aponta como significante a partir do qual o sujeito se vê como suscetível de ser amado, mas que ele, como sujeito, jamais o alcança. É o lugar do qual o sujeito aguarda, anseia um olhar de amor, de reconhecimento de seu valor (Alberti, 2019).

No próximo capítulo explicaremos detidamente como esse processo de instauração do Ideal do eu se atualiza no conceito de Supereu, após o sujeito vivenciar o complexo de Édipo. Lacan nos esclarece que a origem do Ideal do Eu não pode ser separado do Supereu; ao mesmo tempo que é distinto dele, está acoplado a ele (Lacan, 1960-1961/2010, p.425). O Ideal do eu, na concepção do autor, refere-se à forma como o sujeito recebe as expectativas do pai (imagem paterna), no sentido de uma organização subjetiva que permite a identificação com o que o desagrada ou com o que lhe causa apreço. O olhar do Outro consistirá no signo a ser identificado e será o traço único do assentimento do Outro que regulará a escolha de amor sobre a qual o sujeito poderá operar. Se o significante pai é identificado de modo que o sujeito receba um julgamento que o reprova, ele assume dessa forma a dimensão do reprovado, e essa posição por si promove um ganho narcísico. O Ideal do eu é a instância pela qual o Eu se guia e cria seu modelo e ideal de perfeição. (Lacan, 1960-1961/2010).

Sejam quais forem as modificações que intervêm em seu ambiente e seu meio, o que é adquirido como Ideal do eu permanece, no sujeito, exatamente como a pátria que o exilado carregaria na sola dos sapatos – seu Ideal do eu lhe pertence, é, para ele, algo de adquirido. Não se trata de um objeto, mas de uma coisa que, no sujeito, é a mais (Lacan, 1957-1958/2016, p.301).

Lacan inclui o *a mais*, o *a*, na elaboração freudiana do Ideal do eu quando estabelece a sua teoria sobre o significante. O Eu, para moldar-se ao ideal, “mutila-se”, e uma parte de si próprio sucumbe ao recalçamento. O processo de recalque origina-se do Eu e nisto submete o Isso a um padrão de exigências que elabora para si próprio. Há uma tentativa de moldar o próprio Eu àquele que foi tomado como modelo, todavia isso ocorre às custas do recalçamento de uma parte de si, de modo que esse recalçado acompanhará o Eu na forma de *a* em todo o processo de identificação.

Apesar da indefinição freudiana sobre o processo de recalque, retomamos a sua ocorrência por outro viés, agora enquanto identificação paterna e elaboração do Ideal do eu. A formação de um Ideal seria o fator condicionante do recalque e estaria intrinsecamente relacionado ao fator moral intrínseco ao recalque.

Pois bem, na dialética do espelho há o Eu ideal, ou seja, uma *Imago* imaginária, idealizada, alvo de amor de si mesmo desfrutado na infância pelo Eu real. O narcisismo do indivíduo surge deslocado desse Eu ideal, a partir do qual o Eu infantil acha-se possuído de todo o valor. Todavia, essa *Imago* idealizada de si não se sustenta e será o meio por que o sujeito sempre se frustrará. Freud demonstra que essa frustração é fruto da autocrítica da consciência e coincide com a auto-observação na qual ela se baseia. Por nela incluirmos o *a*, por essa imagem se caracterizar como *i(a)*, escapa o seu fator de impossível o qual implica a frustração presente na imagem especular.

A distância entre o Eu real e o Ideal do eu será fonte de angústia. Essa parte de si recalçada, estrutura de desconhecimento, relaciona-se intrinsecamente a uma parcela de agressividade ligada à relação narcísica e trará consequências importantes na formação primária Ideal, na sua atualização enquanto Supereu, na tensão da culpa, na nocividade oral, na fixação da dor e até mesmo no masoquismo primordial (Lacan, 1948/1998) que serão temas das elaborações do terceiro capítulo. A partir dessa agressividade surgirá um Supereu derivado da pulsão de morte, mas que também possui Eros como operativo na sua formação.

Devido à angústia e à impossibilidade de adequação entre a linguagem e a pulsão, ou de um saber sobre o Real, o sujeito promoverá invenções, preenchimentos imaginários nos quais elevará seus objetos à dignidade da Coisa, ou seja, incluirá o *a*. O sentimento oceânico, a “expansão narcísica ou ainda ilusão de ter o objeto do desejo” (Lacan, 1965-1966/2018, p. 67), provenientes do restabelecimento do narcisismo ilimitado, será, portanto, fantasia de completude, visto que *das Ding* será por essência objeto perdido. Essas invenções, decorrentes do desamparo originário, estarão relacionadas a um Outro que lhe garanta sobrevivência e afeto. Trata-se de saídas simbólicas e imaginárias, nas quais o Real se apoia como forma de ex-istir. Todas essas formas são enganosas e vinculam o Real na forma de *a*, todavia por não se sustentarem senão como *objeto a*, quando saem do primeiro plano, são substituídas por uma necessidade intensa de proteção paterna (Freud, 1930/2020). O modo como essa necessidade de proteção paterna se estabelece e se atualiza será elaborado no próximo capítulo quando tratarei da relação com a lei e a formação do Supereu.

O trabalho de uma análise propõe uma desidentificação em relação a estes significantes primordiais. O conceito de ideal do eu é, portanto, fundamental para os desdobramentos do processo analítico, tanto pela via da travessia da fantasia como pela queda do amor de transferência com a

separação entre o Ideal e o objeto a, como requer o final de análise (Lacan, 1964/1985).

Entendo, aqui, que a análise promove a destituição subjetiva à medida que descortina a presença dos vários Outros na imagem que o sujeito detém de si. O sujeito no final da análise, além de elencar a duplicidade, reconhece em si o seu mal e pode fazer dele novas invenções singulares de si. O Ideal do eu caminhará para uma destituição subjetiva. Com o transcorrer da análise, descortina-se a falta-a-ser do sujeito, e o sujeito suposto saber implicado na identificação decai da sua posição de Outro. O traço do Outro não será mais suficiente para dizer do sujeito.

O desvanecimento do Outro, sua falta, sua inconsistência – produzido no final de análise – retira a razão de lhe dirigir a questão sobre o desejo (o próprio e o do Outro), ou ainda, retira as identificações produzidas pelos significantes Ideais provenientes do Outro, ao mesmo tempo em que liberta o analisante a corresponder a tais identificações (Mees & Poli, 2020). O sujeito vivencia o reflexo da sua relação com a morte pela virtude do significante e sob a forma mais radical. É no significante, e uma vez que o sujeito articula uma cadeia significativa, que ele sente de perto, que ele pode faltar à cadeia do que ele é (Lacan, 1959-1960/2008).

O desdobramento da análise conduz à desarticulação dos significantes e dos sentidos aprisionados nas identificações, em relação às quais o sujeito está amarrado. Lacan enfatiza a função do significante no acesso do sujeito a sua relação com a morte. A fantasia padece e o sujeito é destituído. O sujeito não se libertará da divisão na qual ele se faz constituído, porém como “sujeito advertido” não se tratará mais da organização da realidade pautada no fantasma que teme e deseja um Outro idealizador e gozador.

Na destituição subjetiva, as referências do traço que marca a cadeia simbólica, o falo e o Ideal do eu se abalam; assim, a relação invertida e fantasiosa com o discurso do Outro se descortina até abrir o Real que delimita o impossível de tudo representar (Lacan, 1972-1973/2010). O sujeito na condição de Real impescinde dessa parte não inscritível no simbólico que será o designador da falta. Será por essa via, considerando-o, que ele enfrentará a angústia sem engano diante do apelo ao Outro. A análise, quando bem-sucedida, permite ao sujeito prescindir do Outro, com a condição de se servir dele (Lacan, 1975-1976/2007). A análise enquanto um ato de linguagem permite transpor o dizer e abrir por suas vias a dimensão do mais além. O sujeito passa de ser a des-ser, de modo a incluir o registro do Real, que retira o anseio por referência ao Um.

O impossível da ética: da culpa originária aos limites da sublimação

Assim podemos nos questionar se o dever do indivíduo é apenas lutar contra os imperativos do seu Supereu e matar o pai. “E também será que não vemos, lá detrás, perfilar tudo que Freud necessita para encontrar nos mitos da morte do pai a regulação de seu desejo? (Lacan, 1964/2008, p.34).

O sujeito submetido à linguagem nasce marcado por uma perda inerente a sua constituição enquanto tal. Pode-se pensar, conforme preconiza Nádia Ferreira (2021, s/p), que, ao se fazer sujeito e adentrar o campo da linguagem, o sujeito perde parte do seu Isso, visto que algo inerente à pulsão não pode ser identificado por meio linguístico. Algo procedente da libido, relacionado à vida pulsional, estará fadado a sempre ficar de fora da significação e marcará sua presença enquanto vazio e impossibilidade. A realidade psíquica se constitui pela linguagem, mas também por seu excedente, o além da linguagem, o qual não é possível descrever. Le Gaufey (2008) esclarece:

A realidade psíquica é justamente o lugar de fabricação de todas as formações do inconsciente; mas, não: ela não teria nunca como bastar a si mesma. É preciso reconhecer que insiste, fora dela, ‘alguma coisa’ que não lhe pertence e que, pelo viés das excitações somáticas, vem suscitar representações de objetos que não esgotam essa realidade dita exterior, não a transcrevem sem resto. (Le Gaufey, 2008, p.181).

Trata-se do processo inerente ao surgimento do sujeito, que se vale do Simbólico e se depara com a limitação do campo da linguagem para dizer do campo da pulsão, com as consequências que isso trará a nível de exigência à realidade psíquica. O Eu, como tentativa de ordem ao pulsional, se estabelece de forma precária; constitui-se como a tentativa de unidade imaginária marcada pela falta no que ela tem de mais mórbido. Não há uma correspondência entre o sistema psíquico enquanto estruturado pela linguagem e a apropriação do que seria o campo pulsional, e é nesse contexto de ruptura com sua verdade, ou da falta inerente ao campo da sexualidade, que o sujeito inconsciente se constitui.

A impossibilidade de dizer e saber sobre a verdade fará com que o sujeito se identifique e se personifique nos equívocos da *Imago* e nas complexas e alienantes relações com o Outro. Lacan, no intuito de subverter a concepção de verdade, a substitui pelo termo varidade [*vérité*], de modo a marcar a abertura por meio da qual cada sujeito constitui o saber de si. Lacan, com o advento do neologismo *varité*, acopla a palavra *vérité*

(verdade) à palavra *variété* (variedade) para designar a verdade variável. (Lacan, 1977/Inédito). O preenchimento dessa falta, nas imagens corporais e no campo Simbólico de forma mais amplo, será constantemente marcado pela incongruência e acompanhado de estranhas reações reais, visto que o Real permanece acoplado a toda imagem. Verificamos como o narcisismo da primeira infância é substituído no adulto pela devoção a um Ideal do eu erigido dentro de si mesmo, e como dessa estrutura surge a instância psíquica especial cuja tarefa é vigiar o eu real e medi-lo pelo Eu ideal (imagem especular do Eu desejado pelo Outro) ou Ideal do eu (ponto significante em que o Outro aponta como ideal). A partir dessa operação, temos toda a entrada do sujeito no pensamento ético (Lacan, 1960-1961/2010, p.331).

O primeiro capítulo mostrou como Freud teoriza a dinâmica psíquica a partir das pulsões. Em suas *Novas conferências introdutórias sobre Psicanálise*, o autor comenta que “a teoria das pulsões é, por assim dizer, a nossa mitologia. As pulsões são seres míticos, grandiosos na sua indeterminação” (Freud, 1933/1996, p. 66). A partir das moções pulsionais foi possível a Freud sistematizar e ilustrar as forças internas e incluir na sua metapsicologia o desejo e também a agressividade. No segundo capítulo, repassei por reflexões sobre a instância que se constrói com intuito de fazer ordem ao Isso, demonstrei como esse Eu desalinhado se estabelece de forma precária no Outro e como o *a* participa de todo este processo de identificação, encobrindo o que seria a falta no campo do Outro. Neste capítulo discorro sobre a relação entre a experiência moral e o Real, de modo a apresentar a instância moral como possibilidade de presentificação da morbidez da falta. A partir das leituras empreendidas, constata-se que, por aspectos intrínsecos à pulsão de morte, a conciliação entre desejo e vida civilizatória é conflituosa, senão impossível. Nesse contexto de impossibilidade se destaca a função da instância Supereu, que, apesar de aparentemente mobilizar o sujeito para um dever e uma ação compatível aos ideais do Outro, apenas, por meio da moralidade, presentifica a pulsão de morte como uma exigência de gozo.

Para realizar esse percurso teórico e, ainda, para responder à questão central *como os conceitos fundamentais de inconsciente, pulsão, repetição e transferência implicam consequências à moral e à ética?*, dividirei os conteúdos em itens. Primeiramente, apresentarei o Complexo de Édipo, o mito do qual Freud extrai as marcas simbólicas que deixarão como herdeiro o Supereu – instância responsável pelo controle moral ao impor aos sujeitos autorrecriminações. Dessa trama psíquica resultará também um

posicionamento do sujeito perante a falta, o qual será elaborado no segundo item sobre a Castração simbólica. Os próximos itens introduzirão aspectos inerentes à estrutura Supereu e, por sua importância, serão divididos em duas partes: o primeiro aborda a Introdução ao conceito de Supereu e o segundo a sua relação com o objeto perdido. O Supereu é uma instância que produz efeitos inconscientes, pois instaura e atualiza no sujeito o sentimento de culpa inconsciente. Para dar mostras das investigações freudianas sobre o sentimento de culpa, no quinto item apresentarei o Mito de Totem e Tabu. A culpa se materializará com um caminho pulsional, acompanhado de significativo sofrimento na história do sujeito, de modo que algumas vertentes filosóficas propõem para ela um uso. No sexto e sétimo item, recorrerei a essas modalidades de gozo, a fim de mostrar os paradoxos da ética e a tentativa de travessia da culpa. Para ilustrar e trazer leveza à apresentação da ética trágica da psicanálise, no oitavo item, assim como Lacan, recorrerei ao exemplo de Antígona. Essas reflexões permitirão constatações sobre as modalidades de gozo, os limites da sublimação e o impossível da ética, a fim de situar a análise como uma experiência de repetição diferencial.

No primeiro item descrevo a representação da realidade psíquica a partir da peça da mitologia grega Édipo Rei. O Supereu consiste numa atualização de todo o processo descrito anteriormente sobre as pulsões, sobre os processos de formação do sujeito e sobre a inclusão do Real no processo de identificação e saber de si. A partir do Édipo, o Supereu representa a introjeção da lei na dinâmica psíquica, porém vai além ao se tratar, também, da própria articulação do Real.

O Complexo de Édipo e o conflito moral

O Complexo denominado Édipo consiste num achado Freudiano mencionado primeiramente numa carta a Fliess em que Freud se refere ao Édipo como a descoberta que permitirá a compreensão da moralidade (Freud, 1933/2020). O Édipo em Freud consiste numa constatação clínica, em que o autor se depara com um fenômeno universal do início da infância em que a criança estabelece relações de amor e ódio com as figuras parentais, ou seja, o acontecimento de se apaixonar pela mãe e ter ciúmes do pai, identificado pelo psicanalista a partir dos sonhos e responsável pela ordenação do campo da sexualidade humana (Faria, 2021).

O complexo recebe esse nome em referência à peça grega que narra a história do Rei Édipo, personagem que, quando menino, foi condenado pelo destino a matar seu pai e a tomar sua mãe por esposa, sendo que, apesar de toda a tentativa de escapar dessa sentença feita pelo oráculo, ele é levado a cumpri-la; assim, “querendo evitar o crime, ele o encontra” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 357). Na trama, após a vivência do trágico destino, Édipo pune-se cegando-se, pois descobriu que cometeu os dois temidos crimes sem sabê-lo (Freud, 1916/2020).

A partir do Édipo, Freud concebe a mãe como o primeiro objeto de amor da criança, supondo a ela uma atualização anímica da atividade autoerótica que a criança vinha desenvolvendo desde então. A mãe é quem desenvolve os cuidados infantis, entre eles a amamentação e a limpeza das partes do corpo que, pela estimulação, tornar-se-ão zonas erógenas. Após a instalação do complexo de Édipo, a relação de amor com a mãe tende a se fixar, de forma que será na fantasia atribuída a ela que haverá a descarga de sua excitação sexual. Além disso, como consequência do Édipo, a criança identifica o pai como o rival à possibilidade de vivência em completude do seu amor e, também, como um agente efetivo de oposição à atividade autoerótica da criança (Freud, 1916/2020). Todavia, o pai não é somente odiado; em primeiro momento, a ele é atribuído um afeto a mais, visto que é a ele que se direciona o olhar da mãe. A ambiguidade de afetos será a fonte de toda a culpa, que no fim levará Édipo até sua morte.

A peça retomada por Freud para essa representação psíquica, além de modeladora do campo da sexualidade, é tida como a representante da imoralidade do Isso, visto que o autor menciona “Pois ela é, no fundo, uma peça imoral, ela aniquila a responsabilidade moral do ser humano, mostra as forças divinas como promotoras do crime e a impotência das moções éticas do ser humano que se revoltam contra o crime” (Freud, 1916/2020, p.225). O autor associa a força divina ao mais íntimo de cada indivíduo, tendo em vista que Édipo desmascara “a vontade divina e o oráculo como disfarces enaltecidos de seu próprio inconsciente” (Freud, 1916/2020, p.225). Nesse sentido, Freud postula o Isso imoral, passível de reprimendas, a fim de possibilitar sua disciplina e adaptação social. No fundo, seriam as forças internas do homem, incompatíveis com a vida social, ou seja, representantes do “mal”, sendo necessário uma força contrária, a fim de remendá-lo. Aqui Freud estabelece pressupostos teóricos importantes à história da filosofia e da ética, os quais a partir do mito possibilitam o autor defender o seu posicionamento a partir do pior.

Os sentimentos pertinentes ao complexo de Édipo, a ambiguidade de amor à mãe e ao pai, antes de aniquilarem a moral, como apressadamente se pode supor, será a condição para a instalação de uma moralidade, de forma que:

Mesmo que o ser humano tenha recalcado no inconsciente suas moções malignas e depois queira dizer a si mesmo não ser responsável por elas, ele vai ser obrigado a sofrer essa responsabilidade como um sentimento de culpa, cujo fundamento ele desconhece. (Freud, 1916/2020, p. 225).

Freud afirma que “não há a menor dúvida de que se pode considerar o complexo de Édipo uma das fontes mais importantes da consciência de culpa” (Freud, 1916/2020, p.225) realçando a hipótese de que talvez a humanidade como um todo, no início de sua história, tenha adquirido no Complexo de Édipo seu sentimento de culpa, como a última fonte da religião e da ética. A peça representa a culpa inconsciente de forma muito peculiar, visto que sem sabê-lo Édipo comete os dois crimes principais, o incesto com a mãe e o assassinato do pai, não sendo o fato de não o saber suficiente para lhe poupar de toda a culpa, levando-o à loucura de cegar os olhos na tentativa de apagar e não visualizar mais a sua verdade. O incesto com a mãe é um dos crimes do Édipo; o assassinato do pai, o outro. A história da sociedade comprova que não haveria a necessidade de uma proibição tão inexorável materializada na lei e na ética, se houvesse barreiras naturais seguras contra a tentação do incesto; por sua vez, Freud concluiu que a verdade está no oposto, por isso existe a ética.

Lacan, retoma o mito de Édipo priorizando o crime primordial, de modo que destaca que o desejo pela mãe não dita a entrada no jogo do crime primordial, mas sim “o assassinato do pai, com tudo o que ele ordena” (Lacan, 1959-1960/2010, p. 279). Lacan (1974-1975/Inédito) afirma que o que Freud chama de realidade psíquica “tem perfeitamente um nome, é o que se chama Complexo de Édipo”. Assim, o Complexo de Édipo constitui, a partir da referência à mitologia grega, uma representação do complexo familiar no psiquismo individual. Destarte, o Complexo de Édipo será uma estruturação fundamental ao relacionar a moral com o Real. A partir dos ensinamentos de Lacan podemos considerar, que, por não ser possível um saber sobre o Real, Freud extrai do mito a representação da verdade psíquica a partir de suas observações clínicas, todavia o faz à medida que essa verdade é construída no Simbólico. “O mito é o que dá uma formulação discursiva a algo que não pode ser transmitido na definição da verdade, porque a definição da verdade só pode apoiar-se sobre si mesma, e é na medida em que a

fala progride que ela a constitui” (Lacan, 1953/2008, p. 13). Assim a verdade torna-se a partir da subversão de Lacan uma *variedade*, ou seja, um semidizer, no qual a variabilidade marca não apenas os seus enunciados, mas a própria verdade (Allouch, 2010).

