

CARLOS EDUARDO RODRIGUES

**SUBLIMAÇÃO E *SINTHOMÉ*:  
um saber-fazer, um saber-escrever e um saber-ler**

São João del-Rei  
PPGPSI-UFSJ  
2024

CARLOS EDUARDO RODRIGUES

**SUBLIMAÇÃO E *SINTHOMÉ*:  
um saber-fazer, um saber-escrever e um saber-ler**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Linha de Pesquisa: Fundamento teóricos e filosóficos da psicologia

Orientador: Prof. Dr. Wilson Camilo Chaves

São João del-Rei  
PPGPSI-UFSJ  
2024

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca (DIBIB)  
e Núcleo de Tecnologia da Informação (NTINF) da UFSJ,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

R696s            Rodrigues, Carlos Eduardo.  
                  SUBLIMAÇÃO E SINTHOME : um saber-fazer, um saber  
                  escrever e um saber-ler / Carlos Eduardo Rodrigues  
                  ; orientador Wilson Camilo Chaves. -- São João del  
                  Rei, 2024.  
                  401 p.

                  Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em  
                  Psicologia - Doutorado) -- Universidade Federal de  
                  São João del-Rei, 2024.

                  1. Psicanálise. 2. Sublimação. 3. Sinthome. 4.  
                  Corpo. 5. Escabelo. I. Chaves, Wilson Camilo,  
                  orient. II. Título.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

**ATA DE DEFESA DE TESE Nº 6 / 2024 - PPGPSI (13.24)**

**Nº do Protocolo: 23122.013357/2024-52**

**São João del-Rei-MG, 30 de abril de 2024.**

A Dissertação **SUBLIMAÇÃO E SINTHOME: um saber-fazer, um saber-escrever e um saber-ler**

elaborada por **Carlos Eduardo Rodrigues**

e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora, foi aceita pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei como requisito parcial à obtenção do título de

**DOUTOR EM PSICOLOGIA**

**BANCA EXAMINADORA:**

Profa. Dra. Cláudia Aparecida de Oliveira Leite (UEMG)  
Assinado por concordância com ata de defesa realizada por videoconferência

Prof. Dr. Roberto Lopes Mendonça (UNIS)  
Assinado por concordância com ata de defesa realizada por videoconferência

*(Assinado digitalmente em 30/04/2024 13:53 )*  
MAGALI MILENE SILVA  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
DPSIC (12.25)  
Matrícula: 1424013

*(Assinado digitalmente em 30/04/2024 18:02 )*  
WALTER MELO JUNIOR  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
DPSIC (12.25)  
Matrícula: 2510037

*(Assinado digitalmente em 01/05/2024 16:19 )*  
WILSON CAMILO CHAVES  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
DPSIC (12.25)  
Matrícula: 1352910

Dedico este trabalho à minha família, minha esposa Luciana, aos meus filhos, Mateus (*in memorian*), Manuella e Lara. À minha mãe, Maria de Lourdes e especialmente ao meu pai, Jaime Eustáquio (*in memorian*), que nos deixou durante o percurso do doutorado, gostaria muito que ele pudesse vivenciar esta vitória comigo, tenho certeza que estaria vibrando.

## AGRADECIMENTOS

Esse período de escrita não foi nada fácil, passei por diversas perdas, mas com vontade de concluir esse sonho, me ergui, segui em frente, enfrentei medos paralisantes, e fui em direção à realização deste trabalho que traz um sonho como resultado. Entretanto, esse percurso não foi feito sozinho, apesar de o processo de escrita ser um momento de solidão e intenso trabalho. Diante disto, gostaria de fazer alguns agradecimentos.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer o meu orientador Wilson Camilo Chaves, figura ímpar, ser humano sem igual. Agradeço seu acolhimento, tanto do projeto, quando do meu estilo, mas também do acolhimento e compreensão nos momentos que foram de extrema dificuldade. Camilo não é um orientador tradicional, não ultrapassa os limites do outro, não desrespeita nosso tempo, orienta, e não desorienta, sugere e não impõe, lê de prontidão nossa produção. Enfim, ele é um orientador que nos respeita, por isso merece todo meu respeito e admiração. Muito obrigado Camilo, meu amigo!