Na busca por uma verdade o sujeito envereda pela fala na invenção de uma *variedade*. Devo esclarecer que o momento em que se inicia o complexo denominado Édipo exige um Eu constituído, mesmo que precariamente, sendo que esse Eu será a instância que se vale do Outro ao nível da sua fantasia e sonhos. Trata-se de uma cena que exige o Outro, sendo que esse apenas aparece como um reflexo do aparelho psíquico do próprio Eu, como relatamos detalhadamente nas elaborações feitas sobre o narcisismo e a relação objetal. Destaca-se como no Édipo, inicialmente, se lida apenas com o investimento narcísico do sujeito. Embora para referir-se à relação entre Eu e outro, temos ali dois termos, apenas um é sujeito, enquanto o outro é objeto de manobra e manipulação perversa (Moreira, 2004). Conforme destaca a afirmação de Moreira:

No que se refere ao problema da alteridade, percebemos que, do ponto de vista lógico, a cena edípica introduz necessariamente a questão do outro. Todavia esse outro é reduzido ao mesmo, pois é apresentado através da fantasia, dos sonhos e dos desejos do eu. (Moreira, 2004, p. 221).

As colocações iniciais sobre o Édipo apontam a sua ocorrência como um complexo que deve ser entendido a partir dos enganos, introjeções e projeções durante toda a sua ocorrência e elaboração. Destarte, não devemos nos enveredar por desvios de leitura que tomem o Imaginário como Real, de modo que os lugares de pai e mãe na trama Edípica não devem ser considerados apenas a nível da presença do pai e da mãe real, visto que a forma como tais figuras são construídas pelo Eu participará de modo significativo no manejo das elaborações edípicas. Faria (2021) nos alerta que o Édipo deve ser considerado enquanto registro Simbólico, marcado por preenchimentos imaginários, mas passível de promover escrita psíquica no Real. Cientes da forma como devemos lê-lo, acompanhemos as considerações que interessam enquanto considerações sobre a ética

A necessidade de recorrer às elaborações sobre o Édipo refere-se a sua importância enquanto entrada do sujeito no Simbólico e demonstra a participação do Outro na constituição do sujeito. O Édipo é na teoria Freudiana um Complexo capaz de orientar o vir a ser do sujeito e o seu posicionamento frente à angústia de castração. Castração surge enquanto conceito, o único representante original da falta. Como o sujeito

é constitucionalmente marcado pela falta e acessa o Simbólico sem a possibilidade de todo o emprego pulsional, haverá de lidar com esse vazio, e a vivência do Édipo trará indícios de como a posição perante a falta se procederá. A partir da representação edípica, Freud mostra como o indivíduo necessita abrir mão da sua liberdade sexual em prol da vida social e qual é o papel da identificação com o pai e com a mãe nesse processo de renúncia.

Na trama vemos a ascensão de conceitos importantes para as elaborações sobre ética e moral, como sentimento inconsciente de culpa, culpa e dever. Destarte, interessa conhecer o Édipo no que ele produz de herança constituinte, ou seja, a formação de uma instância através da qual o sujeito confrontará o Eu a partir de um modelo Ideal (Freud, 1923/1996). Desde o primeiro capítulo defendo que a psicanálise preconiza a ética inserida no campo da falta, da morbidez da falta, e é a partir da constatação dessa falta no campo Simbólico que o sujeito procederá com a elaboração do Édipo, visto que é justamente a falta mórbida que é representada e atualizada na dinâmica presente no complexo enquanto castração. O sujeito apresenta o Real no Simbólico, o que promove o não fechamento e marca a sua constante falha.

A castração simbólica e o posicionamento do sujeito perante a falta

A castração implica a fase em que a criança busca as respostas e deseja um saber, sendo esse querer saber, primariamente, um saber sobre o que a torna um objeto passível de ser amado. Freud deduz que a criança pressupõe a existência de algo, como um objeto que responde à falta, todavia esse objeto não será encontrado, pois é um objeto constitucionalmente falho, um objeto perdido, que marca a sua ausência em toda a tentativa de preenchimento. Até aqui elaborei a minha escrita a partir de um furo, assim foi possível perceber que desde o estágio do espelho a criança tende a buscar unidades e a utilizar-se da fantasia para realizar os seus preenchimentos, porém vimos também que esse preenchimento não se sustenta. Isso acontece a partir da imaginação de um *a*, um falo, presente em todos os objetos. Será através desse *a* mais, dessa função de assumir o lugar de *agalma*, que o objeto alcançará a possibilidade de ser amado, o que não significa dizer que ele preenche o lugar do desejo do Outro.

Quando a criança percebe que a alguns objetos falta o *a*, incide propriamente o que Freud denomina como Complexo de castração, e a isso a criança necessitará

responder com um posicionamento. A tentativa infantil de elaboração da falta no Simbólico se apoia no Imaginário. Podemos demonstrar como é elaborada com a falta de pênis, embora nisto contenha um extraordinário embaraço em conceder tal privilégio a um órgão particular. A essa simbologia Freud aponta diferentes níveis de significação: primeiro, o instante em que o menino valoriza o pênis e recebe ameaças de não mais o ter, a falta nesse momento é representada enquanto medo de que o seu pênis seja cortado; segundo, o momento quando o menino visualiza o órgão feminino e percebe que o pênis não está lá, logo a ameaça é real, e a menina foi castrada; terceiro, quando a falta de pênis é identificada na mãe, seu primeiro grande amor, que também tem a marca da castração.

A mãe, que é o seu objeto de completude, é castrada e precisa de um Outro que lhe complete, no caso o pai, o seu rival. “Para que qualquer desses eventos adquira a significação da castração, é necessário um segundo momento, no qual um novo elemento age retroativamente, ressignificando tanto a experiência anterior, que havia sido negada, como a experiência presente” (Faria, 2021, p.41). É a articulação de dois momentos que produz um efeito de significação da questão da falta enquanto castração, bem conforme se pode ver apresentado no grafo do desejo. O Complexo de castração consiste numa tentativa de ordenar a falta e apresenta para a criança a dialética presença-ausência, que além de captar o interesse infantil será definitivo na sua capacidade ordenadora do mundo Simbólico (Faria, 2021). Essa particularidade ordenatória, isto é, normatizadora é introduzida pela figura do pai (Lacan, 1957-1958/1998).

A sexualidade surge como o campo mais significativo dessa constatação, visto que a pulsão sexual é sempre parcial. A premissa fálica é uma forma que permite lidar com a questão sexual como presença, todavia, a partir da castração e a concepção de que o pênis pode faltar, a criança é confrontada a considerar a falta, a ausência, e isso lhe exige um posicionamento (Faria, 2021). A partir do Complexo de castração, a criança passa a se confrontar com a falta no mundo Simbólico. Nesta dissertação, o que interessa destacar é que o falo é tomado no nível da fantasia (Lacan, 1957-1958/1998, p.401). O falo é o significante particular, isto é, “ocupa aqui um lugar privilegiado no que se produzirá de significante no além do desejo, ou seja, em todo o campo que se situa para além do campo da demanda” (Lacan, 1957-1958/1998, p.405)

A falta já estava lá bem antes de toda a formação do Eu, daí toda a tentativa de saber, sendo atualizada de diversas maneiras. Primeiramente a mostrei a partir da teoria das pulsões, visto que não é possível ao sujeito o empenho de todo o quantitativo pulsional

– das vicissitudes da pulsão sempre resultará um resto impossível de simbolização. Além disso, mostrei que a total satisfação implicaria a morte do indivíduo; ou seja, o surgimento da falta consistiu na constatação de que algo da pulsão permanece subtraído, sendo a libido esse algo faltoso que impulsiona o sujeito a sua restauração. Mostrei também a falta na constatação do corpo fragmentado, ao representar todo o equívoco por que se envereda o sujeito na tentativa de estabelecimento de uma imagem Ideal de unidade. Além do mais, vimos a falta em todos os rasgos da separação, de modo que toda a tentativa de escrita dos capítulos antecedentes consistiu, senão em representá-la, pelo menos em contorná-la. Acima, apresento, também, o momento quando a criança é confrontada no corpo com a falta, e isso lhe exige um posicionamento.

A entrada no jogo simbólico, momento em que a criança passa a negociar com a falta a partir dos seus empenhos pulsionais, implica o seu posicionamento. Da mesma forma que mostrei, no primeiro capítulo, a partir do jogo do Ford-da, aqui, a partir do Complexo de Édipo, Freud recorre, também, à exigência de abandono do objeto de amor – a mãe – supondo que essa seja a condição para a preservação da fantasia fálica. Podemos entender essa preservação nos diversos níveis da castração, com destaque ao reconhecimento da falta na própria mãe, enquanto objeto de amor.

À medida que o menino se protege do incesto, ele protege a fantasia de que existiria um objeto capaz de promover a completude! Esta releitura sucinta do Complexo de Édipo será ponte para introduzir a noção lacaniana de identificação, identificação ao significante. A impossibilidade de acesso à mãe enquanto possibilidade de completude, ou seja, enquanto objeto de amor, propicia ao menino a condição de identificar-se ao pai – aquele que tem o falo – e como consequência final estabelecer as bases da estrutura denominada Supereu, como será apresentada em breve enquanto fonte de gozo.

O pai será a figura que antes de mais nada interdita a mãe. “Esse é o fundamento, o princípio do complexo de Édipo, é aí que o pai se liga à lei primordial da proibição do incesto. É o pai que fica encarregado de representar essa proibição” (Lacan, 1957-1958/1998, p.174). Conforme afirma Lacan, é mais fácil identificar-se ao interdito do que incorrer na castração (Lacan, 1959-1960/2008).

Freud demonstra que esse processo de identificação com o pai comporta por si mesmo algo de ambíguo ao Eu e não se trata apenas de resíduos das primitivas escolhas objetais do Isso. A identificação paterna, além de comportar o preceito “você deveria ser assim” (como o seu pai), também comporta a proibição “você não pode ser assim” (como

o seu pai), ou seja, certas coisas são prerrogativas dele. A esse duplo aspecto Freud atribui a constituição de um Ideal do eu e de um recalque do Complexo de Édipo, além de incluir ao Ideal o a mais em toda a sua e-xistência. A tarefa de recalque do Complexo de Édipo não é tarefa fácil; o Eu infantil se fortifica erguendo dentro de si próprio um obstáculo à realização dos desejos edipianos. Para essa realização, o Isso estabelece o Supereu, a partir do caráter paterno, e toma emprestado a sua força, a fim de exercer uma dominação sobre o Eu e estabelecer uma consciência ou talvez um sentimento inconsciente de culpa (Freud, 1923/1968, p. 49).

“O vínculo da castração com a lei é essencial” (Lacan, 1957-1958/1998, p.175). O sujeito inicia a sua relação com a lei submetido a uma lei que é do Outro, de modo que se aliena do seu desejo real. O processo ocorre predominantemente no Simbólico, todavia por uma exigência do Real. O medo da castração, surgido no final do Complexo de Édipo, leva-o ao seu declínio, e ocorre, como sua herança, a constituição do Supereu.

Com Lacan me interessa recorrer à mitologia freudiana no que ela representa de essencial, ou seja, ir além da relação incestuosa com a mãe e a rivalidade com o pai, para mostrar como a trama trata essencialmente da “estrutura simbólica que orienta o desejo em torno da dialética falo-castração” (Faria, 2021, p.9). Como esclarece Lacan, “o Complexo de Édipo é o sonho de Freud. Como todo sonho deve ser interpretado” (Lacan, 1969-1970/1992, p.105). Assim, o Real presente no Complexo de Édipo revela sua impossibilidade, “só acreditamos que o incesto é desejável porque esquecemos que ele é impossível” (Faria, 2021, p.10). Será no corpo, na pulsão, que o sujeito irá se localizar com a demanda inconsciente.

A diferenciação entre o Complexo de Édipo masculino e feminino trará algumas consequências na forma como cada um desses gêneros estabelece seu *ethos*. Freud afirma que a menina não teme a perda do pênis, como o menino, mas teme a perda do amor. Apesar de não ser nosso objetivo neste trabalho adentrar nas particularidades dos destinos feminino e masculino, cabe extrair a observação de que o Édipo invertido marca a formação de ambos os casos e inclui na formação do Supereu um componente essencial do amor pelo pai. “É ele que proporciona o término do complexo de Édipo, seu declínio, numa dialética, que se mantém muito ambígua, do amor e da identificação, da identificação como enraizada no amor” (Lacan, 1957-1958/1998, p. 176).

No grafo do desejo, o Complexo de castração surge entre a demanda e a fantasia e é a marca da interdição do gozo infinito. A castração não é a simples proibição de um

gozo infinito, mas a marca que este recebe do significante. O significante da falta no Outro está ligado com o Complexo de castração em Freud, e o Complexo de castração é a marca da interdição sobre o gozo infinito.

O gozo infinito equivaleria ao saber absoluto e, também, à extinção da demanda. Nesse sentido, o Complexo de Édipo tem como função operar o corte do gozo, e fazer surgir o falo imaginário como regulador do desejo. O desejo será regulado, assim, a partir da fantasia. Será da represália da rivalidade com o pai, e a reação agressiva resultante, o que é o mesmo de dizer a represália em reação a si mesmo, que devemos abordar o Édipo. Apesar de articulada ao Simbólico da proibição do incesto, a castração se processa pelo campo imaginário. O campo do para-além será o campo do desejo do sujeito. “É no lugar em que o sujeito procura articular seu desejo que ele depara com o desejo do Outro como tal” (Lacan, 1957-1958/1998, p.407)

Destarte, estaria Freud durante toda a elaboração do Édipo estabelecendo as marcas simbólicas diante do impossível da conciliação Real e simbólico? A castração implica posturas e fantasias diante de uma falta mórbida. Nesse percurso, a morte do pai se destaca em importância, e Lacan esclarece que "não é a partir de uma tentativa de explicar o que quer dizer dormir com a mãe que o assassinato do pai se introduz na doutrina freudiana. Muito pelo contrário, é a partir da morte do pai que se edifica a interdição desse gozo como primária" (Lacan, 1969-1970/1992, p. 113). Para construir esse percurso, a psicanálise avança do Complexo de Édipo à agressividade contida na instância Supereu; esse caminho parece-me uma possibilidade de incluir o Real e a pulsão de morte em todo o processo simbólico de elaboração extraído do complexo familiar. O processo de identificação às figuras parentais movimenta Eros, mas também acopla o *a* mais por onde escapa a pulsão de morte.

Introdução à instância Supereu - o herdeiro do complexo de Édipo

O Édipo aponta a função do pai como fundamento da instalação do sujeito entre o Real e o Simbólico, e isso se representa na estrutura nomeada Supereu. O conceito de Supereu liga-se ao de grande Outro à medida que um sujeito anterior ao Eu, por meio da lei-paterna, lhe impõe uma moral. A consciência moral referida no Supereu é uma consciência interiorizada e atinada com o julgamento, a avaliação e a auto-observação herdada do Outro. Podemos inferir que o Supereu seja uma atualização da identificação

primária relacionada ao Ideal do eu, cujo desfecho, após o Édipo, se dará na identificação com a lei-paterna. Nesse sentido, de forma similar, podemos afirmar que o Supereu se estabelece a partir do processo de introjeção do objeto sexual em decorrência das renúncias pulsionais a serem realizadas pelo sujeito em seu Complexo de Édipo. O resultado desse processo, supõe Freud, “é uma sedimentação no eu, que consiste dessas identificações, unificadas de alguma maneira entre si. Essa alteração do eu recebe sua posição especial: se opõe ao outro conteúdo do eu como ideal do eu ou Supereu” (Freud, 1923/1992d, p. 35-36). Estaremos diante de um Eu conflituoso em si mesmo.

A elaboração sobre a teoria do Narcisismo permitiu analisar como o narcisismo primário é substituído no adulto pela devoção a um Ideal do eu erigido dentro de si próprio (Freud, 1923/1996, p.21). Esse Ideal do eu será a referência por meio da qual o Eu regulará seu Eu real, de forma autocrítica, estabelecendo para o Eu cobranças e exigências que quando não atendidas resultarão em um sentimento inconsciente de culpa. Após o Édipo, o mecanismo psicológico da identificação possibilita a produção do Supereu como resultado desse mesmo processo sublimatório (Moreira, 2004).

O Ideal do Eu exige o recalque e o quantitativo econômico do recalçado vem cobrar sua satisfação a partir do Supereu (Alberti, 2019). O Resultado da identificação com o pai provoca uma divisão da “função paterna entre um juiz (o ideal do eu) e um carrasco (supereu)” (Goldenberg, 1994, p. 42). Do conflito resultante entre o Eu real e o Ideal do Eu escapa a agressividade e a força do Supereu. O Supereu tem a função, segundo Freud, de fazer o homem renunciar às pulsões que seriam censuradas pelo Ideal do eu, todavia é em si mesmo um meio de satisfazê-las, devido à agressividade que lhe é inerente e aqui se dirige contra o próprio Eu.

Os extratos freudianos apresentam a relação entre duas particularidades da constituição do Supereu, assim podemos entender a formação do Supereu em dois tempos. Embora Lacan concorde que existam dois, ressalva que “ninguém seja capaz de justificar que se trate ainda do mesmo Supereu” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 359).

O primeiro refere-se a um Supereu pré-édipico, fruto da produção pulsional direta e resultado do resquício pulsional decorrente do recalque; nesse momento ocorre um processo de identificação primária em que o sujeito introjeta a imagem paterna. O segundo momento implica um Supereu desenvolvido, um fator histórico resultante dos aspectos culturais e da contingência das situações vivenciadas no declínio do Complexo de Édipo e nas atualizações posteriores. A partir do Édipo, o sujeito submete o Eu

decorrente do vislumbre de um Ideal do eu e exige ao Eu real atender os deveres tirânicos apresentados pela lei paterna.

Será enfoque neste momento a primeira modalidade de formação do Supereu, ou seja, a formação direta relacionada ao período de dependência infantil e duração permanente do estado de desamparo (Freud, 1923/1996). A relação entre o surgimento do Supereu, a partir do Isso, é um ponto importante, pois retoma a relação com a teoria pulsional que foi elaborada no primeiro capítulo. Lacan observa que o Supereu se fortalece bem mais com as fontes do próprio Isso do que com os simples preceitos morais (Lacan, 1960-1961/1992, p. 342). É essa vertente do Supereu que nos dita sua herança pulsional ao associar o masoquismo do Eu ao sadismo do Supereu e suas exigências desmedidas (Freitas & Rudge, 2011, p. 260). Esse sadismo superegoico está relacionado a um fragmento de pulsão de morte que é incorporado ao Eu e se representa enquanto Supereu (Freud, 1930/1986). Neste sentido Lacan, considera que ele é nascido anteriormente, “em retorsão das pulsões sádicas” (Lacan, 1959-1960/2008, p.359). Aqui, trata-se de pulsão de morte que não chega a exteriorizar-se como pulsão de destruição, de modo que o fato de não se exteriorizar não a torna menos mortífera, afinal ela se volta contra o próprio sujeito. A severidade e crueldade do Supereu é extraída da morbidez pulsional, todavia é explicada em razão de todo o mecanismo de introjeção e cisão a que o Eu é submetido, conforme foi detalhado no segundo capítulo a partir do estágio do espelho. Essa primeira modalidade de identificação, o Supereu arcaico, é o protótipo da introjeção ou incorporação do outro-objeto valorizado (Alberti, 2019) e ajudará nas elaborações do Supereu edipiano.

Freud apresenta a constituição do Supereu a partir da lógica da instalação dentro do Eu de um objeto perdido (Moreira, 2004). A lógica do objeto perdido é elaborada, por Freud, a partir da diferenciação entre melancolia e luto, todavia, em O Eu e o Isso (1923/1998), o autor afirma que o processo reconhecido na melancolia pode ser ampliado a todas as estruturas, sendo um processo comum do psiquismo representado na formulação da instância Supereu.

Freud observa que, quando uma pessoa abandona um objeto sexual, ocorre conseqüentemente a instalação desse objeto dentro do Eu, tal como ocorre na melancolia. O autor considera que o Eu se vale desse processo da introjeção e que, assim, seja mais fácil a ele se desprender dos seus objetos. O caráter do Eu será composto de catexias objetais abandonadas, e nelas haverá toda a história das escolhas objetais. Por esse

caminho, Freud observa a possibilidade de que a transformação de uma escolha objetual erótica numa alteração do Eu assuma uma dimensão que permite ao Eu obter o controle do Isso, pois, como já vimos, o Eu e seus objetos são em si partes do próprio sujeito. “Quando o ego assume as características do objeto, ele está se forçando, por assim dizer, ao Id como um objeto de amor e tentando compensar a perda do Id, dizendo: Olhe, você também pode me amar, sou semelhante ao objeto” (Freud, 1923/1998, p.45).