Quero agradecer especialmente à minha família, Luciana, minha esposa, e minhas amadas filhas, Manuella e Lara, só vocês sabem o que eu passei, vocês vivenciaram comigo todo o processo, tentei dividir a atenção entre a escrita, o trabalho e vocês, imagino que a divisão não tenha sido justa, mas fiz o que consegui, acreditem, foi com muito esforço. Agradeço pela paciência de vocês, agradeço a compreensão e o carinho a mim dedicados. MUITÍSSIMO obrigado, amo vocês!

Quero agradecer aos membros da banca, que prontamente aceitaram esta tarefa, saberes com os quais tive o privilégio de contar na qualificação e na defesa deste trabalho. À Professora Doutora, Cláudia Aparecida de Oliveira Leite, por sua alegria contagiante ao falar de psicanálise, pelos apontamentos empolgados, aguardando os resultados deste trabalho, muito obrigado. Ao Professor Doutor, Roberto Lopes Mendonça, pelos precisos e preciosos apontamentos relativos às traduções, pela precisão com que trata o texto freudiano, pelo cuidado com meu texto. Ao Professor Doutor, Walter Melo Junior, pelas contribuições ao trabalho de qualificação, por trazer um olhar diferenciado acerca do meu texto, por me fazer enxergar possibilidades nele, que eu não tinha me atentado. À Professora Doutora Magali Silva, que chega para somar na composição da banca de defesa, obrigado por aceitar nosso convite.

Aos meus amigos, Roberto Mendonça, que sempre se prontificou a me auxiliar nas trilhas da psicanálise, a qualquer momento e em qualquer situação, com um olhar crítico e respeitoso ao mesmo tempo, profissional inspirador, orgulho de ter você como amigo!

Mardem Leandro Silva, pelo auxílio e explicações acerca do que parecia impossível e daquilo que era. Imensa gratidão em poder contar com um amigo que também é inspirador, por sua dedicação, pelo seu imenso conhecimento tanto acerca da psicanálise quanto em outras áreas. À Elizabeth Teodoro, pelas dicas em quase tudo, pela paciência em relação às dúvidas burocráticas do programa, pela inspiração em relação à qualidade de sua escrita, e por toda força possível. À Cláudia Leite, pelas dicas em relação ao projeto, há alguns anos, pelas trocas psicanalíticas. Cláudia se diverte quando entra numa discussão acerca de textos e temas psicanalíticos, ela me inspira com sua paixão pela psicanálise, além de ter um conhecimento invejável nesse campo. Obrigado a todas e todos pelas trocas preciosas!

Agradeço à minha irmã Joyce (que não é o escritor) pela leitura e correção das primeiras escritas do primeiro capítulo, obrigado pelo apoio irmã!

Agradeço aos professores do PPGPSI/UFSJ, Fuad Kyrillos Neto, Roberto Pires Calazans Matos, Pedro Sobrinho Laureano, Walter Melo Junior, Maria Gláucia Pires Calzavara, muito obrigado pelas aulas, pelas trocas, pelos ensinamentos singulares e próprios a cada um. Agradeço aos professores do DPSIC/UFSJ, Douglas Nunes Abreu e Magali Milene Silva, com os quais tive o prazer de trabalhar como assistente editorial na Gerais: Revista interinstitucional de Psicologia (UFSJ – UFMG – UFU).

Agradeço também ao Adam, que trabalha na secretaria do programa, sempre muito disposto a nos auxiliar, muito obrigado!