Lacan refere-se a esse aspecto da subjetividade humana como necrofagia. Nas palavras do autor, “esta é a última palavra daquilo que Freud articula, sob o nome de identificação primária, da primeira espécie de identificação – o homem não cessou, em absoluto, de comer seus mortos, mesmo que tenha sonhado, durante um curto espaço de tempo, que repudiava irredutivelmente o canibalismo” (Lacan, 1960-1961/2010, p.459).

A transformação da libido de objeto em libido narcísica implica, portanto, uma sublimação. Freud amplia a possibilidade de que todo o processo de sublimação implique a mediação do Eu em transformar a libido objetual sexual em narcísica e depois lhe oferecer outro objetivo (Freud, 1923/1998). A origem do Ideal do eu, pode ser então relacionada a esse processo necrofágico de identificação primária com o pai. “Trata-se de uma identificação direta e imediata e se efetua mais primitivamente do que qualquer catexia de objeto” (Freud, 1923/1998, p.46). A produção direta do Supereu está relacionada com a primeira modalidade de identificação e incorporação do outro-objeto valorizado, que neste caso é o pai. Todavia, essa figura do pai não é apenas amada e valorizada, ela também é marcada pela ambiguidade, pois esse objeto incorporado a carrega em si.

Em comparação ao luto, Lacan considera que o processo se aplica ao “objeto incorporado, a um objeto ao qual, por uma razão ou por outra, não se quer tanto bem” (Lacan, 1959-1960/2008, p.359). Lacan defende, aqui, a identificação ao pai como uma complacência com a exigência moral. O autor ressalva que, “então, se incorporarmos o pai por sermos tão malvados com nós mesmos, é talvez por termos, contra esse pai, muitas recriminações a fazer” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 360). Lacan considera que o ódio relacionado à figura paterna se reforça a partir de a ele ser atribuído a falha na constituição do sujeito, isto é, atribuído o fato de ter feito as coisas tão mal. O que é o mesmo de afirmar que “a função do supereu, em sua última instância, em sua perspectiva última, é o ódio de Deus, recriminação a Deus por ter feito tão mal as coisas” (Lacan, 1959-

1960/2008, p. 360). O que está em jogo é o incômodo proveniente ao recalque e toda a ambiguidade que a parte elidida de si comporta.

Por sua vez, a formação do Supereu a partir da compreensão do processo de melancolia marca um passo importante na apresentação da relação paterna. Pois, a melancolia, também, se constitui como uma reação à perda de um objeto amado em que se destaca a característica de um objeto ideal. “Não podemos, porém, ver claramente o que foi perdido, sendo de todo razoável supor que o paciente não pode conscientemente receber o que perdeu” (Freud, 1914/1968, p.251). Na melancolia ocorre um intenso sofrimento, a partir de um momento em que um objeto perdido volta a se erigir dentro do Eu ou quando um investimento de objeto é intensificado por uma identificação (Freud, 1923/1992, p.30). Na relação entre Ideal do eu e Supereu, o objeto perdido assume a forma paterna, e é a partir disso que será reconhecido como parte do Eu. Todavia, esse modelo ao qual o sujeito se atina como parte de si estará em constante tensão com a parte de si que foi recalçada, ao Isso que o sujeito teve que suprimir, a fim de assumir a imagem Ideal apontada pelo Outro parental enquanto Ideal do eu passível de ser amado. O objeto a que a ira do Supereu se aplica se torna o próprio sujeito recalçado. O Isso, que é a fonte pulsional do Supereu, torna-se seu próprio alvo de repreensão; estamos diante de um Eu conflituoso e fadado ao mal-estar. A instauração da figura paterna como parte do Eu será a chave para a cisão do Eu, e a partir disso se consolida a sua conflituosa forma dividida. No próximo tópico retomarei a relação do Supereu com o objeto perdido e prosseguirei com as elaborações históricas do Supereu.

O Supereu e sua relação ao objeto perdido

O Supereu tem as mesmas funções da consciência, no entanto avança ao ponto de representar a inserção do Real no Simbólico, com as consequências que tal empreendimento requer. A consciência é algo interno e íntimo, todavia ela não está lá desde o início, de modo que as origens do Supereu se interligam à sua internalização e à sua relação com o impossível do Real. Para adentrar nessas reflexões, inicialmente necessitarei bordear o Real e retomar o conceito de *das Ding*.

Lacan possibilitou avanços na compreensão do conceito de Supereu ao apresentá-lo como uma lei incompreendida, representante do campo do gozo e, também, do registro do Real. O Real remete ao impossível, ao retorno a algo nunca alcançado, e se apoia no

Simbólico de modo que o objeto perdido se refere ao conceito que Freud mencionará, no *Projeto*, enquanto *das Ding*. Lacan propõe que tomemos *das Ding* como o que é, originalmente, fora-do-significado (Lacan, 1959-1960/2008, p. 71). Para entender a sutileza da nomenclatura lacaniana, é preciso conceber que algo se instala no lugar da Coisa, ou seja, é em torno dela que se organizam as representações, fazendo com que ela se apague, ao mesmo tempo em que garante a sua existência, por significá-la.

Pois bem, essa "Coisa", ou mais precisamente *das Ding*, é o primeiro modo de aparição do Real, ou a "primeira emergência da falta própria ao Real antes da castração propriamente dita" (Safatle, 2017, p. 51). O Real é o que se reencontra sempre no mesmo lugar, assim é *das Ding* aquilo a que o sujeito irá sempre recorrer.

Das Ding está no centro do mundo subjetivo, cuja economia foi por Freud descrita (e neste trabalho retomada). Por estar no âmago, *das Ding*, por sua vez, está excluída; ela é a parte do ser, como algo externo. "É por sua natureza que o objeto é perdido como tal" (Lacan, 1959-1960/2008, p. 68). O bem que *das Ding* evoca está relacionado a toda a projeção da agressividade e do desprazer que, no processo de formação de sujeito, é expelido pelo indivíduo como algo exterior. "O mundo freudiano, ou seja, o da nossa experiência comporta que esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar" (Lacan, 1958-1959/2008, p. 68)

A falta instaurada por *das Ding* independe do Complexo de castração. Esse objeto, *das Ding*, surge enquanto o Outro absoluto do sujeito e refere-se a uma falta anterior à castração. Se a identificação ao pai ou, nos termos lacanianos, o nome-do-pai é o significante que transmite a lei do incesto, nomeando a falta da Coisa e organizando a cadeia significante, é apenas a posteriori que teremos essa configuração, e ainda assim apenas nos neuróticos (Alberti, 2019). Nesse sentido *das Ding* é o representante do Outro na medida em que a ele é possível o acesso ao gozo absoluto. O mundo da percepção exige essa alucinação fundamental sem a qual não haveria atenção disponível (Lacan, 1959-1960/2008). Afinal para o autor "o que a análise articula é que, no fundo, é mais cômodo sujeitar-se ao interdito do que incorrer a castração" (Lacan, 1959-1960/2008, p. 367).

Lacan, em um de seus textos finais ressignificará o lugar de *das Ding* como o ponto de nó, entre o Real, o Simbólico e o Imaginário, e o relacionará à formação do sintoma, ao compromisso sintomático. *Das Ding* em seu lugar de encontro primordial representa a falta e a dor da primeira separação, de modo que a primeira experiência de

corde representa a morte em vida. A falta ao qual se refere *das Ding* é a anterior à linguagem e relaciona-se à primeira experiência com a morte, a separação materna proveniente do nascimento, como infiro a partir da passagem: “ainda assim, o que esse nó fechou é alguma coisa pela qual, durante um tempo notável – nove meses –, tudo aquilo o que é de vida provinha. É isso que permite a analogia entre este o nó e o orifício: é um orifício que se fechou” (Lacan, 1975, Inédito). O orifício da separação materna a partir de *das Ding* representará por metáfora o Real, porém apenas como possibilidade de borda e contorno.

No *Projeto* Freud iguala *das Ding* à figura materna, visto que a mãe é aquela a quem se refere enquanto o outro responsável pela fonte de vida placentária, pela primeira satisfação do seio, e também enquanto a figura que engendrará no bebê o desejo e o guiará na entrada ao mundo da linguagem. Esse objeto mãe interessa porque é, ao mesmo tempo, o primeiro objeto de satisfação, o primeiro objeto hostil e o único poder auxiliar. Da mesma forma que a mãe é fonte de vida e amor, ela é a figura que marca o *infans* com a dor, a dor da separação e, também, a dor de *des-ser*, isto é, ser um incompleto *falas-ser*.

Todo o bem do sujeito se resume no final em *das Ding*, visto que é esse o lugar onde o sujeito acessa por engano o Real no Simbólico, é somente por meio disso que o sujeito se relaciona com o que para ele é seu bem. Não há para o sujeito nenhum controle de investimento, seu bem é indicado enquanto resultante da composição significativa que se encontra no nível inconsciente que regulará profundamente sua conduta (Lacan, 1959-1960/2008). O sujeito utiliza-se do Simbólico e não o faz indiscriminadamente, mas por meio de uma lei a qual *das Ding* se apresenta.

Na perspectiva de Lacan, a lei fundamental destacada por Freud, aquela a partir da qual começa a cultura, é a lei da interdição do incesto. No nível da interpsicologia mãe-criança, costuma-se dizer que aquilo que ocupa o lugar de *das Ding* na primeira experiência de satisfação descrita no *Projeto* é a mãe, de modo que o desejo pelo objeto é o desejo de incesto. Lacan destaca que tudo o que se desenvolve no nível da interpsicologia criança-mãe, e que se representa na frustração, gratificação e dependência, não será, senão, o desenvolvimento da Coisa materna, da mãe na medida que ela ocupa o lugar de *das Ding* (Lacan, 1959-1960/2008). Retomando novamente a conclusão de Faria: “só acreditamos que o incesto é desejável porque esquecemos que ele é impossível” (Faria, 2021, p.10). Desse modo, *das Ding* surge no lugar do impossível, como furo, como

cicatriz representante do impossível do Simbólico. Garantir a existência da mãe como *das Ding* implica proteger a possibilidade de acesso ao gozo absoluto.

Originalmente *das Ding*, enquanto sistema de referência, consiste nas coordenadas para o prazer, e também o seu além do prazer. *Das Ding* nesse momento se estabelece enquanto vazio, furo na subjetividade, funciona como índice de exterioridade. A relação com a mãe é regida, primeiramente, pela lei de *das Ding*, que busca o prazer e a identidade entre coisas que, aparentemente, não têm relação nenhuma. É algo interno à subjetividade que funciona como índice da realidade. Apesar de ser inassimilável, *das Ding* serve de referência para o desejo, na medida em que permite ao aparelho atentar-se para o mundo das percepções.

A relação do sujeito com o seu desejo será pautada em reproduzir o estado inicial, de reencontrar *das Ding*, o objeto, e regulará o porvir do sujeito. O desejo está relacionado ao bem e ao mal de *das Ding*. Mas esse desejo não poderia ser satisfeito, pois ele é o fim, a abolição da demanda, que é, precisamente, aquilo que estrutura o inconsciente do homem (Lacan, 1959-1960/2008, p. 87). Vimos que Lacan não identifica a causa da falta com a perda do objeto materno produzida pela interdição do incesto, mas sim na lei, que estará em estreita relação com *das Ding*, assim “*das Ding* apresenta-se ao nível da experiência inconsciente como aquilo que desde logo constitui a lei” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 91). Aqui interessa as coordenadas de prazer e desprazer, ou seja, o trajeto repetido pela lei de *das Ding*, e não a perda do objeto em si.

Trata-se para Lacan de uma lei contingente, uma lei de signos em que o sujeito não está garantido por nada. O objeto pelo qual o sujeito representa *das Ding*, no nível inconsciente, é também o mau objeto, todavia o sujeito não o reconhece como tal. O sujeito não pode suportar o extremo bem que *das Ding* pode lhe proporcionar, por isso ele a mantém a distância. O sujeito só consegue formular o mau de *das Ding* por uma mentira, enquanto um sintoma.

A lei que regula, a partir de *das Ding*, assemelha-se com o que Kant, na filosofia, situa muito bem nas faces multifacetadas de entendimento da natureza. O autor identifica uma lei interna que funciona como uma lei da natureza na qual seríamos convidados a viver. Cabe notar que o autor suscita tratar-se das leis da natureza, não de uma sociedade. Isso trará reflexões importantes, visto que é na ordem da cultura que essa lei se exerce (Lacan, 1959-1960/2008). Posso inferir que a lei presente em *das Ding* refere-se a uma

lei universal inerente aos sujeitos, todavia uma lei que repercutirá de forma singular a contingência com que cada um vivenciará o acaso existencial.

O sujeito conserva a marca em algum lugar de um ponto onde não há nada a fazer. “É justamente o ponto de onde sai o fio, mas esse ponto é tão fechado quanto o fato de que ele nasceu daquele ventre e não alhures, e que há no próprio sonho uma cicatriz, já que o umbigo é uma cicatriz” (Lacan, 1975, Inédito). É uma cicatriz por meio da qual – este é o único ponto – ele tem algo em comum com tudo o que foi parido sob esse modo vivíparo, mas com o acréscimo de que se trata de um ser placentário, ligado a uma mãe, uma mãe singular.

É na condição de um ser sujeitado ao sexo e, assim, sujeitado ao significante que o sujeito se adentra na cultura. *Das Ding* seria a realidade que comanda, que ordena; *das Ding* é anterior a todo recalque e constitui o mundo de relação de afeto primário, como a primeira orientação, a primeira escolha, o primeiro assento da orientação subjetiva que regulará doravante toda a função do princípio do prazer. “Que esse nó é pontuável, não mais em seu próprio lugar, isso é claro, pois que está aí o mesmo deslocamento que está ligado à função e ao campo da fala” (Lacan, 1975, Inédito).

Kant é quem foi mais longe, pelas vias da filosofia, ao abordar a pura trama significante como máxima universal. É esse o ponto de visada, de convergência, segundo o qual uma ação moral apresentar-se-á como regra e se interligará a partir da psicanálise com as referências de *das Ding*. Todavia, a psicanálise releva a esse ponto a pulsão de morte, o furo do Simbólico e o modo como o furo é bordado.

Essa lei, sempre presente na vida dos homens que a violam a cada dia – aliás como acontece com qualquer lei –, também guarda uma forte relação com *das Ding*, na medida em que ela “é a primeira coisa que pôde separar-se de tudo o que o sujeito começou a nomear e a articular, que a própria cobiça em questão se dirige, não a uma coisa qualquer que eu deseje, mas a uma coisa na medida em que é a Coisa de meu próximo” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 106).

Mais uma vez, Lacan nos remete a esse Outro primordial encarnado, esse próximo estranho que, nesse momento, pode ser entendido como a mãe. Nesse sentido, a Coisa de meu próximo seria a “Coisa da mãe” – a mãe detém aquilo que se deseja. Contudo, a mãe em si pode ser o objeto do desejo, mas ela é uma coisa que pertence ao meu próximo, a “Coisa do pai”.

O psicanalista francês aponta, no entanto, que não se conhece a Coisa senão pela Lei. O olhar do Outro, no caso o pai, surge como o norte para o nascimento da Coisa. E é nessa relação entre a lei e a transgressão da lei que surge para o sujeito a possibilidade estropiada de acesso ao Real. É apenas a posteriori, pelo significante, que a Coisa pode existir.

Porque não teria ideia da concupiscência se a Lei não dissesse – Não cobiçarás. Foi a Coisa, portanto, que, aproveitando-se da ocasião que lhe foi dada pelo mandamento, excitou em mim todas as concupiscências; porque sem a Lei a Coisa estava morta. Quando eu estava sem a Lei, eu vivia; mas, sobrevivendo o mandamento, a Coisa recobrou vida, e eu morri. Assim, o mandamento que me devia dar a vida, conduziu-me à morte. Por que a Coisa, aproveitando-se da ocasião do mandamento, seduziu-me, e por ele fez-me desejo de morte (Lacan, 1959-1960/2008, p. 106).

Esse é o famoso discurso de São Paulo concernente às relações da lei e do pecado (Romanos, 7:7), modificado por Lacan, ao substituir a palavra pecado pelo termo Coisa. Para ele, a relação entre a Coisa e a Lei não poderia ser melhor definida do que nessa passagem bíblica. Esse objeto interessa porque é, ao mesmo tempo, o primeiro objeto de satisfação, o primeiro objeto hostil e o único poder auxiliar. A questão de *das Ding* permanece no que existe de aberto, de faltoso, de hiante no centro de nosso desejo. Trata-se para Lacan do esforço necessário para fazer do dano, da força da dominação, a nossa dama (objeto de satisfação).

À medida que *das Ding* se desloca da primeira figura de amor materna, por meio de uma lei (lei essa que não está em outro lugar a não ser na cultura), vemos a figura paterna surgir no lugar que inicialmente se apresentava apenas a mãe. “A função do pai no complexo de Édipo é ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno” (Lacan, 1957-1958/1998, p.180). O pai no Édipo é uma metáfora. Bem como a mãe a quem se atribui a entrada no simbólico, e, portanto, a castração surge “o pai imaginário, o pai que fez essa criança ser tão fodida” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 360).

Neste momento será possível retomar, a partir da lei instalada por *das Ding*, a segunda modalidade de formação do Supereu, ou seja, o seu fator histórico, resultante dos aspectos culturais e da contingência das situações vivenciadas no Complexo de Édipo e nas atualizações posteriores.

Os dois processos de formação do Supereu apontam a duplicidade pulsional em que sua formação se processa. As suas origens perpassam ao intenso bem de *das Ding*,

bem como as características rígidas de assimilação do caráter paterno. Temos nesse processo de identificação paterno, toda a possibilidade de vinculação amorosa, bem como na mesma vinculação toda a dor possível do acesso a *das Ding*, ambiguidade que será representada na forma de intrínseco e originário sentimento de culpa.

O superego é o resultado das primeiras catexias libidinais, mas, similarmente ao objeto morto introjetado no processo melancólico, o superego transforma-se, usando um pleonasma, num outro alteritário no interior do eu, vigiando qualquer ação de aproximação deste em relação ao objeto perdido. Para preservar o objeto externo, o superego, introjeta os resíduos da relação libidinal e, assim, controla, pune e auto-observa o sujeito. É o representante da consciência moral, aquela instância que garante os limites entre as relações. O superego representa um símbolo abstrato da lei da proibição do incesto, psiquicamente introjetada e, nesse sentido, guarda algumas semelhanças com a lógica do totem (Moreira, 2004, p.224)

O Superego se forja numa recriminação perpétua e permanece na estrutura do sujeito. “Justamente porque Freud amava seu pai que foi preciso que ele tornasse a lhe dar uma estatura, até chegar a lhe dar esse tamanho do gigante da horda primeva” (Lacan, 1959-1960/2008, p.361). Freud elabora um pai imaginário, ou seja, um mito expresso em *Totem e Tabu*, a fim de apresentar uma construção do Outro absoluto. No texto Freud movido pela curiosidade dos fatores intrínsecos à organização social realiza a análise das sociedades primitivas, a fim de mostrar a fantasia do gozo absoluto, a relação com a lei e a ambígua culpa originária. Perante o recalque e a controversa relação com a lei, Freud retoma a repetição histórica do sentimento de culpa. Conforme analisa Guimarães: “Na ‘falta’ de melhor explicação, o mito freudiano do pai morto reflete o modo como contornamos o que nos escapa a respeito do ‘fato’ da regulação da lei, do que se apresenta para Lacan como o verdadeiro factum da ‘falha interditiva’” (Guimarães, 2008, p.138). Em *Totem e Tabu*, Freud elabora um mito capaz (absoluto) de mostrar como a lei se institui, estabelecendo com ele as origens do pensamento moral (Freud, 1913/1996). O mito carregaria o próprio sujeito, porém o que ele alcança é apenas o impossível do que ele representa.

Mito de totem e tabu: a fantasia do gozo absoluto e a culpa originária

Em nós, os conhecimentos possíveis ultrapassam de tal modo os poderes da imaginação que esta, incapaz de

apreender o mundo cuja existência lhe é revelada, tem por único recurso voltar-se para o mito. (Lévi-Strauss, 1997).

Em *O Seminário, livro 7: A ética da Psicanálise*, Lacan afirma que “para entendermos a instauração da lei, é necessário seguir o caminho traçado por Freud em *Totem e tabu*, no qual a lei se institui” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 224). Lacan, refere-se a totem e tabu como o único mito que a modernidade foi capaz de criar e afirma que ele nasce no berço da psicanálise (Lacan, 1959-1960/2008).

O mito de totem e tabu retoma a organização dos povos primitivos para narrar os aspectos que Freud considera intrínsecos à relação com a lei. O autor apresenta que o processo civilizatório primitivo dividiu os povos em clãs, pertencendo a cada clã um totem que o simbolizava. O totem via de regra era um animal, entretanto, podia se referir a uma planta ou evento da natureza. O que mais importava era a relação peculiar de afeto que o totem estabelecia com todos da tribo, pois ele era tido como o antepassado comum a todo clã, o espírito protetor e guardião. O totem garantia a todos do clã o sentido e a proteção, e em contrapartida os integrantes do clã tinham a obrigação sagrada (sujeita a sanções automáticas) de poupar-lhe a vida e evitar a sua ingestão. Mais tarde reconhecemos nas elaborações freudianas a explicação para esses sentimentos automáticos e compulsivos provenientes da crença e do dever (Freud, 1913/1996).

O que principalmente chama a atenção de Freud na análise desses povos consiste na existência de uma lei contra as relações sexuais entre pessoas do mesmo totem e, conseqüentemente, contra o seu casamento. Freud aponta algumas considerações sobre essa proibição, pois ao estabelecer o totem como o critério para definir o parceiro sexual, os integrantes da tribo garantiam que os machos não estabelecessem relação com a mãe ou a irmã. Além disso, acaso o ato acontecesse, a penalidade para essa violação era muito severa, como se fosse uma maneira enérgica de impedir um perigo que ameaçava toda a comunidade ou como se tratasse de resposta a alguma culpa coletiva que estivesse pressionando a todos (Freud, 1913/1996).

Freud se apoia nas observações sobre os povos primitivos para relacioná-las ao sistema psíquico infantil. A psicanálise mostrou que a primeira escolha de objeto para amar feita por um menino é incestuosa e que, a partir dessa, surgem outros objetos proibidos, ou seja, a mãe e depois a irmã. À medida que cresce, o menino se liberta dessa atração, todavia resquícios inconscientes permanecem e desempenham papel na sua vida psíquica. Os desejos incestuosos e inconscientes das crianças, bem como dos membros

do clã, são tratados com as mais severas medidas de defesa, a fim de evitar um perigo eminente. A severidade de resposta do clã frente a um descumprimento da proibição ocorre às custas do que cada qual enfrenta em seu íntimo para cumpri-la. Explicaremos de forma mais detalhada essas medidas severas logo adiante quando nos referirmos ao sentimento de culpa (Freud, 1913/1996).

Enquanto Freud, na observação do totemismo da antiguidade, resgata as origens para a proibição do incesto, é no Tabu que ele encontra as origens para o que ele entende como imperativo categórico, sendo elas, as proibições e convenções pelas quais os sujeitos se guiam e o sentimento de culpa decorrente de seu descumprimento. O Tabu refere-se ao inabordável, ao impuro, expresso em proibições e restrições. As proibições do tabu se apoiam em aspectos religiosos ou morais, e apresentam-se de forma difusa, sem fundamento e de origem desconhecida (Freud, 1913/1996).

Os objetivos dos tabus eram diversos: proteção de pessoas importantes, salvaguarda dos fracos, precaução contra perigos diversos, entre outros. O curioso é que, se tratando de tabu, a vingança contra uma violação ocorria não por um agente externo como outro membro do clã, mas sim por um agente interno. Dessa maneira, o próprio tabu violado se vingava do agente transgressor por uma cobrança interna. Outro aspecto social interessante relacionado ao tabu é que a violação de um tabu transforma o próprio agressor em tabu, fazendo com que certos perigos da violação sejam evitados por atos de expiação e purificação. O olhar sobre os tabus primitivos é de interesse de Freud, principalmente, porque Freud vê estreita relação entre eles e as proibições morais e convenções e discursos sociais difusos pelas quais as civilizações atuais se regem (Freud, 1913/1996).

Freud chama a atenção ao entendimento de que o tabu tem sua origem na fonte das pulsões humanas mais primitivas e mais duradouras – no temor dos “poderes demoníacos”. O tabu nada mais é que o medo objetivado; a base do tabu é uma ação proibida, para cuja realização existe forte inclinação do inconsciente. Esse poder demoníaco com forte inclinação inconsciente, presente nas constatações freudianas, relaciona-se com a pulsão de morte e seu aspecto imoral, destrutivo (Freud, 1913/1996).

Destarte, interessa à psicanálise a relação entre o medo primitivo relacionado ao tabu e o mecanismo neurótico, em que as pessoas criam para si proibições, tabus individuais, e obedecem a eles com o mesmo rigor que os selvagens primitivos. O desejo de violá-lo persiste no inconsciente, e aqueles que acatam a proibição apresentam uma

atitude ambivalente em relação ao que o tabu proíbe (Freud, 1913/1996). Freud acrescenta algumas observações que, apesar de citarmos, explicaremos posteriormente:

A facilidade com que a proibição pode ser transferida e estendida reflete um processo que se enquadra no desejo inconsciente, sendo grandemente facilitada pelas condições psicológicas que predominam no inconsciente. O desejo instintivo se desloca constantemente, a fim de fugir ao impasse, e se esforçar por encontrar substitutos – objetos substitutos e atos substitutos – para colocar em lugar dos proibidos. Como consequência disso a própria proibição também se desloca de um lado para outro, estendendo-se a quaisquer novos objetivos que o impulso proibido possa adotar. Qualquer novo avanço feito pela libido reprimida é respondido com um novo aguçamento da proibição. (Freud, 1913/1996, p. 48).

Freud nesse trecho mostra que a culpa acompanha o deslocamento do desejo, de modo que o sujeito caminha de culpa em culpa, a fim de manter um represamento da libido. Explica que a anulação de ambas as forças, desejo reprimido e proibições, resultaria numa necessidade de descarga que surgiria como remorso, tentativas de expiação e assim por diante. Pois bem, é possível ilustrar essas explicações na formulação do mito do pai primevo.

Nas sociedades Símias o ciúme do macho mais velho e mais forte impedia a promiscuidade sexual. O homem primevo podia viver com tantas esposas pudesse sustentar e guardava-as contra todos os outros homens. Os machos mais novos à medida que cresciam deveriam disputar o domínio, ou matava o pai e tornava-se chefe da comunidade ou era expulso do grupo. Freud percebe nessas sociedades, estreita relação com o totemismo e a refeição totêmica.

O evento da refeição totêmica constitui uma festividade em que por participação de todo o clã é permitido que os membros matem e consumam o totem. Em *Moisés e o Monoteísmo*, Freud aproxima a cena primeva com a Santa Ceia do Cristiano e dá mostras de uma repetição histórica vinculada à tentativa de elaboração do recalcado. Freud aponta que o animal após morto é lamentado e prateado, e destaca nessas constatações a atitude emocional ambivalente; apesar de matar o totem, os primevos choram sua morte. Outra prova da ambivalência ocorre em seguida, quando o totem é consumido e torna-se alimento para os membros que lhe mataram. Esse ato de alimentar-se do totem permite que os membros se identifiquem com o totem e com os descendentes do mesmo totem (Freud, 1913/1996).

A partir das observações das sociedades Símias, Freud supõe uma origem para as refeições totêmicas:

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal... O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, ue é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião. (Freud, 1913/1996, p.150).

Freud continua explicando:

Os filhos odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas também amavam-no e admiravam-no também. Após terem-se livrado dele, satisfeito o ódio e posto em prática os desejos de identificarem-se com ele, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo. O pai morto tornou-se mais forte do que era vivo. (Freud, 1913/1996, p.151).

A morte do pai criará entre os filhos o fenômeno da obediência adiada. Embora, os irmãos se houvessem reunido em grupo para derrotar o pai, a partir de então, tornam-se entre eles rivais, com o objetivo comum de ter todas as mulheres. Se quisessem viver juntos deveriam estipular regras de convívio. A primeira forma de organização social exige o recalque das pulsões, um reconhecimento de obrigações mútuas, ou seja, os primórdios da moralidade e da justiça (Freud, 1939/1969, p.94). Os irmãos, a fim de manter o cumprimento dessas regras elevam o pai morto à condição de totem como forma de satisfazer a culpa (Godoi & Nóe).

O sistema totêmico foi assim um pacto com o pai, no qual este prometia-lhes tudo o que uma imaginação infantil esperaria de um pai – proteção, cuidado, indulgência – enquanto que os membros do clã, por seu lado, comprometiam-se a respeitar-lhe a vida, isto é, não repetir o ato que causará a destruição do pai Real (Freud, 1913/1996). A refeição totêmica tem acentuada importância para a compreensão do processo de identificação, visto que os atributos do pai, ou animal totêmico, são incorporados ao caráter dos integrantes que o ingerem, a partir do canibalismo (Freud, 1913/1996). Além

disso, o pai morto é elevado à dignidade de Coisa e torna-se mais forte morto que antes vivo, por meio da culpa inculcada com a sua destruição.

Esses relatos serviram para Freud convergir o Complexo de Édipo com as regras das sociedades primitivas. Os eventos dão mostras de como, a partir do sentimento de culpa, se fundam os dois tabus fundamentais do totemismo, a proibição ao incesto e do homicídio. Regras que sustentam a sociedade até o momento atual. A psicanálise revela, ainda, que o animal totêmico é uma substituição do pai e que a refeição primeva representa até hoje o complexo-pai no psiquismo adulto. “Na história humana o reconhecimento da função do pai é uma sublimação, essencial à abertura de uma espiritualidade que representa como tal uma novidade, um passo na apreensão da realidade como tal” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 221).

Freud explica como a ambivalência de sentimentos contra o pai, transformada em remorso, segue presente nos atuais sistemas religiosos e nas ordenações morais (Freud, 1913/1996). O pai morto, bem como o pai do Édipo, promove o recalque, sendo o pai morto mais forte do que quando era vivo. “A única função do pai, em nossa articulação, é a de ser um mito, sempre e unicamente o Nome-do-pai, isto é, nada mais do que o pai morto, como Freud não-lo explica em Totem e tabu” (Lacan, 1959-1960/2008, p.362).

A ética em Freud toma uma proporção muito mais ampla, visto que nem tudo na ética está vinculado ao sentimento de obrigação, destacando a ambiguidade por que o dever se apresenta enquanto representante da figura paterna. Lacan mostra que a experiência ética proporciona além do mandamento moral um direcionamento, uma tendência para o bem manifestada na busca de um Ideal de conduta. A busca por esse Ideal de conduta será marcada pela ambiguidade, de modo que a qualquer possibilidade de satisfação estará acoplado o remorso.

As sociedades primitivas, com seus totens e tabus, permite a Freud generalizar o sentimento de ambivalência, de forma que tornar esses tabus sagrados, inacessíveis, representa uma projeção do que ocorre internamente com os sentimentos intrapsíquicos. Aqui a demanda de amor e o ódio caminham lado a lado. Esse processo parece claramente na observação dos mortos (considerados tabus nas sociedades primitivas): percebemos com um ente querido após o falecimento pode transformar-se num espírito mal que assola o sobrevivente, tal mecanismo é explicado por Freud como a projeção inconsciente de sentimentos hostis presentes no sobrevivente para com a pessoa do morto (Lacan, 1957-1958/2008).

A partir do mito do pai primevo, é possível a Freud atualizar o conceito de *das Ding*, que antes era representada pela mãe, e agora o será pela lei que representa a figura do pai (Freud, 1913/1996). *Das Ding* representa o bem e o mal. O pai, tirano da horda, possuidor de todas as mulheres, representa a figura encarnada da fantasia infantil, todo o seu bem, porém pela sua morte marca o bem com a culpa e o remorso. A morte do pai, longe de permitir o acesso à Coisa em questão, reforçou a interdição, introduzindo a ordem, a essência e o fundamento do âmbito da lei. A morte do pai permite a sua existência, apesar de toda impossibilidade que a sua existência representa, e assim, no engano, mantém para o sujeito a possibilidade de demanda e desejo.

A morte do Pai: a culpa e a garantia do gozo

Nosso intelecto facilmente se extravia sem qualquer aviso, e nada é mais facilmente acreditado por nós do que aquilo que, sem referência à verdade, vem ao encontro de nossas ilusões carregadas de desejo. (Freud, 1939/1969, p.141).

A fim de mostrar como o mito de Totem e tabu representa a infiltração do Real no Simbólico, Lacan retoma, como exemplo, seus derivados, ou seja, a religião e a crença. A crença seria nesse sentido a completude do pai simbólico, o detentor de todo o sentido e do saber. O autor destaca nesses saberes, isto é, nas crenças e na religião, a ambiguidade que lhes é inerente, visto que, para aquele que supõe crer, aqueles que creem, creem sabê-lo, de modo a não se referirem a crenças, mas sim a verdades. A crença torna-se a verdade, a partir de um saber absoluto. Todavia, Lacan é o autor que tensiona esse saber, pois considera que assim como os outros ele se ergue sobre um fundo de ignorância (Lacan, 1959-1960/2008, p.206).

A fim de dar mostras de como a vontade de saber constrói historicamente uma verdade e se vale do recurso da intelectualidade, a fim de incutir o Real no Simbólico, apresentarei brevemente as análises feitas por Freud do sistema totemismo até o atual cristianismo. A transição dos sistemas religiosos ocorre por um longo período de tempo e por modificações diversas, porém, entre eles conservam-se aspectos essenciais às necessidades do sistema psíquico, conforme elenca a teoria da psicanálise. Do totemismo interessa, principalmente, a morte do totem e a refeição totêmica, pois serão eventos que permanecem incutidos como uma herança arcaica na história da humanidade, além de se

atualizarem na forma da culpa e do remorso provenientes das construções dos demais sistemas religiosos.

O afastamento entre o período totêmico e as novas organizações religiosas é composto de mudanças, convergências e divergências em que se destacam a intenção de manter uma ordem civilizatória e o acordo entre os membros de determinada sociedade. Freud, entre esses modelos de organização social, cita os moldes do pai totêmico, a briga entre os irmãos para assunção a chefe do clã, períodos em que os totens se transformam em animais e outros em que novamente são incorporados à imagem humana enquanto traços de vários deuses. Entre todos esses modelos prevaleciam eventos sucessivos em que os deuses eram responsabilizados e mortos pelas dificuldades inerentes a cada período histórico. A simbologia presente na morte do pai se repete nas análises freudianas consecutivamente, seja na forma do pai totêmico, no totem imolado desde a fundação do mundo, no assassinato de Moisés ou na morte do filho do homem.

Nesse ínterim se destaca que “o primeiro passo para longe do totemismo foi a humanização do ser que era adorado. Em lugar dos animais, aparecem deuses humanos, cuja derivação do totem não é escondida” (Freud, 1939/1969, p.95). A lenda nos conta que, para introduzir o processo de humanização do totem, ocorre um evento em que o Deus mata o totem, pois, afinal de conta, eram os totens apenas um estágio preliminar dele próprio. Abro um adendo, para relevar a convergência da transição religiosa com as conclusões psicanalíticas, pois a última dá mostras de que o sujeito perpassa pelo assassinato do pai, pois nisto está a condição para que ele ascenda a possibilidade de ser. O sistema totêmico abre espaço para “o retorno de um deus-pai único, de domínio ilimitado” (Freud, 1939/1969, p.96), o que não é mais que o retorno do recalcado inconsciente. Voltaremos novamente nesse ponto em breve.

A fim de clarear essas conclusões, retomo os eventos de assassinato analisados por Freud desde animal totêmico ao deus humano. Freud afirma que “a ambivalência faz parte da essência da relação com o pai: no decurso do tempo, também a hostilidade não podia deixar de despertar, o que mais uma vez impulsionou os filhos a matarem seu admirado e temido pai” (Freud, 1939/1969, p.146). Esse fato repete-se por várias gerações até que uma conciliação exige uma construção simbólica diante do recalcado. Esse pensamento é defendido pela psicanálise, diante da observação de que o totemismo ao implantar um modelo primário de organização social e moral, e assim colocar ordem ao convívio entre os irmãos, exige a renúncia às pulsões. “Retornando à ética, podemos

dizer, que uma parte de seus preceitos se justifica racionalmente pela necessidade de delimitar os direitos da sociedade contra o indivíduo, os direitos do indivíduo contra a sociedade, e os dos indivíduos uns contra os outros” (Freud, 1939/1969, p. 134).

A psicanálise observa que a repetição dos eventos de assassinato pode ter sido interrompida como o foi pela estrutura religiosa de Moisés. Assegura Freud que “não havia lugar, na estrutura da religião de Moisés, para uma expressão direta do ódio assassino pelo pai” (Freud, 1939/1969, p. 146). Na impossibilidade de uma agressividade direta a se manifestar na forma de ódio e do assassinio do pai, o que podia vir à luz nesse sistema religioso era “um sentimento intenso de culpa por causa dessa hostilidade, uma má consciência por ter pecado contra Deus e por não ter deixado de pecar” (Freud, 1939/1969, p. 146). Assim, os acontecimentos da morte do pai totêmico e, posteriormente, da morte de Moisés são transformados no percurso histórico de um crescente sentimento de culpa.

Esse sentimento de culpa, aqui, pode ser relacionado ao retorno do material recalçado, reprimido nas renúncias pulsionais impostas pelas alturas éticas. Nesse sentido, Freud esclarece que “ainda que possa parecer que a renúncia instintual e a ética nela fundada não façam parte do conteúdo essencial da religião, geneticamente, contudo, elas estão bastante intimamente vinculadas à religião” (Freud, 1939/1969, p.131). Esse sentimento de culpa é preservado pelos profetas nos mandamentos religiosos, sempre muito restritos, meticulosos e até mesmo triviais, de forma que a culpa é sempre reforçada no não cumprimento dos mandamentos. Esse processo é comum ao que ocorre no nível intrapsíquico com a instância Supereu, pois ele se reforça com a própria proibição, de modo que os sujeitos se sentiam merecidos de serem punidos por Deus. Assim, os mandamentos religiosos “aumentaram seu próprio sentimento de culpa, a fim de sufocar suas dúvidas a respeito de Deus, e pode ser que, por fim, tenham apontado para os ‘inescrutáveis desígnios da providência’, como as pessoas piedosas fazem até hoje” (Freud, 1969, p.75)

As dúvidas inerentes ao sistema religioso são inerentes ao imaginário em que elas são concebidas. A religião cristã surge como um passo intermediário entre o delírio e a verdade histórica e será aquela que através dos seus discípulos apodera-se do sentimento de culpa e o remonta a sua fonte, com o nome de pecado original. O pecado original é o substituto do crime inominável, isto é, um crime contra Deus e só podia na tradição ser expiado pela morte. O crime representado no pecado original é o assassinato do pai,

porém ele não comparece na religião cristã dessa forma e há nela apenas a fantasia da expiação: “um filho de Deus se permitira ser morto sem culpa e assim tomara sobre si próprio a culpa de todos os homens. Tinha que ser um filho, visto que fora o assassinato de um pai” (Freud, 1939/1969, p.99).

Freud apresenta o Cristo como uma fantasia de desejo irrealizada. A razão de toda infelicidade, vivenciada na forma de culpa, é termos matado o Deus, o pai. Todavia surge na fantasia de Paulo de Tarso - discípulo católico, a boa notícia: “estamos libertos de toda culpa, uma vez que um de nós sacrificou a vida para absorver-nos” (Freud, 1939/1969, p.147).

A nova religião lida com a ambivalência na relação com o pai. Seu principal conteúdo é “a reconciliação com o Deus pai, a expiação pelo crime cometido contra ele, mas o outro lado da relação emocional mostrava-se no fato de o filho, que tomara a expiação sobre si, tornar-se um Deus, ele próprio, ao lado do pai, e na realidade, em lugar deste” (Freud, 1939/1969, p.148). Neste sentido Freud protege o lugar do pai na esperança de uma reconciliação possível ao gozo absoluto.

Freud afirma que “com referência ao retorno do reprimido – o cristianismo constituía um avanço” (Freud, 1939/1969, p.100). Freud associa a fantasia de desejo de um Messias ao remorso pelo assassinato de Moisés, isto é, a expiação pelo assassinato do pai primevo. “Pode-se dizer que o grande homem é exatamente a autoridade por cujo amor a realização é levada a cabo; e, visto que o próprio grande homem opera por virtude de sua semelhança com o pai, não há necessidade de sentir surpresa se, na psicologia de grupo, o papel de superego cabe a ele.” (Freud, 1939/1969, p.130) A relação entre o Superego, a ética e a religião estruturam-se no impasse com o sentimento de culpa.