## RESUMO

A presente tese discute os conceitos de sublimação e *sinthome* em psicanálise. Esta é uma pesquisa teórica em psicanálise. O objetivo de nosso trabalho é entender se existe alguma relação entre esses dois conceitos e o motivo pelo qual Lacan deixou de usar o conceito de sublimação, já bem elaborado em seu ensino, e passou a utilizar o conceito de *sinthome* ao tratar do caso do artista James Joyce. Para tanto, partimos de uma investigação minuciosa da obra freudiana com a intenção de fazer um mapeamento de todos os pontos significativos em que Freud aborda o conceito de sublimação bem como suas articulações conceituais. Da mesma forma, investigamos os trabalhos de Lacan até seu VII seminário, no qual ele traz sua principal definição concernente à sublimação, aquela que coloca a sublimação como o processo, que consiste em elevar o objeto à dignidade da *Coisa (das Ding)*. *Das Ding* é objeto para sempre perdido. É o objeto perdido da história humana, conceito fundamental para entendermos a problemática da sublimação em Lacan. Discutimos a sublimação como o que dá à pulsão seu verdadeiro estatuto. A sublimação está do lado da criação, e não da restauração. Num segundo momento, abordamos a sublimação a partir do “Seminário XIV”, que conta com novos recursos conceituais e metodológicos, como o objeto *a*, a lógica e a topologia. Discutimos, também, a sublimação em articulação com outros conceitos, tais como: a repetição, a alienação, a transferência, a passagem ao ato e o *acting-out*. Lacan, no seminário XIV, nos diz que não há ato sexual. Porém, entendemos que a sublimação é uma solução para a satisfação sexual que não há, assim como o *sinthome* faz existir a relação, mas não a equivalência entre os sexos. Discutimos, ainda, a relação da Mulher com *das Ding*. Através do amor cortês, como paradigma de sublimação, a Mulher é elevada à dignidade da *Coisa*. Entendemos que foi o atravessamento do corpo o principal motivo pelo qual Lacan deixou de usar a sublimação no seminário XVI, e, no XXIII, viesse a utilizar o *sinthome*. Num terceiro momento, antes de abordar o *sinthome*, abordamos os registros do Real, do Simbólico e do Imaginário, para chegarmos ao nó borromeano, que, por sua vez, sustenta o Real. Vimos que o *sinthome* é uma referência aos Nomes-do-Pai. Ele é diferente do sintoma-metáfora e do sintoma-letra. Ele é uma reparação na cadeia borromeana ou no nó exatamente onde o lapso aconteceu. Chegamos, então, ao escabelo, que é uma sublimação no seu cruzamento com um narcisismo revisitado por Lacan, como crença de que o falasser tem um corpo. Concluimos que a sublimação é o que trata o gozo do corpo, e o *sinthome* sustenta o corpo, enlaçando os três registros e permitindo que, depois de fazer *sinthome*, podemos chegar à sublimação e, portanto, através do escabelo, ao UOMem singularizado.

**Palavras-chave:** sublimação, *sinthome*, a *Coisa*, lógica, cadeia borromeana, corpo, escabelo.

## ABSTRACT

This thesis discusses the concepts of sublimation and *sinthome* in psychoanalysis. This is theoretical research in psychoanalysis. Our objective in this work is to understand if there is any relationship between these two concepts and the reason why Lacan stopped using the concept of sublimation, already well elaborated in his teaching, and started to use the concept of *sinthome* when dealing with the case of the artist James Joyce. To this end, we start from a thorough investigation of Freud's work with the intention of mapping all the significant points in which Freud addresses the concept of sublimation as well as its conceptual articulations. In the same way, we investigate Lacan's works up to his VII seminar, in which he brings his main definition concerning sublimation, the one that places sublimation as the process, which consists in raising the object to the dignity of the *Thing (das Ding)*. *Das Ding* is an object that is forever lost. It is the lost object of human history, a fundamental concept for understanding the problem of sublimation in Lacan. We have discussed sublimation as what gives the drive its true status. Sublimation is on the side of creation, not restoration. In a second moment, we approach sublimation from the "Seminar XIV", which has new conceptual and methodological resources, such as the object *a*, logic and topology. We also discuss sublimation in articulation with other concepts, such as: repetition, alienation, transference, passage to the act and *acting-out*. Lacan, in Seminar XIV, tells us that there is no sexual act. However, we understand that sublimation is a solution for sexual satisfaction that does not exist, just as *the sinthome* makes the relationship exist, but not the equivalence between the sexes. We also discuss the relationship between the Woman and *das Ding*. Through courtly love, as a paradigm of sublimation, Woman is raised to the dignity of the *Thing*. We understand that it was the crossing of the body that was the main reason why Lacan stopped using sublimation in seminar XVI, and in seminar XXIII he came to use *sinthome*. In a third moment, before approaching the *sinthome*, we approach the registers of the Real, the Symbolic and the Imaginary, in order to arrive at the Borromean knot, which, in turn, sustains the Real. We have seen that the *sinthome* is a reference to the Name-of-the-Father. It is different from the symptom-metaphor and the symptom-letter. It is a repair in the Borromean chain or knot exactly where the lapse happened. We then come to the footstool, which is a sublimation in its intersection with a narcissism revisited by Lacan, as a belief that the speaking-being has a body. We conclude that sublimation is what deals with the jouissance of the body, and the *sinthome* sustains the body, linking the three registers and allowing that, after doing *sinthome*, we can reach sublimation and, therefore, through the footstool, the singularized UOMem.