Mais tarde, quando a Sociedade e o superego assumiram o lugar dos pais, o que na criança era chamado de ‘bem-comportado’ ou ‘travesso’, é descrito como ‘bom’ e ‘mau’, ou ‘virtuoso’ e ‘vicioso’. Mas ainda é sempre a mesma coisa – renúncia instintual sob a pressão da autoridade que substitui e prolonga o pai. (Freud, 1939/1969, p.132).

Aquilo que em outra estrutura discursiva teria estatuto subjetivo quanto à regra e ao sentido ganhará, na função encarnada pelo pai, status de objetividade e será apreciado como verdade devido à herança simbólica da identificação com o pai. A relação estabelecida entre o Real, o Simbólico e o Imaginário se materializa na busca por um Deus pai, e, assim, retoma as questões elaboradas por Freud em *Moisés e o Monoteísmo*.

A crença na existência de um pai garantidor da felicidade eterna surge como uma fantasia em resposta a um sujeito desamparado, limitado no seu saber, fruto do acaso. Para Freud a racionalidade da crença só pode encontrar uma via motivada à medida que se vincula ao recalque, à morte do pai, ao assassinato do Grande Homem (Lacan, 1959-1960/2008, p. 209). “É na medida em que a maldição secreta do assassinato do Grande Homem, cujo poder advém unicamente do fato de ressoar sobre o fundo do assassinato inaugural da humanidade, o do pai primitivo, é na medida em que este, enfim, vem à luz que se efetiva o que se cabe chamar de redenção cristã” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 214).

O mito edipiano apresenta o pai rival, impeditivo à completude do amor entre a mãe e a criança. Podemos supor com Lacan que, se no Édipo o assassinato do pai era a condição para o gozo absoluto da mãe, no mito do pai primevo, ocorre de modo contrário o mesmo efeito, pois “o assassinato do pai abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, e, mais ainda, ele reforça sua interdição” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 216). Guimarães (2008) esclarece que Lacan observa que o gozo aí vem antes, encarnado pelo pai que possui todas as mulheres, das quais ele é o único a gozar. Se no Édipo prevalece a existência do gozo absoluto da mãe que o pai é suposto interditar, no mito da morte do pai primevo prevalece a garantia de que o homem possuidor de todas as mulheres exista, elencando ao sujeito a fantasia de acesso a todos os gozos. Na impossibilidade de acesso a esses gozos absolutos, o sujeito garante com a morte do pai a fantasia da sua existência e o reforço do gozo pela via da exacerbação da culpa.

Freud, em *O mal-estar na civilização* (1930/2020), mostra que tudo que se passa do gozo à interdição vai no sentido de um reforço sempre crescente da interdição. “A transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário da lei” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 212). Aqui se apoia o nó estreito do desejo com a lei. “O fato de Freud chamar de pai morto esse macho dominante que gozava de todas as mulheres e de atribuir a ele a primeira interdição sexual da cultura dá a Lacan a ocasião de forjar o conceito de gozo como um ponto paradoxal na origem da Lei” (Guimarães, 2008).

A psicanálise envereda pelo paradoxo do gozo, recorrendo em suas bases ao desejo ameaçador e, logo, exigindo uma interdição necessária e mais severa. O declínio do Complexo de Édipo é o luto do Pai, mas ele se conclui por uma sequela duradoura e permanente, a identificação que formará o Supereu e exigirá do sujeito o cumprimento de deveres cada vez mais cruéis. A interdição só é possível, como enunciado, após o assassinato ter ocorrido e a culpa instaurada. A interdição só decorre, aliás, de um acordo

comum entre os filhos, que só se identificam entre si precisamente nesse instante (Lacan, 1969-1970/1992, p. 107). Essa identificação permite o estabelecimento de um pacto comum, de modo que cada um assume uma perda de gozo. “Dessa forma, o gozo absoluto é colocado em um lugar impossível, a partir do qual surge a lei que regulamenta as relações” (Guimarães, 2008, p. 137). Essa falha interditiva é, portanto, sustentada, articulada, tornada sensível.

O que *Totem e tabu* nos ensina é que o pai só proíbe o desejo com eficácia porque está morto, e, eu acrescentaria, porque nem ele próprio sabe disso – ou seja, que está morto. Tal é o mito que Freud propõe ao homem moderno, considerando que o homem moderno é aquele para quem Deus está morto – isto é, que julga sabê-lo. (Godoi & Nóe, 2018).

Esse terreno nos prepara para compreender o quanto o pai encena a função de estabelecer a lei para o filho. O pai morto é, assim, fonte de ordenação simbólica para as relações intersubjetivas. “É do amor por esse pai morto que procede certa ordem” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 94). Será por existir amor, ou seja, pela ambiguidade presente no sentimento amor-ódio, que a figura paterna será capaz de instauração da culpa e promoção de ordem social.

Para que algo da ordem da lei seja veiculado é preciso que passe pelo caminho traçado pelo drama primordial articulado em *Totem e Tabu*, ou seja o assassinato do pai e suas consequências. A instituição da lei, segundo Freud, vincula-se ao assassinato do pai, e a arte freudiana consiste em demonstrar a ambivalência que lhe é inerente, isto é, o retorno do amor após ter efetuado o ato (Lacan, 1959-1960/2008). “Esse ato constituía todo o mistério. Ele é feito para nos velar isto, que não apenas o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça a interdição” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 211).

“A psicanálise dos seres humanos permite afirmar que o deus de cada um deles é formado à semelhança do pai, que a relação pessoal com Deus depende da relação com o pai em carne e osso e oscila e se modifica de acordo com essa relação e que, no fundo, Deus nada mais é que um pai glorificado” (Freud, 1913/1996, pp. 175-176). Tudo está aí anunciado, tanto a relação imaginária com o pai, quanto na explicação para o ódio, isto é, a falha constitutiva em que esse pai produz o sujeito. Esse trecho justifica o uso que Lacan faz do mito do pai primitivo como aquilo que se anuncia em nossa época como a morte de Deus (Lacan, 1959-60/2008, p. 174).

Lacan complementa Freud e salienta que Deus é o pai imaginário, o ser capaz de tomar para si a mãe. “Esse pai imaginário e não esse pai real, que é o fundamento da imagem providencial de Deus” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 360). A marca que faz estrutura girará em torno do pai imaginário e de seu suposto alcance. Deus está morto é correlato à instalação da lei, ou melhor, à sua consolidação. Lacan considera que um mundo no qual a morte de Deus se faz presente implicaria não em uma permissividade exacerbada, mas em um imperativo de proibição.

Mas se Deus está morto para nós, é porque o está desde sempre, e é justamente isso que nos diz Freud. Ele nunca foi o pai a não ser na mitologia do filho, isto é, na do mandamento que ordena amá-lo, ele o pai, e no drama da paixão que nos mostra que há uma ressurreição para além da morte. Quer dizer que o homem que encarnou a morte de Deus continua existindo. Continua existindo com esse mandamento que ordena amar a Deus. (Lacan, 1959-1960/2008, p. 213).

Em *O Seminário, livro 11: Os quatros conceitos fundamentais da psicanálise*, Lacan afirma: “Pois a verdadeira fórmula do ateísmo não é que Deus está morto – mesmo fundando a origem da função do pai em seu assassinio, Freud protege o pai – a verdadeira fórmula do ateísmo é que Deus é inconsciente” (Lacan, 1964/1988, p. 60). Conforme pronuncia Lacan, o que Freud preserva do pai é, na verdade, que ele é todo amor – depois de ter sido vítima do parricídio, esse amor fica ainda mais evidente. Isso estaria na primeira fonte de identificação também apontada por Freud, visto que é do amor ao pai morto que surge a regulação dos laços sociais. É por ser cada vez mais amor que a morte do pai ganha mais força pela via da culpa, pois havia um sentimento de segurança e satisfação quando se conseguia uma renúncia pulsional por amor aos pais. Nesse sentido, cabe analisar, no próximo item, o que nos resta entre a culpa e o amor, pois aí estará o que Freud relaciona à ordem da verdade, “de qualquer modo, é assim, embora não me seja fácil aceitar, embora me seja aflitivo ter de acreditar” (Freud, 1939/1969, p.80).

Paradoxo ético: a culpa e o imperativo de gozo

O que nos parece tão grandioso a respeito da ética, tão misterioso e, de modo tão místico, tão auto-evidente, deve essas características à sua vinculação com a religião, à origem na vontade do pai. (Freud, 1939/1969, p.134).

Freud apresenta o conceito de culpa por vários vieses. Desde a elaboração de *Totem e Tabu* até a constatação da pulsão de morte em *O mal-estar na civilização*, percebe-se uma insistência em sua obra do conceito de culpa. O autor recorre em seus textos à estreita relação da culpa com a falta, de modo que para o sujeito a falta se manifestará predominantemente como uma sensação de culpa difusa. Freud afirma que os moldes estabelecidos na civilização exigem a culpa.

A convivência em grupo implica uma contenção no sujeito dos aspectos indesejados no meio social. O sentimento de culpa será o meio encontrado na civilização para inibir a agressividade que é inerente ao sujeito, porém esta agressividade inibida de externalização será introjetada, internalizada, dirigida no sentido do próprio Eu. Ela, então, “é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de consciência está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos” (Freud, 1930/2020, p. 137).

O sujeito será confrontado com uma lei interna que lhe imporá restrições severas. A religião como representante do pai imaginário impõe renúncias pulsionais e acentuada restrição da liberdade sexual, porém conforme alerta Freud: “Deus, contudo, afasta-se inteiramente da sexualidade e eleva-se para o ideal de perfeição ética” (Freud, 1939/1969, p.131). O homem atual, bem como o primitivo tem necessidade de um Deus criador do universo, chefe do clã e protetor social. Porém, para que haja alguma coisa que faz com que a lei seja fundada no pai, é preciso haver o assassinato do pai. “O pai como aquele que promulga a lei é o pai morto, isto é, o símbolo do pai” (Lacan, 1956, p.152).

As condições impostas aos sujeitos demandam um alto custo, pois eles estarão fadados a lidar com a culpa independentemente do modo como operam com o seu desejo. A psicanálise dá mostras de que a relação do sujeito com a lei implica transgressão ou recalque, e que ambos produzirão um mal-estar, isto é, uma culpa, pois qualquer que seja o caminho pulsional, predominará um resto que resiste a ser ordenado.

O Supereu seria a última instância capaz de promover um ordenamento dos investimentos pulsionais, exigindo a renúncia em função de um bem maior, o Ideal do eu. Porém, essa instância também falha, pois existe um resto nessa operação que não é eliminado, tornando a exigência de renúncia pulsional infinita, manifestando-se no sujeito como sentimento de culpa por não atender ao Ideal do eu). Lacan assegura a falha do aparelho de linguagem, e afirma que “a função do supereu, em sua última instância, em

sua perspectiva última, é o ódio de Deus, recriminação a Deus por ter feito tão mal as coisas” (Lacan, 1959-1960/2008, p.360).

Devido à ambiguidade intrínseca ao Supereu, ele sempre será reforçado em culpa. A pulsão de morte é a responsável pelo funcionamento do Supereu e pela base de violência que recai sobre o próprio sujeito na forma da culpa. É a renúncia à satisfação da agressividade, em função de uma autoridade externa e posteriormente em função do Supereu, que gerará a sensação de culpa. A conclusão a que Freud chega é que a renúncia à satisfação se torna a tentativa possível de satisfação, pois as pulsões renunciadas pelo Eu ganham, por meio do Supereu, uma forma de escape por meio de sua severidade e agressividade contra o próprio Eu. Aqui se destaca “a economia que se torna tanto mais exigente quanto mais sacrifícios se lhe prestam” (Lacan, 1959-1960/2018, p.363).

O reforço do circuito ocorre, visto que quanto mais o sujeito atende às exigências do Supereu mais a culpa aumentará. “Todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis do supereu” (Lacan, 1959-1960/2018, p.365). Algo na formação da instância moral, impõe-se e distingue-se da pura e simples necessidade coletiva por fatores intrínsecos, ou seja, pela pulsão de morte que lhe é inerente. Lacan destaca o caráter de satisfação da pulsão de morte que se manifesta na instância Supereu.

A fim de atingir o gozo, Lacan recupera a relação do indivíduo com a lei e dá mostras de que é necessária uma transgressão da lei para aceder a esse gozo. Assim, o autor destaca que a ação do Supereu, invés de atender a um fim moral que regularize a vida social, será essencialmente extrair do conflito com a lei o seu gozo. Aqui não está em jogo seguir a lei, mas sim os benefícios pulsionais da sua transgressão. “A transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da lei” (Lacan, 1959-1960/2008, p.217). A lei em questão se mostra cada vez mais minuciosa, de forma que o sujeito se sinta cada vez mais culpado. Na impossibilidade de satisfação para o desejo, o que resta como prazer é a sua interdição visto que ela permite ao sujeito um prazer curto e tripudiado, vivenciado com a experiência de gozo (Lacan, 1959-1960/2018).

Basta que o gozo seja um mal para que seja, no caso, completamente mudado. Cada qual se dará conta, com efeito, de que a lei moral é suscetível de desempenhar algum papel aqui, é precisamente o de servir de apoio a esse gozo. (Lacan, 1959-1960/2008, p. 231).

O gozo é um conceito Lacaniano que se aproxima da vivência de satisfação. O gozo se estabelece entre a transgressão e a lei que está no campo do Outro; um conceito que engloba prazer e desprazer, à medida que permite uma experiência com a pulsão de morte. “O gozo é considerado o mal porque comporta o mal do outro” (Lacan, 1959-1960/2008, p.225). Aqui, retomamos as reflexões do primeiro e do segundo capítulo e, mais especificamente, os aspectos da dialética da pulsão e as reflexões sobre o Outro.

Considerando as reflexões iniciais já elaboradas, acrescento a elas, aqui, que a lei moral serve ao sujeito para instaurar a sua violação, atualizar e possibilitar o gozo. O gozo é visado num esforço de satisfação que implique um reencontro com o objeto perdido. Todavia, neste lugar de satisfação, alguma outra coisa ocorre, um rasgo, uma marca, e nessa falha resvala o objeto sempre já perdido. No fim das contas, o prazer possível ao sujeito será gozo, ou seja, um além do prazer.

Diante da prevalência da falta mórbida e sua impossibilidade de adequação ao Simbólico, a psicanálise questiona a culpa e constata que “a única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo” (Lacan, 1959-1960/2018, p. 385).

Ceder de seu desejo implica para Lacan uma paralisação frente a um objeto que leve à desistência de si. Essa condição requer a culpa em seu maior grau, visto que desmascara ao sujeito a impossibilidade de acesso ao objeto perdido, de modo que só lhe resta a culpa. Ceder do desejo e tamponar a falta implicam para o autor a predominância da culpa como tentativa de satisfação.

Nesse sentido, relembremos a característica de vaivém da pulsão, as elaborações sobre o campo da falta e as reflexões de que todas as tentativas de apreensão de si e do objeto a partir do Simbólico e do Imaginário falham e persistem como resquício libidinal, ou seja, como a culpa ou o gozo. A partir dessas reflexões poderemos supor o paradoxo indicado por Lacan, pois o desejo incondizente com o Supereu implica culpa e, mesmo que o sujeito recalque o desejo e não queira mais saber sobre isso, a energia do desejo recalçado ainda assim reforçará a culpa. Além disso, mesmo que o sujeito sublime o desejo, a sublimação não será capaz de empregar toda a energia, nem mesmo por vias indiretas, e um resto escapará na forma de angústia social, ou seja, de culpa. “Sublimem o que quiserem, é preciso pagar com alguma coisa” (Lacan, 1959-1960/2018, p.386). O sujeito paga um preço por ter feito do objeto o seu desejo, e esse preço pago na carne se chama gozo.

O paradoxo da culpa consiste em que a culpa não é gerada apenas pela ultrapassagem do desejo com a lei, seja esse desejo recalçado ou mesmo cedido à tentativa de acesso ao objeto, visto que ela, também, escapa como angústia diante da impossibilidade de acesso a um objeto de satisfação. Diante da prevalência da falta, vislumbram-se alguns caminhos: pode o sujeito aceitar a angústia e reconhecer a sua condição de desamparo, ou seja, sujeito jogado à contingência do acaso, desamparado de sentido, ser para a morte; pode, também, enveredar pela crença, pela religião e presentificar a angústia como culpa; ou, ainda, incluir a morte como uma lei singular e inventar a forma como ansiar por ser salvo.

A travessia da culpa e a filosofia Sadeana

É que uma fantasia, com efeito, é bastante perturbadora, pois não se sabe onde situá-la, por ela estar ali, inteira, em sua natureza de fantasia que só tem realidade de discurso e que nada espera de seus poderes, mas que lhes pede, isto sim, que se ponham em dia com seus desejos. (Lacan, 1963/1998, p.791)

Diante do paradoxo da culpa e do circuito constatado perante o mal-estar, cabe resgatar as reflexões sobre Sade e a filosofia libertina que trazem uma proposta de ultrapassamento do desejo. Como tentativa de romper o ciclo fechado imposto pelo desejo e o seu término em censura, Sade propôs uma espécie de segunda morte, alcançada na eternização do mais além do prazer. Sade foi o autor que mais a fundo explorou os recursos da dor, porém o que restou dessa tentativa aponta os riscos de rejeitar o *pathos*³, ou seja, o sentimento da conduta. O fracasso da experiência libertina pode ser apurado por uma análise retrospectiva dos relatos Sadeanos escutados à luz da teoria psicanalítica, visto que a psicanálise permite mostrar que Sade não estabeleceu uma perversão, como seria possível apressadamente supor, mas, sim, uma submissão ponto por ponto à lei kantiana, porém, nos moldes de imperativo de gozo. Observar os escritos libertinos

³ O *pathos*, neste trabalho, pode ser tomado no sentido kantiano, isto é, como uma paixão que assujeita o indivíduo ao campo afetivo. O termo também faz referência ao estado de mal-estar em que o sujeito se depara com a angústia de buscar no Outro o seu assentimento; neste sentido, apresenta-se no grafo do desejo na ordem do sintoma. Kant e Sade, à medida que rejeitam o *pathos*, se enveredam apenas pelo caminho da fantasia e será a história de vida de Sade que trará as mostras das consequências desses empreendimentos.

apontam o sentido divino e o mandamento existente de forma fixa, como que se movendo na experiência do prazer (Lacan, 1948/1998).

A psicanálise, bem como, a filosofia Sadeana retificam a posição filosófica da ética ao incluir o além do prazer em suas reflexões teóricas. Sade cria uma filosofia libertina que tem como objetivo atingir o prazer mais puro e as mais diversas experiências sensoriais. Um século após, com a psicologia freudiana e a descoberta do além do princípio do prazer, essa relação fica ainda mais clara, pois o quê Sade inclui como mandamento na filosofia libertina é similar ao que Freud indica nos conceitos de compulsão à repetição e pulsão de morte (que Lacan unifica no conceito de gozo).

O princípio do prazer de Freud é a lei necessária ao bem-estar, todavia, prevalece um constante desprazer impossível de assimilação. Sade foi o primeiro autor que considerou o além do prazer e fez dele o desejo, que, conforme se pode ver nos ensinamentos da teoria libertina, tem uma relação particular, transcendente, com a dor. Foi com esse intuito que o autor estabeleceu um imperativo de gozo encarnado como liberdade extremada do Outro e direito a gozar de quem quer que seja (Lacan, 1959-1960/2008).

A filosofia Sadeana propõe a ruína de toda autoridade e o advento de uma verdadeira república, a partir de uma máxima universal de conduta. Sade propõe o gozo como a sua regra universal, e o estabelece na máxima: “Tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar” (Lacan, 1963/1998, p. 780). Sade cria uma delegação do direito ao gozo. Essa concepção abre todas as comportas que ele propõe imaginariamente no horizonte do desejo, cada um sendo solicitado a levar ao extremo as exigências da sua cobiça e de realizá-las. Assim, se a mesma abertura é ofertada a todos, na concepção de Sade, ver-se-á o modelo de uma sociedade natural (Lacan, 1959-1960/2008, p. 98).

Para Sade essa máxima seria utilizada com o fim de submeter a vontade de todos. Porém, o autor também observa a possibilidade de a sociedade a utilizar como regra para implementar, na forma do mesmo gozo, a sua coerção. A sociedade, ao sancionar o direito ao gozo, permite que todos se valham dele como uma lei de imperativo moral. Será a função do Supereu, que permitirá clarear o humor presente na regra kantiana. Pois, o consentimento, que está em voga na máxima kantiana, carrega consigo a comicidade do que se encontra ao se aprofundar no obscurantismo do Supereu (Lacan, 1963/1998). O

conceito de Supereu Freudiano será a chave para demonstrar a supremacia que o Outro assume, sendo que dessa desigual relação o sujeito extrairá o seu gozo.

Lacan destaca que Sade faz um uso das suas estripulias e com isso alcança o feito de ser aprisionado durante um terço da sua vida. Ali está para Sade a recompensa à sua loucura moral. Sade preconiza na prisão a liberdade do Outro, que é o mesmo que a liberdade de morrer. “O desprazer é aí reconhecido por experiência como dando pretexto ao recalque do desejo, ao se produzir no caminho de sua satisfação – mas também como dando a forma assumida por essa mesma satisfação no retorno do recalçado” (Lacan, 1963/1998, p.797). Sade, portanto, deteve-se no ponto em que se ata o desejo à lei. A lei será para ele a oportunidade de ser desmedidamente pecador. “A apologia do crime impele-o apenas no reconhecimento indireto da lei” (Lacan, 1963/1998, p.802). Lacan, reconhece na experiência libertina e na história de vida Sadeana o reencontro com a lei. “Aquele que se submete à ordália reencontra no final suas premissas, ou seja, o Outro diante do qual essa ordália se apresenta, o Juiz, no fim das contas, da dita-cuja” (Lacan, 1959-1960/2008, p.14). Lacan assegura que Sade se arrisca contra as leis da cultura com conhecimento de causa, a fim de nelas encontrar o gozo da lei.

Para mostrar a submissão Sadeana à lei, será necessário introduzir reflexões sobre a filosofia kantiana. Sade é contemporâneo a Kant, de quem suas principais obras distam oito anos. A partir da leitura de Lacan é possível extrair o entendimento de que Sade preenche todos os critérios propostos na obra *A crítica da razão prática* (Kant, 1788), cumprindo em todos os aspectos o esforço racional e formal sugerido por Kant ao implantar um *ethos* (Lacan, 1963/1998). Kant propõe que a moral deve ser exercida pela lei da liberdade por meio de uma racionalidade universal a ser aplicada a todos os sujeitos. Esse autor, ao propor uma razão prática, visa regular a vontade, o desejo e as inclinações por meio da égide da razão. Nesse sentido, ele renuncia veemente o princípio de prazer, devido aos impasses em que uma lei inerente à vontade possa resultar. Afirma que a lei moral ordena o mais pontual dos cumprimentos e que sua satisfação deve ser extraída no cumprimento do dever incutido no mandamento categórico.

Kant implementa as bases filosóficas presentes no conceito de Supereu, visto que antecede à reflexão sobre um dever que contém uma compulsão, uma sobredeterminação sobre as inclinações, e que deve ser o meio para a extração de toda a satisfação intrínseca ao seu cumprimento. Além disso, Kant enuncia uma lei moral como uma instância viva que pode voltar-se contra o sujeito, muito semelhante às nuances observadas também

nessa instância. Que fiquemos bem no bem, essa é a apresentação da *Crítica da razão prática* de Kant (1788), porém nela também podemos ler que fiquemos bem no mal, frase possível a Sade. Apesar de Kant enunciar que fiquemos bem no bem, podemos questionar esse bem e dar mostras do seu impasse. O problema é que o bem carrega o cerne da questão, de modo que Lacan insiste, *no seminário, livro 07*, em mostrar a sua função. Para ele, o bem é desde o início articulado em sua relação com a lei, mesmo que seja tentador “eludir a questão do bem atrás de não sei que implicação de um bem natural, de uma harmonia a ser reencontrada no caminho da elucidação do desejo” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 265).

O bem seria, para Kant, a experiência de escuta interior, cujas as ordens se manifestam como um imperativo incondicional. O autor se refere a algo intrínseco ao sujeito, e qualquer tentativa de encontrá-lo nos objetos externos se equipararia ao patológico. O bem se impõe como superior e possui um valor universal, em detrimento de qualquer objeto. Os sentimentos, a paixão, a pulsão e, até mesmo, a compaixão remeteriam ao interesse para um objeto externo, sendo assim, do nível do *pathos*. Por outro lado, apenas o princípio racional seria, no entendimento kantiano, da ordem do bem e do caminho para a ética. No entanto, segundo Lacan, Kant enuncia, nesse ponto, um paradoxo, pois, assim o sujeito não tem diante de si nenhum objeto, apenas uma lei manifesta como um imperativo. Trata-se de coordenadas que possuem uma composição significativa e é obtida pela voz da consciência a se pronunciar como uma razão prática (Lacan, 1963/1998).

Essa lei, ou seja, o imperativo Kantiano, rejeita todo o *pathos*, formas de paixão e compaixão externas ao sujeito, para seguir apenas a voz interna – a lei que corresponderia à máxima racional e universal. Trata-se, portanto, de uma referência mental originária da natureza, na medida em que esta é ordenada pelas leis intrínsecas ao sujeito. Lacan observa que, no decorrer da *Crítica da razão prática*, o objeto da lei moral se furta, porém, se faz presente no rastro, ou seja, nas coordenadas deixadas pela implacável sequência trazida por Kant para mostrar sua esquiva, de forma que é possível nele perceber o erotismo, cuja repetição Lacan esforça em dar mostras (Lacan, 1963/1998).

Lacan destaca, nisso, o paradoxo constatado por Sade, pois será “no momento em que o sujeito já não tem diante de si objeto algum que ele encontrará uma lei, a qual não tem outro fenômeno senão alguma coisa já significativa, obtida de uma voz na consciência” (Lacan, 1963/1998, p.778). O homem Sade sabe da impossibilidade de

apreender o objeto causa de desejo, pois sabe que nenhum objeto é capaz de encobrir, esconder e velar esse objeto que é causa, e, por isso ele encontra o prazer mediante ao gozo da pura forma da lei, isto é, do mandamento pronunciado pelo Outro (natureza).

Nas elaborações sobre o desejo, Lacan mostra que, em seu decorrer, o prazer é apenas o começo precário, visto que, no momento mesmo do gozo, ele estaria simplesmente fora de jogo, se a fantasia não intervisse para sustentá-lo pelo remorso a que ele sucumbe (Lacan, 1948/1998, p.785). Cabe acrescentar que o desejo não é o sujeito ou o objeto, por não ser indicável em parte alguma num significante da demanda, seja ela qual for, por não ser articulável nele, ainda que nele se articule. O objeto do desejo, como mostrou Freud, será apenas o dejetivo de uma fantasia. Na experiência Sadeana, o objeto falta, por isso a experiência libertina é retomada como uma importante tentativa de romper com esse circuito mórbido ao propor uma segunda morte, enquanto atravessamento do desejo. Na fantasia sádica o “objeto só se encontra aí enquanto poder de um sofrimento, que, ele mesmo, é apenas o significante de um limite” (Lacan, 1959-1960/2008, p.309). Trata-se do objeto por trás do desejo, do objeto que, enquanto em falta, faz desejar, e não aquele que se deseja. Então, a que visa Sade?

Lacan, na fórmula da fantasia, dá mostras de que ela não comporta a falta dos objetos. A fantasia torna o prazer apropriado ao desejo. Ela nada sabe sobre o que lhe causa o desejo, porém, no caso aqui analisado, Sade não é tapeado por sua fantasia. De modo que não é o objeto que Sade visa a atingir. Sade percebe, nesta lei, a mesma ação com que a religião se refere ao Divino. Deus, na forma de autor da natureza, será para Sade um Deus supremo em maldade, um Deus gozador, responsabilizado pelas mais estranhas exigências. A máxima Sadeana inclui nas coordenadas da lei a possibilidade de gozo. Assim, a lei Sadeana excluiu a reciprocidade, ou seja, a possibilidade de estabelecer dois sujeitos numa linha que os une numa posição “recíproca”. Ela não permite reversão e não se coloca no tempo lógico do sujeito na sua travessia entre os significantes. A lei Sadeana se pauta em um desnível, de forma que é o Outro que ali predomina. Essa máxima caracteriza-se por preconizar a liberdade do Outro de modo que o sujeito nela é extinto. Será no desaparecimento do sujeito que Sade promoverá a sua assinatura.

O simples anúncio do mandamento Sadeano terá a virtude de provocar a rejeição radical do *pathos* - consideração por um bem ou uma paixão, assim tanto Kant como Sade desconsideram o objeto ao visar a uma lei interna. Sade no seu mandamento preenche os critérios formais impostos pela máxima kantiana, de forma que a vontade se obriga a

rejeitar tudo na razão que não esteja expresso na lei Sadeana. Essa particularidade radical de rejeitar o *pathos*, expressa nas experiências libertinas, demonstra o impasse da autodestruição inculcada na lei do desejo. Visto que a dor do outro é no fim a dor mesma do sujeito.

Sade estabelece dois imperativos, a regra do gozo e a prática incondicional da própria máxima, e destaca como esses imperativos são impostos como ao Outro e não como ao indivíduo mesmo. Aqui, neste ponto, cabe a reflexão de como a lei moral se mostra a partir da reversão do significante entre o sujeito da enunciação para o sujeito do enunciado, pois é a partir do Outro que a sua ordem chega ao sujeito.

A máxima Sadeana se pronuncia pela boca do Outro e mostra-se mais honesta do que o recurso à voz interior, já que nela se desmascara a fenda do sujeito. O sujeito se isola no humor presente na enunciação. O discurso do direito ao gozo instaura a liberdade do Outro. O Outro, que se torna o sujeito da enunciação, evoca o mortífero presente em qualquer imperativo. Do mesmo modo, o discurso se torna, também, determinante para o sujeito do enunciado que o pronuncia sem pudor. Nesse ponto se funda a cruz da experiência Sadeana. De modo que essa cruz carrega consigo a dor, que possui uma função importante, pois nela se revela o sentimento do desprezo.

O desprezo será o sentimento por meio do qual o sujeito extrai o seu gozo. O gozo estará no atravessamento da vontade e se instaura em seu mais íntimo ao lhe atingir o pudor. O rompimento do pudor consiste na fantasia por meio da qual a dor fixa o desejo. A dor é de ciclo mais longo que o prazer, já que uma estimulação a provoca no ponto que o prazer termina. A dor tem seu fim no esvaecimento do sujeito, e é nesse ponto sensível que a experiência Sadeana irá se servir da fantasia para fixar o desejo do sujeito. A dor será a marca do gozo no corpo.

Portanto, a lei moral como princípio de determinação da vontade, pela mesma razão que causa danos a nossa inclinação, produz um sentimento que pode ser chamado dor. Assim, atingir *das Ding* e abrir as comportas do desejo resultará, essencialmente, na presentificação da dor. “Essencialmente a dor de outrem e, igualmente, a dor própria do sujeito, pois são, no caso, apenas uma e só mesma coisa” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 102). Sade visa por meio da dor ao insuportável, ao bem no mal - *das Ding*, o primeiro objeto hostil e o único poder auxiliar que, aqui, se eterniza na dor.

A experiência Sadeana é uma experiência de gozo, porém o monopólio sobre a vontade, impresso pelo gozo, acontece num segundo tempo, visto ele atingir o mais

íntimo do sujeito, bem no ponto em que essa vontade provoca o mais além, ao atingir seu pudor. O pudor é ambiceptivo das conjunturas do ser, diz desse ponto de limites entre o sujeito e o Outro e diz desse ser interior, visto que o despudor de um implica na violação do pudor do outro. Assim, a experiência de gozo provoca o acesso a isso que é do conflito existente no lugar do Outro do sujeito. Ao retomar esse lugar do conflito, surgem mostras de que nessa divisão, o que é próprio de um ser perde espaço para o Outro e se aprisiona no Outro. Essa prisão no Outro está implícita na repetição e fará circuito à dialética pulsional. Tensionar o gozo do Outro mostrará que ele se estabelece à maneira de uma horrível liberdade.

O desejo é o que falta na fenda do sujeito e pode ser abordado como vontade de gozo, porém a vontade que ele invoca é ainda mais digna da vontade do Outro provocando-a até o extremo de separar dela todo o *pathos*. O prazer do qual o desejo se vale está sempre fadado à impotência, visto que ele não faz mais que girar em torno da sua meta.

O desejo começa submetido ao princípio do prazer e por isso está submetido à lei da homeostase, de forma que a sua realização é sempre efêmera. O desejo enquanto desejo do Outro apenas contorna o furo, pois não é ele o desejo puro capaz da satisfação da pulsão. “A dimensão do bem levanta uma muralha poderosa na via de nosso desejo” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 274). Lacan afirma que o desejo se esbarra no limite do corte significante. Por isso, o entre-duas-mortes é o mais perto a que se chega “até o limite da efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 333). O sujeito submetido ao Outro se vale do inconsciente, da fantasia e outros engodos, a fim de escapar a isso que é seu desejo puro, o insuportável da morte. A ética trágica, por sua vez, visa ao desejo puro e o faz a partir de uma lei singular.

Para tratar do desejo puro, Lacan recorre à tragédia de Sófocles *Antígona*. A referência que Lacan extrai como representação da morte em vida, isto é, da zona limite entre a vida e a morte, é a figura de Antígona. Antígona será a personagem que se detém entre-duas-mortes, aquela simbólica, em que o sujeito não se reconhece no ordenamento social em que está inserido, e aquela do corpo em que se concretiza o retorno ao inanimado. Antígona luta contra a morte simbólica do irmão ao impedir que dele seja retirado o direito de homenagem mortuária, porém o que ela alcança a partir desse feito será a sua segunda morte.

Antígona, semelhante ao que ocorre na filosofia libertina, busca o ultrapassamento naturalista do desejo, a vivência sob a égide de *das Ding*, ou seja, uma relação com o desejo que ultrapassasse o vínculo de interdição e introduzisse, acima da moral, o puro desejo da pulsão de morte. Em Sade trata-se do extremo onde o sujeito se abole, ou seja, onde o sujeito é atingido pela segunda morte – a morte simbólica – antes mesmo de advir-lhe a morte primeira, aquela do corpo; já em Antígona ocorre o oposto, visto que ela atinge o momento singular em que o sujeito vive por meio da transgressão das leis universais.

A segunda morte se sustenta no para-além e na impossibilidade de um significante que represente a morte. Nela se encontra a origem da tradição do inferno presente em Sade e também na religião. O suplício derradeiro imposto às vítimas Sadeanas baseia-se na crença de que o tormento possa se converter para elas em eterno. Aqui, o autor se refere ao tormento de uma atração que tende a reunir as partículas do mal na fantasia de um sofrimento eterno. Em Sade como em Antígona se eterniza uma lei a partir do sofrimento. A segunda morte anseia ao extremo em que se reduplica o “desvanecimento do sujeito: do qual ele faz um símbolo, no anseio de que os elementos decompostos de nosso corpo, para não voltarem a se reunir, sejam, eles mesmos, aniquilados” (Lacan, 1963/1998, p. 788). Sade anseia a segunda morte, Antígona luta contra a segunda morte e alcança com a sua morte a perpetuação da sua *Até*.

A ética trágica da psicanálise: o mito de Antígona

Nas articulações sobre a peça de Antígona, Lacan apresenta as figuras de Creonte e Antígona, como protagonistas que não conhecem nem o temor nem a piedade. Creonte, semelhante a Kant e a Sade, encarna a lei universal, e na medida em que quer o bem de todos, comete o erro de estabelecer uma lei soberana, uma lei sem limites. Creonte se pauta na linguagem da razão prática e se guia pela máxima “não se pode igualmente honrar aqueles que defenderam a pátria e aqueles que a atacaram” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 306). Aqui, o bem reina sobre tudo e dele aparece o excesso, de cujas consequências fatais nos adverte a tragédia.

Creonte, ao querer o bem de todos, comete o erro de julgamento, e o fruto mortal que ele recolhe da sua tirania e de seus mandamentos insensatos é o filho morto nos braços. Creonte ao querer o bem de todos comete um excesso, pois sua interdição à

sepultura de Polinices, preconizada no cumprimento de sua máxima, transborda efeitos até atingir as leis dos deuses.

Lacan esclarece que “existem aqui duas dimensões muito nítidas que são suficientemente distinguidas – por um lado as leis da terra, por outro o que os deuses ordenam. Mas pode-se misturá-las. Não são da mesma ordem, e se as confundimos, vai acabar mal” (Lacan, 1959-1960/2008, p.326). Assim, Creonte apresenta as leis do país e as identifica com as leis dos deuses, assim, ele se torna tirânico ao ponto de atingir Hades - o deus dos mortos.

Creonte será a figura do carrasco, porém o carrasco humano que oscila na relação com seu bem. Inicialmente, Creonte não cede de sua postura e decreta o suplício ao qual Antígona será destinada – ela vai entrar viva na tumba. A subida ao suplício de Antígona faz refletir a imagem reluzente do desejo visível. Nesse limite entre a vida e a morte, surgem para Antígona os três destinos dramáticos. O primeiro a representa como Níobe, a imagem aprisionada no estreitamento do rochedo eternamente exposta às injurias da chuva e do tempo. O segundo consiste na cena em que o cego Tirésia anuncia o futuro e derrama injurias sobre Creonte ao ponto deste perder a sua resistência e voltar atrás nas suas ordens, o que será em si uma catástrofe. Para introduzir o terceiro destino, estoura o hino ao deus Dioniso, o hino da libertação, pois os limites do campo do incêndio foram transpostos. Aqui não há mais volta e predomina o desespero. Surge Creonte, logrado e desesperado, batendo nas portas da tumba em que Antígona se enforcou. Antígona foi emparedada, nos limites da *Até*.

Antígona enforcada em sua tumba evoca justamente outra coisa além do suicídio, Antígona é aquela que já escolheu sua visada em direção à morte. Antígona localiza-se *na-finda-linha*⁴ representa em si uma imagem da paixão. A tragédia é o que propala na frente para produzir essa imagem.

Antígona, em nome dos vínculos dos laços de sangue, se opõe às leis no nível da terra, isto é, ao mandamento de Creonte. Em suma, Antígona se coloca, também, em oposição à lei dos deuses, visto que vem em defesa dos mortos. Aqui há uma ambiguidade nitidamente discernível, pois ela desconsidera o julgamento de Hades e se pauta apenas

⁴ Lacan utiliza a expressão *na-finda-linha* para designar a posição dos heróis sofoclianos ao final de seus destinos. Na-finda-linha conjuga a o fim da linha com a finda a linha, e representa o momento derradeiro da efetivação de suas *Até*. Aqui os heróis não diminuem o passo, pois na sua ruína pretendem ultrapassar as suas *Até* (Lacan, 1959-1960, p.386).

em seu desejo. O que o Coro realça é que Antígona foi buscar a sua *Até*, isto é, a sua ruína. A visada do desejo acontece antes. Aqui é possível constatar a repetição que move Antígona, exposta nos acertos “não és tu que atraí tudo o que resulta como males sobre a tua cabeça? Estou bem de acordo, mas não consigo fazer de outra forma” (Lacan, 1959-1960, p. 327). A personagem interessa ao Coro uma vez que, na medida em que vai em direção à *Até*, Antígona por seu desejo viola os limites da *Até*. A *Até*, que provém do Outro, do campo do Outro, é o lugar onde Antígona se situa (Lacan, 1959-1960/2008).

O drama de Antígona se centra em *Até* – o limite em que a vida humana não poderia transpor por muito tempo. “Para além dessa *Até*, só se pode passar um tempo muito curto, e é lá que Antígona quer ir” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 310-311). A personagem de Sófocles está situada de saída numa zona limite entre a vida e a morte. Aqui, a morte invade a vida em sua relação de segunda morte. Será esse o limite em que o ser subsiste no sofrimento. Essa é a verdade que interessa à Antígona (Lacan, 1959-1960/2008).

Antígona se considera morta, pois considera que sua vida não vale a pena ser vivida. Ela vive na memória intolerável do drama familiar e submetida à lei de Creonte. Enquanto identificada à lei trágica da sua família ou à lei ditada por Creonte, Antígona se considera indigna de viver e será isso que ela não pode tolerar. Será na transgressão que Antígona conquistará o seu ser. Por sua alma estar morta há muito tempo, ela é destinada a vir em auxílio dos mortos.

“É porque o homem toma o mal pelo bem, porque alguma coisa de para além dos limites da *Até* tornou-se para Antígona seu próprio bem, um bem que não é o de todos, que ela se dirige *pros atan* (para *Atê*)” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 320). A partir do momento em que Antígona transpõe a entrada da zona entre a vida e a morte, é possível a ela assumir outra forma. Há muito tempo Antígona já afirmava estar no reino dos mortos, mas agora o fato será consagrado. Seu suplício vai consistir em ser suspensa entre a vida e a morte. Sem estar ainda morta ela é riscada do mundo dos vivos. No mito a morte simbólica de Antígona antecede à morte real, visto que a personagem, além de riscada do mundo dos vivos, se identifica com o inanimado com o sem vida. Para Antígona, a vida só pode ser vivida a partir desse limite em que ela já perdeu a vida, em que ela está para além. De lá Antígona pode vê-la, vivê-la sob a forma do que está perdido. Aqui o Coro perde a cabeça diante do desejo visível representado por Antígona. Aqui todos os editos da cidade perdem a importância e o respeito, porque ao Coro é possível

vislumbrar o brilho do desejo que permite o ser viver para além da linguagem. O efeito da beleza e cegamento proporcionado nesse momento se dá pela identificação de Antígona com a pura pulsão de morte. “Estou morta e quero a morte” (Lacan, 1959-1960/2008, p.332).

A interpretação clássica sobre o mito de Antígona realça em seu feito que ela se pauta pelo respeito à substância viva independente da conduta criminosa do seu irmão. A personagem afirma: “*para mim, essa ordem com a qual vós ousais intimidar-me não conta nada, pois, para mim, em todo o caso, meu irmão é meu irmão*” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 329). Quando Antígona se justifica para Creonte afirma que “*é assim porque é assim [...] meu irmão é o que é, e é por ser o que é, e por só haver ele quem possa sê-lo, que vou adiante em direção a esse limite fatal*” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 329). Antígona afirma que se fosse qualquer outro com quem pudesse ter uma relação humana, ou seja, marido, filhos, eles seriam substituíveis, mas que esse irmão tem com ela essa Coisa de ter nascido da mesma matriz e estar ligado ao mesmo pai criminoso. Segue Antígona: “*Esse irmão é algo único, e é unicamente isso que motiva minha oposição a nossos ditos*” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 329). Antígona repudia o fato de seguir as leis dos deuses, sejam elas escritas ou não escritas. Não se trata mais de leis, mas de uma “evocação do que é, com efeito, da ordem da lei, mas que não está desenvolvido em nenhuma cadeia significante, em nada” (Lacan, 1959-1960/2008, p.328). Aqui evoco uma referência a *das Ding*, pois considero que a centralidade do desejo a que visa Antígona perpassa *das Ding*, o objeto perdido, para sempre faltante.

Antígona se fixa ao caráter indelével do que é, aqui o significante se fixa através de todo o fluxo de transformações possíveis. Antígona representa por sua posição esse limite radical que, para além de todo o bem e o mal, mantém o valor do ser. Antígona luta contra a segunda morte ao evitar que do seu irmão seja retirado o valor simbólico. “Não se pode acabar com seus restos esquecendo que o registro do ser daquele que pôde ser situado por um nome deve ser preservado pelo ato dos funerais” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 329).

Lacan percebe que Antígona separa do ser o valor de linguagem. “Essa pureza, essa separação do ser de todas as características do drama histórico que ele atravessou, é justamente esse o limite, o *ex nihilo* em torno do qual Antígona se mantém” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 330). O limite, exposto aqui, não é mais que o corte que a presença da linguagem instaura na vida do homem. A fim de clarear sobre a hiância a que visa

Antígona, isto é, o ser excluído do encontro com a linguagem, podemos nos remeter ao seguinte excerto:

É pelo fato de ter nascido desse ventre e não de outro, que um certo ser falante, ou ainda o que por hora eu denomino, designo pelo nome falasser – o que ocorre de ser uma outra designação do inconsciente – que por ter nascido de um ser que o desejou ou não, mas que exatamente por isso, se situa de certo modo, na linguagem, que ocorre de um falasser se encontrar excluído de sua própria origem. (Lacan, 1985/Inédito).

À Antígona interessa apenas o momento derradeiro da efetivação da sua *Até*, por isso o fato contingente de ter nascido em determinado contexto simbólico, de ocupar algum lugar no desejo do outro, de fazer parte dos discursos, de moldar-se ou não a uma lei, fica em segundo plano, pois não é aí que o sujeito é. Antígona, em sua *Até*, quer ir além e visa a esse ponto limite da morte em vida.

A nós que nos pautamos pela formação cristã, o ato de Antígona seria o equivalente a uma transgressão, a que podemos chamar de crime. O sentido do crime seria uma fantasia derrisória, e seria contrário à ordem natural. É necessário recorrer a Sade, pois é quem chega a forjar esse excesso singular que, por meio do crime, o homem está no poder de liberar a natureza das correntes de suas próprias leis. É preciso ultrapassar as leis para, assim, recomeçar do nada. Sade será quem se pauta na fantasia de um sofrimento eterno, sofrimento para além da morte. Em Sade o sofrimento será apenas o significante de um limite, isto é, o limite em que o ser subsiste no sofrimento, ou seja, no estado de impotência em que o que é não pode entrar de novo no nada de onde saiu (Lacan, 1959-1960/2008).

Antígona é aquela que se arrisca à transgressão, e o faz sem temor. Na peça ela dá mostras da sua impiedade, inimizade e crueldade desde as primeiras cenas, que dizem respeito à relação com a sua irmã Ismene. O coro considera Antígona *Omos*, não civilizada. Antígona apresenta o enigma de um ser desumano, ou seja, aquela que sai dos limites humanos, sendo que seu desejo visa precisamente – para além da *Até* (Lacan, 1959-1960/2008).

Antígona aproxima-se da *Até*, em razão de algo que está ligado ao começo da cadeia, e se manifesta enquanto desgraça da família dos Labdácidas. Quando ela começa a se aproximar, o que se encontra no fundo é semelhante à articulação significante. A

articulação significativa é o que impele Antígona para as fronteiras da *Até* (Lacan, 1959-1960/2008).

“Essa relação com o ser suspende tudo o que tem relação com a transformação, com o ciclo das gerações e da corrupção, com a própria história, e nos leva a um nível mais radical do que tudo, dado que, como tal, ele está suspenso à linguagem” (Lacan, 1959-1960/2008, p.336). O que se choca no final de Antígona é que ela sofre uma desgraça igual a todos aqueles que são apreendidos no jogo cruel dos deuses. Aqui a imagem de “Antígona se apresenta como autônomos, pura e simples relação do ser humano com aquilo que ocorre de ele ser miraculosamente portador, ou seja, do corte significativo, que lhe confere o poder intransponível de ser o que é, contra tudo e contra todos” (Lacan, 1959-1960/2008, p.333). A linguagem escandaliza tudo o que ocorre no movimento da vida; enquanto submetida à linguagem, o coro localiza Antígona como Autônomos – aquela que segue em direção à morte, condenada ao jogo de Creonte e sem conhecer a sua própria lei.

Antígona leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Mas o que é de seu desejo? Não deve ser o desejo do Outro e ligar-se ao desejo da mãe? Lacan, esclarece que o desejo da mãe será a origem de tudo. O desejo da mãe que fez vir à luz seus rebentos únicos, no caso Polinices, seu irmão, a quem Antígona protege da segunda morte. A morte será para Antígona a manutenção do laço que eterniza o desejo fundador do ser. Porém, o desejo da mãe é também um desejo criminoso, o impasse com que se depara Antígona e sua transgressão. Desde a perspectiva da ética da psicanálise o desejo se formula em impasse.

“Antígona escolhe ser a pura e simples guardiã do ser criminoso como tal” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 334). É na medida em que a comunidade se recusa a perdoar que Antígona deve fazer o sacrifício de seu ser para a manutenção desse ser essencial que é a “*Até* familiar – motivo, eixo verdadeiro, em torno do qual gira toda essa tragédia” (Lacan, 1959-1960/2008, p.334). Lacan aqui identifica o aspecto trágico da ética da psicanálise.

O que o sujeito conquista na análise é “sua própria lei” e a partir dessa lei ele direciona sua visada, a visada de seu desejo. E para se chegar a essa lei própria, antes de mais nada, ele passará pela aceitação de sua *Até*, ou seja, da aceitação do que constituiu as gerações que o precederam. Ainda que Antígona rompa com a *Até* na busca de seu desejo, de alguma forma ela também eterniza a *Até* familiar, seja ao lutar por seu irmão, seja ao realizar o seu destino de morte (Guerra et al., 2017)

“Antígona perpetua, eterniza, imortaliza essa *Até*” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 334). Trata-se aqui da perpetuação da maldição da família dos Labdácidas, pois para atingir o desejo puro, Antígona se valeu da maldição dos Labdácidas. Nesse ponto, Lacan aproxima os efeitos do mito de Antígona aos da experiência psicanalítica, pois, do mesmo modo que acontece na análise, em que o sujeito ao final vivencia o processo de destituição subjetiva e se despe das leis do Outro, foi necessário à Antígona ir além da *Até* (a maldição remetida por sua família) para atingir seu desejo. Guimarães considera “que ocorre seu enraizamento num destino particular. Antígona representou em algo próprio uma herança maldita que já se articulava antes dela” (Guimarães, 2012, p.112). Para Antígona, a segunda morte antecede a primeira, visto que ela já estava morta muito antes da morte física. Lacan destaca que será a partir da maldição que se repete em Antígona, e para além dela, que a personagem pode concretizar o que seria o seu desejo puro. Antígona aceita a sua *Até* e, na visada do seu desejo, escolhe o modo singular de morrer à sua maneira, e ali ela vive.

Os limites da sublimação e o impossível da ética

Não há regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo. (Freud, 1930/2020, p. 91) O homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte, não deve esperar a ajuda de ninguém. (Lacan, 1991, p.364)

Toda a construção teórica realizada sobre o processo de formação do sujeito a partir da experiência da psicanálise serviu de fundamento para interrogar o campo da ética. Lacan debruça-se com respeito pelas contribuições filosóficas no campo ético, mostra as congruências entre o pensamento de Kant, Sade e Freud, todavia defende a posição que considera própria ao discurso psicanalítico, destacando os impasses e a abertura com que cada um se arranjará no trato com suas pulsões.

A busca pela felicidade ou prazer leva a psicanálise a aventar possibilidades para a constituição do sujeito não determinado pela identificação, por demais marcada pela culpa e pela melancolia. O Eu da identificação seria constitucionalmente culpado (Neto, 2008), e todas suas tentativas de aparição trariam a marca dessa condição. Ao questionar o lugar do Outro e mostrar suas faces é possível demonstrar o lugar que o sujeito assume nessa relação, elencar a lei a partir da qual ele se orienta para fazer disso outras modalidades de gozo.

A condição de sujeito culpado, marca de uma transgressão, possui estreita ligação com a constituição do Supereu. No entanto, o gozo ao qual se pauta o Supereu é um resto derivado de um processo muito mais complexo daquele do qual se vale o processo civilizatório. O paradoxo da ética e o campo da falta mórbida que ele releva é constitucional, mais ainda do que os discursos de que ele se vale. Falta sempre um significante a completar o sentido último que definiria a essência do ser, um excedente a impedir o fechamento do conjunto linguagem-corpo.

Por esse caminho poderíamos nos questionar se a ética da psicanálise teria como operação diminuir a culpa, afrouxar os laços superegoicos, a fim de que o sujeito surja a partir de uma relação outra com o mais além do prazer. Por esse caminho a ética estaria na contramão da moral e elencaria outras possibilidades e usos para o gozo e teria na sublimação uma possibilidade. Seria a vicissitude pulsional da sublimação a possibilidade de alcançar a satisfação das tendências, a partir da mudança de seu objeto. A sublimação, portanto, seria o caminho pulsional de conciliação, visto que incluiria o Outro como o agente ratificador da criação sublimatória e possibilitaria um valor social à satisfação, se não fossem os limites constitucionais dos quais a sublimação se vale no Simbólico.

Lacan no seminário da ética destaca o impasse dessa tentativa de caminho. Ao retomar o conceito de sublimação Lacan esclarece: “a fórmula mais geral que lhes dou da sublimação é esta, ela eleva um objeto à dignidade da Coisa” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 140-141). O autor acrescenta a possibilidade de que objetos comuns possam ser acrescidos de um a mais e serem elevados à dignidade de *das Ding*; por esse viés, o homem torna-se artesão de seus suportes. Porém o autor esclarece que esse suporte é, claro, “uma coisa que nem por isso é, de modo algum, a Coisa” (Lacan, 1959-1960/2008, p.144), portanto essa operação se restringe ao impossível que esses objetos representam.

Com Lacan a sublimação ganha novos contornos, devido sobretudo ao estatuto que Lacan atribui ao objeto, modificando radicalmente o conceito de pulsão. A sublimação, então, para ele, não diz respeito a uma energia deslocada, e sim à relação com o objeto, isto é, tem a ver com a dimensão de não ser do sujeito. De certa forma, ele não desiste da sublimação, pois considera que, ainda que impossível, ela persiste na relação objetual.

A dimensão do não ser implica o excluído do campo da linguagem, a condição da qual o sujeito surge no encontro com o Outro em sua dimensão real. A parte de si excluída do campo da linguagem que se manifesta predominante no sexual e fará com que o sujeito

se enverede pela relação objetual. A parte a que visa Antígona em sua visada do desejo. A potência destruidora de Thánatos obriga o sujeito a sair do seu autodesenvolvimento narcisista, e ele se empreenderá na busca externa para a satisfação da sua pulsão. “É somente pelo instinto de destruição que alcançamos realmente o contato com qualquer objeto que seja? [...] nada afinal vem contradizer essa passagem” (Lacan, 1960-1961/2010, p. 459). A parte de agressividade que o sujeito busca na relação objetual é em primeiro momento parte de si, seu inferno interior.

Porém, o paradoxo da ética consiste em que a busca de si nos objetos seja um caminho de decepção, de modo que, quando o sujeito se engana e tenta apreender o seu objeto de satisfação, o que ele encontra é apenas o gozo, visto que no momento mesmo do gozo o sujeito se esvai e se apoia apenas na fantasia. Esse objeto, agente do Outro, comporta algo de Real, enigmático, e não será jamais plenamente assimilável, permanecendo "reunido como *coisa*" (Freud, 1895/1995, p. 45). Pois bem, essa "coisa", ou mais precisamente *das Ding* no vocabulário freudiano, é o modo de aparição do Real. “A Coisa, como real, insiste, persiste e retorna, não sendo jamais representada ou articulada em uma cadeia significante” (Lucero e Vorcato, 2009).

A Coisa relaciona-se com a morte, ou a parte excluída de si. O sujeito por ser sujeito ausente, essencialmente não-saber, isto é, fala-ser, recorrerá ao significante, a fim de sentir de perto que ele pode faltar à cadeia. “Por ele poder faltar à cadeia do que ele é” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 346). O desejo surge vinculado ao significante e, também, em relação à segunda morte. Aí está a miragem que indica o lugar do desejo “na medida em que é desejo de nada, relação do homem com a sua falta a ser” (Lacan, 1959-1960/2008, p.349).

O que está em questão, como esclarece Lacan, além da segunda morte, isto é, a morte simbólica, é também a libido. A libido representa os limites da satisfação e marca as possibilidades de acesso ao inconsciente na forma estropiada dos pequenos gozos. Os chistes, os lapsos, os sonhos e todas as deslizadas serão as coordenadas de que existe uma satisfação a mais, todavia uma satisfação fragmentada. Lacan confronta a repetição de caminho encontrada no sintoma e na culpa com a possibilidade de desvios que trarão prazer de outra ordem.

A ética da psicanálise se apresenta entre esses paradoxos, de modo que qualquer caminho do desejo será marcado, senão pela invenção do amor, pelo gozo (Lacan, 1959-1960/2008). “É essa invasão da morte na vida que confere seu dinamismo a toda questão,

quando ela tenta formular-se, sobre o tema da realização do desejo” (Lacan, 1959-1960/2008). Diante da impossibilidade de saída, a análise torna-se uma ação moral pela qual o sujeito funda sua ética ao inserir-se no Real. A busca do difícil equilíbrio entre as inegociáveis demandas do Isso e os imperativos do Supereu remete ao impossível do empreendimento ético.

A máxima “Não poderia haver satisfação de ninguém fora da satisfação de todos” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 342) é possível a Kant, a Sade, a Cleonte, mas não a Antígona. A ética da psicanálise, além de apontar os riscos de uma lei universal, se apresenta indefinidamente recuada a qualquer que seja a proposta de felicidade. Nesse sentido, a psicanálise preconiza uma lei singular que se mantém a distância de qualquer disciplina da felicidade. A psicanálise coloca em pauta todas as vicissitudes da pulsão, de forma que qualquer empreendimento do sublime, também, será marcado pelo gozo. Sendo assim, a sublimação não escapa ao gozo, porém abarca outras possibilidades para a pulsão de morte e “se caracteriza por um certo modo de organização em torno desse vazio” (Lacan, 1959-1960/2008, p.162). Retomando de forma contundente a importância destacada por Kant e Sade no que se refere à lei interna, acrescenta-se a ela a característica de uma singular repetição diferencial.

Lacan de certa forma não abandona a sublimação apesar de, *nO seminário, livro 7: A ética da psicanálise* (1959-1960/2008), apontar os seus limites. A noção de criação, inclusa no conceito de sublimação, torna-se central para a ética. A pulsão de morte é uma sublimação criacionista, ligada a esse elemento estrutural que faz com o que quer que seja no mundo se apresente na cadeia de significantes, se articule e se funde para além dessa cadeia, na forma de um nada. “A pulsão de morte é igualmente vontade de criação a partir de nada, vontade de recomeçar” (Lacan, 1959-1960/2008, p. 255). Na sublimação o homem modela o significante e o introduz no mundo, todavia como introduzir o inimaginável da Coisa? Esse é o principal problema da sublimação.

A operação que se presta à análise exige que o psicanalista se abstenha de oferecer um sentido para o *non sense* do sofrimento psíquico, de modo que cabe a cada qual inventar o caminho como lidar com a falta e com o gozo que lhe é inerente. A psicanálise aponta os riscos de se afastar do *páthos* – presente na relação objetal – e enveredar apenas pela fantasia, seja ela, religiosa ou libertina. A ética da psicanálise está do lado de Antígona, de modo que o caminho do desejo necessita do ultrapassamento das leis do Outro. O gozo de *das Ding* estrutura a barreira da castração. O sujeito faz uso dos Outros

gozos, a fim de se manter a distância disso que é gozo Real, o gozo mortífero, próximo à pulsão de morte. A transgressão aproxima o sujeito do gozo Real, com os custos que isso exige. A repetição diferencial seria a possibilidade de operação psicanalítica que, embora não ambicione a criação de um uma nova transgressão, ou um Ideal, permite ao sujeito os deslizes para vivenciar outras modalidades de gozo.

Quando Lacan se refere a que a psicanálise atua no mesmo ponto da experiência moral, ele pretende dar mostras de que a ética incute o Real no Simbólico, sendo que a atividade a que se propõe a análise aprofunda o sentido dessa falta mórbida da qual se vale a moral. A operação a que se presta a análise, por meio do amor (transferência), levará ao padecer do significante, como dizia Lacan: “se a psicanálise é um meio, é no lugar do amor que ela se aguenta” (Lacan, sessão de 19 de março de 1974/Inédito). Pensar a clínica do Real implica tocar a ossatura dos caminhos pulsionais e, a partir do corte do sujeito inconsciente, descortinar a condição de dividido. Na prática o sujeito ao fim da análise se mostrará na condição de advertido e será capaz de marcar outros trilhamentos, outros sentidos, outras modalidades de gozo, não mais sustentados por uma identificação ou pelo mandamento rígido do Supereu, porém não menos confrontado com sua realidade pulsional, o que lhe exige repetições diferenciais/singulares.

Considerações finais

O caminho traçado nesta dissertação a partir dos quatro conceitos fundamentais, elencados por Lacan nO *seminário, livro 11*, isto é, inconsciente, pulsão, repetição e transferência, permitiu abordar o tema ética e elaborar reflexões importantes sobre o contexto da análise e as leis que permeiam o desejo. Esses conceitos tensionam os saberes filosóficos predominantes no campo da ética, pois, em suas bases, o que se articula é que no psiquismo predomina um saber insabido, inacessível à racionalidade, à qual o sujeito tem acesso apenas imaginariamente, pelos efeitos daquilo que falta ou que comparece enquanto quebrado no discurso do Outro.

Ao deslocar o saber do inconsciente, a psicanálise descentra também a ética que permeia a relação entre um analisante e um analista. Nesse sentido, a experiência psicanalítica possibilita uma abertura para cada sujeito assumir a sua verdade, bem como elaborar sobre a história singular dos seus sintomas. Nesse processo, o sujeito se depara com o impasse de que o inconsciente possa ser também enganoso, uma vez que é composto por discursos fragmentados do Outro. Essa possível constatação ocorre nos instantes de corte em que vêm à tona as manifestações inconscientes, isto é, as hiências do discurso. A análise sobre as manifestações inconscientes possibilita o reconhecimento de um traçado que se relaciona ao desejo. Assim, a experiência da psicanálise permite relevar o desejo ao incluir nele a falta mórbida com que o sujeito se depara enquanto impossibilidade de simbolização. Ao introduzir o sujeito nesse trabalho de esvaziamento do imaginário, a análise o insere na ordem de *das Ding*, do objeto perdido, ou seja, ele é convocado a fazer algo de seu encadeamento simbólico que tende a retornar sempre ao mesmo lugar.

Também no plano teórico, o conceito fundamental de pulsão marca os limites da sistematização freudiana, pois se trata de um conceito *mitológico* que, embora anseie pela verdade e pela essência do ser, nos apresenta um sujeito composto, continuamente, por vida e morte. Freud, ao sistematizar as pulsões e suas vicissitudes, dá mostras de que a Eros está sempre intrínseco Thánatos, que é o âmago da impossibilidade de simbolização e se manifestará por meio da lei de *das Ding*. A complexidade em torno do conceito de pulsão destaca os limites do saber e a impossibilidade da linguagem em abarcar todos os seus aspectos intrínsecos. Como é possível ao saber definir isso que é da ordem da pulsão de morte? Como podem os discursos incluir a morte que acompanha o sujeito em todos os momentos da vida? Na morte está o saber absoluto para sempre perdido.

Assim, diante da impossibilidade de simbolizar a morte pura, os sujeitos a incutem dia após dia nos seus desejos mais singulares, e, ao fazê-lo, prolongam a sua existência em pequenos gozos, que colocam à margem o desejo puro. Na impossibilidade de um significante que abarque a pulsão de morte, Lacan mostra que ela se mantém acoplada a outros objetos, e por esse caminho o autor consegue dar mostras de que um-a-mais permeia a relação com os objetos mais significativos. O objeto *a* é o objeto causa de desejo, em que está incluso um-a-mais. O *a* é da ordem da agressividade, o elidido no processo de formação do sujeito, a parte de si projetada que o sujeito recalcou na identificação primordial do espelho. Nenhuma palavra será suficiente para expressar *a*, visto que está na ordem da morte, porém com ele se relaciona a ética ao incutir o Real no Simbólico.

A psicanálise afirma, portanto, que é na ordem das pulsões que se encontra a primeira e última motivação para a ação humana, pois do conflito entre as exigências do Isso e os diferentes “cortes de *a*”, resulta o Eu precário ao qual o sujeito se identifica e no qual se pauta para as escolhas dos seus objetos. Esse Eu imaginário, constitucionalmente dividido, desafinado e conflituoso, se forma à mercê do desejo caprichoso do Outro.

A estrutura constituída pela relação imaginária em que o sujeito se reconhece como *Imago* se caracteriza pelo fato de o homem narcísico entrar duplicado na dialética da ficção. A elaboração sobre o estágio do espelho traz à tona a projeção imaginária pela qual o Outro aponta ao sujeito a imagem idealizada a ser atingida para que obtenha o seu assentimento e corresponda a sua demanda por amor, isto é o *Eu ideal*. O Eu real será constantemente confrontado pelo Eu ideal (imagem especular do Eu desejado pelo Outro) e no adulto substituído pela devoção a um Ideal do eu (ponto significativo em que o Outro aponta como ideal). Para isso o sujeito erige dentro de si mesmo o Supereu, ou seja, a instância psíquica especial cuja tarefa é vigiar o Eu real. A distância entre o Eu real e o *Ideal do eu* será fonte de angústia. Como defesa uma parte de si se torna recalcada, estrutura de desconhecimento. Essa parte recalcada contém uma parcela de agressividade ligada à relação narcísica e trará consequências importantes tanto na formação primária, quanto na sua atualização enquanto Supereu. A investigação ética permitirá unir os aspectos ideais aos aspectos da estrutura crítica que se atualizará como Supereu e, assim, dar mostras de que nas exigências morais se acoplará o *a*, na forma de gozo.

A experiência da análise descortina a presença dos vários Outros na imagem que o sujeito detém de si. O sujeito, no final da análise, além de elencar a duplicidade,

reconhece em si o seu mal e pode fazer dele novas invenções singulares. O *Ideal do eu* caminhará para uma destituição subjetiva. Com o transcorrer da análise, descortina-se a falta-a-ser do sujeito, e o sujeito suposto saber implicado na identificação decaí da sua posição de Outro. O traço do Outro não será mais suficiente para dizer do sujeito.

Na imagem alienada e precária de si estará o cerne do problema, pois a impossibilidade de sua representação se manifestará enquanto sexualidade. Será no sexual, isto é, no que repete, que se manifestará de forma mais contundente o *a*. A libido, ou seja, o órgão por meio do verdadeiro órgão, representante da falta em seu aspecto mais mórbido. A dificuldade de simbolizar a morte se atrelará à dificuldade de definir-se entre os sexos e permitirá ao sujeito manifestar de forma estrupiada algo da ordem das pulsões.

O sexual manifesta a morte, por ser na repetição que o sujeito encontra o acesso aos pequenos fragmentos de experiência de morte. Ao se identificar aos objetos e neles encontrar a frustração, o sujeito no Real experiencia a angústia de *a*. Nesse sentido, será no padecer dos significantes, dos deslizamentos da cadeia, no ponto de hiância, que o sujeito alcançará as pequenas experiências de morte/corte.

Esse processo, aqui também tomado como processo de linguagem, permite interligar o desejo com a identificação dos objetos significativos. Essa relação não se pauta totalmente ao acaso, embora a contingência existencial participe dos avatares iniciais do sujeito. É possível inferir que a escolha dos objetos funcione por uma lei que se repete como um destino maligno. O que norteará a escolha não será o objeto em si, tampouco alguma de suas especificidades, mas sim a sua capacidade de fazer surgir o *a*. Freud identifica por meio do conceito de pulsão de morte uma infundável repetição à qual os sujeitos se submetem de forma inconsciente em suas relações objetais. Trata-se de um ponto inicial e terminal em que *das Ding* participa como centralidade do desejo.

O autor percebe que a repetição que se manifesta nas histórias dos sujeitos e se norteia por uma lei. Pois, a partir das marcas inconscientes resultantes dos complexos familiares e das relações significantes, o sujeito direciona o seu desejo e visa a *das Ding*. *Das Ding* será no começo a mãe enquanto único poder auxiliar, e posteriormente se atualizará na figura paterna. A mãe representa, em si, o inferno de *das Ding*, o bem no mal, visto que a ela é atribuída a imaginação de completude e, também, a dor da primeira separação. A relação com a mãe carrega consigo o corte que separa o sujeito constitucionalmente da sua origem, e por meio da linguagem constitui o sujeito, mas também o aliena da parte recalcada de si.

A relação com o objeto perdido dará mostras de que, no lugar onde existia a ambiguidade com a mãe, surgirá também a ambiguidade com a figura paterna, que representa em si a lei da cultura. Por ser sujeito à demanda e ao desejo, o sujeito se envereda pelos caminhos do Outro e assim se aliena da parte de si que a linguagem não consegue abarcar, com as consequências inerentes a esse processo. O pai imaginário será aquele glorificado, mas também aquele a quem o sujeito atribui o ódio de ter feito as coisas tão mal. Estamos diante de um aparelho psíquico defeituoso, falho, marcado por um constante mal-estar.

Todavia, a parte elidida não se cansa de não se escrever, na forma de *a*, aquela que promove o não fechamento de si nos objetos. O sujeito buscará no Outro o reconhecimento, todavia por existir no Outro também uma falta, não será possível alcançar esse reconhecimento. A repetição, a forma acoplada de *a*, acompanhará o sujeito como destino e será por essa constatação como lei que o sujeito terá acesso ao *Isso*, que tem status da sua verdade. A repetição com que o sujeito busca nos seus objetos o *a*, aquilo que será a causa para o seu desejo, o levará à demanda por um saber. Todavia, essa busca será infundável, de forma que a única verdade a se encontrar será a *variedade*, aquela a que o sujeito elaborará à sua maneira. A chegada à análise comporta a demanda de amor e também o engodo feito à figura do analista enquanto sujeito suposto saber, porém por meio da análise será possível ao sujeito o padecimento da sua fantasia, novas elaborações simbólica da sua *variedade* e também abertura a novas experiências. Nesse sentido, a análise movimenta o desejo e permite novos trilhamentos pulsionais.

O analista será aquele que, ao se permitir ser objeto *a*, fará surgir a transferência, e a partir dela permitirá ao sujeito identificar a lei que norteia o seu desejo e ultrapassá-la. Essa lei, semelhante à *Até* de Antígona, comportará a maldição familiar, pois estarão a ela interligadas as marcas deixadas por nascer de uma mãe e não de outra, de se construir por um discurso e não por outro, por carregar nas dialéticas de identificação com o Outro o assentimento ou não das figuras parentais. Será no ultrapassamento da sua *Até* que o sujeito alcançará repetição diferencial.

Em todo esse processo de constituição e destituição de si, mesmo que elidido, a psicanálise relevará as mostras de *a*. Caberá à análise nas suas interpretações/construções destacar a parte real impossível de simbolização que possui efeitos e materialidade mórbida, ou seja, a falta mórbida identificada por Lacan como a subversão trazida pela psicanálise às elaborações sobre a ética, e ainda mais, promover a partir dela experiências

diferenciais. Nesse sentido, a práxis da análise será uma tarefa de desprendimento de si, que, não só por um questionamento intrínseco à alteridade, mas também pela experiência, possibilita outras modalidades de gozo, ou seja, repetições diferenciais.

A repetição a partir da qual o sujeito lida com *a* se estabelece em modalidades de gozo por vezes acompanhadas de muito sofrimento e destruição. Esse gozo pode manifestar-se no mal de si e também no mal daqueles que lhe são significativos, visto que se trata de uma só dor. Nesse processo, é possível incluir a culpa como o gozo absoluto do Outro, na qual o sujeito se elide completamente ao se adequar a uma lei universal, assim a moral surge a partir da agressividade do Outro, das leis cada vez mais exigentes que impõem ao sujeito um modo universal de ser. Nesse sentido, Sade será o autor representante do impasse inerente ao imperativo categórico Kantiano, pois ele se norteou ponto a ponto pela lei de gozo e assim deu mostras do fracasso desse empreendimento. Os impasses sadeanos apontam o risco de rejeitar o *phatos* e seguir o caminho da fantasia, visto que ele é aquele que não se engana com os objetos e se pauta na fantasia do Outro.

O drama expresso no mito de *Totem e Tabu* e também nos modelos religiosos é indício de como a fantasia norteia a regulação do desejo. Por isso é que o desejo humano tem a propriedade de estar fixado, adaptado, combinado não a um objeto, mas a uma fantasia. A lei de gozo tem um amparo na formulação freudiana do Supereu – instância por meio da qual escapa a pulsão de morte. É possível inferir que a agressividade inerente ao Supereu, por onde escapa a pulsão de morte, seja na forma de angústia, seja na de culpa, marca o impasse intrínseco a qualquer saída moral. Nesse sentido, é possível também concluir que a ética encontra reais entraves, visto que tampouco a sublimação é suficiente para esgotar o mal-estar de *a*. A sublimação tem um preço de gozo, que, por mais que receba o assentimento do Outro, carregará no corpo o mal-estar da morte. Ali o trágico e o belo conterão os aspectos de *a* de forma singular, e a morte não se desprenderá da vida até que o desejo puro de cada sujeito seja atingido.

A análise propicia experiências que descortinam a fantasia e articula o imaginário ao simbólico (Lacan, 1958-1959/2016), todavia, incluindo nesse processo também o Real. Será na repetição trágica de sua *Até*, na sua história com o infamiliar, que se atualiza como transferência na figura do analista, que o sujeito terá as vivências que lhe permite se despir dos Outros, identificar a sua lei singular, a lei de *das Ding* e até quem sabe levar o corpo a ultrapassá-la. Conforme constatou Guimarães (2022), na sessão de qualificação deste trabalho, “muitos anos de análise permite ao sujeito uma intuição de que ele volta sempre ao mesmo lugar, e será essa intuição que lhe permitirá fazer alguma coisa diferente”. A repetição diferencial será uma possibilidade ética e singular de um saber-fazer com a pulsão de morte, pois, afinal, conforme identificou Freud, “todo homem tem

que descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo” (Freud, 1930/2020, p. 91), visto que o organismo quer apenas morrer à sua maneira (Freud, 1920/2020).

Referências bibliográficas

- Alberti, S. (2019) A extimidade do supereu e um sujeito melancolizado. *Rev. Latinoam. psicopatol. fundam.* 22 (4) Recuperado em 13 de agosto de 2022, de: <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2019v22n4p782-8>
- Allouch, J. (1997). *A etificação da psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Allouch, J. (2010a). *A psicanálise uma erotologia de passagem*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Allouch, J. (2010b). *O sexo do mestre*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Araújo, M. G. (2010). Considerações sobre o narcisismo. *Estudos de Psicanálise*, (34), 79-82. Recuperado em 21 de julho de 2022, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372010000200011&lng=pt&tlng=pt
- Balbo, G. (1998/2020) O Real. In: *Freud e Lacan. Dicionário de psicanálise*. Salvador: Ágalma.
- Barros, M. (2016) *O livro das ignoranças*. Rio de Janeiro : Alfaguara.
- D'Agord, M. R. (2013) Do grafo do desejo aos quatro discursos de Lacan. *Psicologia USP* 24 (3). São Paulo.
- Elia, L. (2004). *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Faria, M. R. (2021). *Constituição do sujeito e estrutura familiar* (3 ed). Taubaté: Cabral editora.
- Freitas, A. & Rudge, A. (2011) O supereu entre o amor e o gozo. *Tempo psicanalítico* v. 43.ii, p. 243-267 Rio de Janeiro
- Freud, S. (1856-1939/2020). *Cultura, Sociedade, Religião: O mal-estar na cultura e outros escritos. Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (1913-1914/1969). Totem e Tabu. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume XIII*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1914/1969). Introdução ao Narcisismo. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume XIV*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1915/1969). O Recalque. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume XIV*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1915/1969). O Inconsciente. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume XIV*. Rio de Janeiro: Imago.

- Freud, S. (1915/2020). *As pulsões e seus destinos. Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (1916-1917/1969). Conferência XVIII: Fixação em traumas - O inconsciente. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume XVI*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1916-1917/1969). Conferência XXI: O desenvolvimento da libido e as organizações sexuais. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume XVI*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1916-1917/1969). Conferência XXVI: A teoria da libido e o narcisismo. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume XVI*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1916-1917/2020). Desenvolvimento da libido e as organizações sexuais. In: *Amor, sexualidade e feminilidade. Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (1917/1969). Luto e Melancolia. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume XIV*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1919/1996). O estranho. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume XVII*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1923/1996). O Eu e o Isso. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume XIX*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1926/1996). Inibições, Sintomas e ansiedade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume XX*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1932/1996). Conferências Introdutórias sobre psicanálise. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume XXII*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1933/2020). Conferência XXXIII Feminilidade. In: *Amor, sexualidade e feminilidade. Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (1938-1940/1996). Esboço de psicanálise. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume XXIII*. Rio de Janeiro: Imago.
- Gaufey, L. G. (2018). *A incompletude do simbólico: de René descartes a Jacques Lacan*. Campinas: Editora da Unicamp.

- Godoi, B. S. & Noé, S. V. (2018). A morte de Deus, o pai da horda primeva e o interdito. *Reverso*, 40(75), 73-81. Recuperado em 14 de agosto de 2022, de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952018000100010&lng=pt&tlng=pt.
- Goldenberg, R. (1994). *Ensaio sobre a moral de Freud*. Salvador: Ágalma.
- Guerra, M. & Burgarelli, C. & Chaterland, D. & Maesso, M. (2017) A morte-corte do significante: entre Antígona e Equivalentes. *Tempo psicanalítico*. Rio de Janeiro. V.49-1.
- Guimarães, B. (2008) Psicanálise: uma ética para o tempo da morte de Deus? *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 5, p. 135-143.
- Guimarães, B. (2015). *A ética desde Lacan: implicações filosóficas da crítica ao sujeito autoconsciente*. Ouro Preto: Editora UFOP.
- Guimarães, B. (2022). Sessão de qualificação de mestrado. Goiânia, UFG: 27 de setembro de 2022.
- Iglesias, E. (1996) Aspectos topológicos do grafo do desejo. *Cógito*, 1, 29-33.
- Jekels, L. & Bergler, E. (1949) Transference and love. *The Psychoanalytic Quarterly*, 18:3, 325-350 Recuperado em 14 de agosto de 2022, de: <http://doi.org/10.1080/21674086.1949.11925765>
- Kaufmann, P.(1996) *Dicionário Enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1951/1998). Intervenção sobre a transferência. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1954-1955/2010). *O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1958-1959/2008). *O seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1959-1960/2008). *O seminário, livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1960-1961/2010). *O seminário, livro 8: A transferência*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1961-1962/2003). *O seminário, livro 9: A identificação*. Inédito.
- Lacan, J. (1962-1963/2005). *O seminário, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1963/1998). Kant com Sade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Lacan, J. (1964/1998). Do trieb de Freud e do desejo do psicanalista. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1964/2008). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1965-1966/2018). *O seminário, livro 13: O objeto da psicanálise*. Inédito.
- Lacan, J. (1966/1998). A agressividade em Psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1966/1998). O estágio do espelho como função do eu. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1971-1972/2011). *O seminário, livro 19: ...Ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1972-1973/2008). *O seminário, livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1975-1976/2007). *O seminário, livro 23: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1975) *O Seminário, livro 22: R. S. I*. Inédito.
- Lacan, J.; Ritter, M. (1975) Respuesta de Lacan a una pregunta de Marcel Ritter. 26 de janeiro de 1975. Strasbourg, Inédito.
- Lacan, J. (1977) Rumo ao significante novo. *Opção Lacaniana* 22 (agosto de 1998). Inédito.
- Laia, S. (1991) A propósito da ética, da Psicologia e da Psicanálise. *Psicologia, ciências e profissão*, v. 11, 1-4.
- Lucero, A., & Vorcaro, Â. (2009). Das Ding e o outro na constituição psíquica. *Estilos da Clínica*, 14(27), 230-251. Recuperado em 13 de agosto de 2022, de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282009000200014&lng=pt&tlng=pt.
- Mariguela, M. (2004) Notas sobre as lições 5 e 6 do seminário de Jacques Lacan - A identificação. *Revista literal 7: As identificações*. Escola de psicanálise de Campinas, 165-172.
- Mess, L. A. & Poli, M. C (2020) O feminino e o final da análise: vicissitudes do Ideal do eu no trabalho de uma análise. *Agora - Estudos em Teoria psicanalítica*. Rio de Janeiro: vol XXIII.
- Moreira, J. (2004) Édipo em Freud: o movimento de uma teoria. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 9, n. 2, p. 219-227.
- Nascimento, M. B. (2010). Alienação, separação e travessia. *Opção Lacaniana online*. Recuperado em 14 de novembro de 2022 de:

[http://opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_1/Alienação separação e a travessia da fantasia.pdf](http://opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_1/Alienação_separação_e_a_travessia_da_fantasia.pdf)

- Nietzsche, F. (2001) *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Poulichet, S. L. (1992) O conceito de narcisismo. In: *Lições sobre os 7 conceitos cruciais da Psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Puertas, K. C. P (2014). Considerações metapsicológicas sobre o autoerotismo, o narcisismo e a escolha objetal. *Rev. Transformações em psicologia*, São Paulo, vol. 5 (n. 1).
- Quinet, A. (1991/2009). *As 4+1 condições da análise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Quinet, A. (2012). *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Rinaldi, D. (1996). *A ética da diferença*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Roudinesco, E. & Plon, M. (1997). *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Safatle, V. (2017) *Introdução a Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Editora Autêntica.
- Santos, A.B.R. & Besset, V.L. (2013) A perversão, o desejo e o gozo: articulações possíveis. *Estudos de Psicologia* f 30(3) pp. 405-413 Recuperado a partir de: www.scielo.br/pdf/estpsi/v30n3/v30n3a10.pdf
- Sófocles (1990) *A trilogia Tebana*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Teissier, M. (1998/2020) Alienação e separação. In: *Freud e Lacan. Dicionário de psicanálise*. Salvador: Ágalma.
- Vorsatz, I. (2016). O estatuto ético do inconsciente e a presença do analista. *Cadernos de psicanálise*, Rio de Janeiro, 38(34), 173-185. Recuperado em 12 de agosto de 2022, de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952016000100009&lng=pt&tlng=pt
- Winograd, M. (1998). *Genealogia do sujeito freudiano*. Porto Alegre: Artmed.