**Keywords:** sublimation, *sinthome*, the *Thing*, logic, Borromean chain, body, footstool.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Primeiro esquema da divisão.....	186
Figura 2 – Sujeito equivalente ao $a$ sobre o $S$ .....	186
Figura 3 – Objeto $a$ na intersecção entre o sujeito e o Outro.....	195
Figura 4 – Círculos de Euler.....	196
Figura 5 – Círculos de Euler, teoria dos conjuntos e a negação de Morgan.....	197
Figura 6 – Cogito nos círculos de Euler.....	198
Figura 7 – Negação do cogito.....	199
Figura 8 – Círculos de Euler e Quadrângulo de Klein.....	200
Figura 9 – Fig. XII-1.....	201
Figura 10 – Quadrângulo – Seminário XIV completo.....	202
Figura 11 – oito interior.....	207
Figura 12 – Acting-out e passagem ao ato.....	212
Figura 13 – Seção em extrema e média razão.....	218
Figura 14 – Fig. XII-2.....	219
Figura 15 – Fig. XII-3.....	219
Figura 16 – Fig. XIII-5.....	221
Figura 17 – Fig. XIV-5.....	227
Figura 18 – Fig. XIV-6.....	227
Figura 19 – Sublimação e $-\phi$ .....	230
Figura 20 – Operação alienação e operação verdade.....	232
Figura 21 – As três operações: alienação, verdade e transferência.....	233
Figura 22 – Grafo Resumo do seminário XIV 1º semigrupo.....	234
Figura 23 – Grafo sem involução.....	236
Figura 24 – Grafo Resumo do seminário XIV 2º semigrupo.....	237
Figura 25 – união sexual (que não há) e fantasia.....	238
Figura 26 – Outra escrita da relação $\langle 1 \text{ sobre } a \rangle$ .....	241
Figura 27 – Terceira linha do grafo e a terceira com as outras duas.....	245
Figura 28 – Palavras no quadro.....	254
Figura 29 – O objeto $a$ no vacúolo do gozo.....	257
Figura 30 – Relação do $S$ com o $A$ mantendo o objeto $a$ intacto.....	258
Figura 31 – FIG. 1 – Esquema óptico 1 (Bouasse).....	274
Figura 32 – FIG. 2 – Esquema óptico 2.....	276

Figura 33 – Significado e significante em Saussure .....	282
Figura 34 – Significante e significado em Lacan .....	283
Figura 35 – Nome próprio .....	284
Figura 36 – Esquema L simplificado.....	285
Figura 37 – Esquema L.....	286
Figura 38 – Nó Borromeano .....	300
Figura 39 – Nó borromeano detalhado - modificado.....	302
Figura 40 – Brasão das armas da família Borromeu.....	308
Figura 41 – O Nó borromeano.....	308
Figura 42 – Como fazer o nó borromeano, passo 1 .....	310
Figura 43 – Como fazer o nó borromeano, passo 2 .....	310
Figura 44 – O toro.....	311
Figura 45 – Os registros e os gozos .....	312
Figura 46 – Figura de La Terceira - com mais elementos .....	313
Figura 47 – Nó borromeano detalhado modificado .....	314
Figura 48 – Quadro 8-1.....	333
Figura 49 – Operação de tradução ou escritura .....	335
Figura 50 – Os três anéis separados e, depois, ligados pelo sinthoma, o quarto. ....	339
Figura 51 – O nó que rateia .....	343
Figura 52 – O nó que rateia. Modificado.....	343
Figura 53 – O ego que corrige .....	344
Figura 54 – As três nomeações.....	349
Figura 55 – Nó de trevo .....	351
Figura 56 – Nó de trevo, trevo com falha e nó trivial.....	351
Figura 57 – Nó de trevo com falha e sua reparação sinthomática .....	352
Figura 58 – Reparação no cruzamento 1 .....	353
Figura 59 – Equivalência pela inversão do vermelho e do rosa .....	353
Figura 60 – A cadeia borromeana, os lapsos e a cadeia trivial.....	355
Figura 61 – Lapsos entre R e I e entre S e R .....	356
Figura 62 – O <i>sinthome</i> borromeano .....	357
Figura 63 – Da estabilização ao sinthoma .....	362

## SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES .....	10
INTRODUÇÃO.....	15
<b>1 – A ASCENSÃO DA SUBLIMAÇÃO NA OBRA DE FREUD.....</b>	<b>30</b>
<b>1.1 Primeiro momento da teorização: da palavra à construção do conceito.....</b>	<b>32</b>
<i>1.1.1 O surgimento do conceito .....</i>	<i>36</i>
<i>1.1.2 Exigências pulsionais versus exigências culturais .....</i>	<i>42</i>
<i>1.1.3 Final da primeira teorização da sublimação em Freud .....</i>	<i>50</i>
<i>1.1.4 Leonardo da Vinci e a sublimação .....</i>	<i>53</i>
<b>1.2 Segundo momento da teorização: a energia da coesão.....</b>	<b>64</b>
<i>1.2.1 Narcisismo, os ideais e a sublimação .....</i>	<i>67</i>
<i>1.2.2 Um destino pulsional .....</i>	<i>77</i>
<b>1.3 Terceiro momento da teorização: um novo dualismo e novas concepções metapsicológicas.....</b>	<b>83</b>
<i>1.3.1 A sublimação e a nova tópica .....</i>	<i>89</i>
<i>1.3.2 A sublimação no final da obra freudiana .....</i>	<i>95</i>
<b>2 – LACAN E O RETORNO À SUBLIMAÇÃO: DOS PRIMEIROS ESCRITOS À ÉTICA DA PSICANÁLISE.....</b>	<b>103</b>
<b>2.1 Prelúdio: um mapeamento antes da elevação .....</b>	<b>103</b>
<i>2.1.1 Para além do princípio de realidade .....</i>	<i>104</i>
<i>2.1.2 Os complexos familiares na formação do indivíduo .....</i>	<i>104</i>
<i>2.1.3 A agressividade em psicanálise .....</i>	<i>110</i>
<i>2.1.4 Sem novidade, mas com críticas .....</i>	<i>115</i>
<i>2.1.5 Sublimação e Simbólico.....</i>	<i>116</i>
<i>2.1.6 No segundo seminário .....</i>	<i>117</i>
<i>2.1.7 As psicoses .....</i>	<i>119</i>
<i>2.1.8 Variantes do tratamento padrão .....</i>	<i>124</i>

2.1.9 A relação de objeto.....	125
2.1.10 As formações do Inconsciente .....	129
2.1.11 De uma questão preliminar... ..	130
2.1.12 A direção do tratamento.....	130
2.1.13 Aufhebung e sublimação.....	131
2.1.14 Interlúdio: O desejo e sua interpretação .....	131
2.2 Trilhamentos em torno da Coisa .....	133
2.2.1 Da moral à ética da psicanálise, do universal ao singular.....	134
2.3 O princípio de prazer e o princípio de realidade .....	139
2.4 Das Ding (o objeto absoluto), die sache: que coisa é essa? .....	153
2.5 O objeto.....	165
2.6 Sublimação .....	170
2.7 O vazio, a arte, a ciência e a religião, possibilidades sublimatórias .....	175
3 – SUBLIMAÇÃO, LÓGICA, O FEMININO E O CORPO .....	181
3.1 O objeto <i>a</i> .....	181
3.2 Sublimação e lógica: articulações na lógica do fantasma.....	191
3.2.1 Alienação, Leis de Morgan, Círculos de Euler e Quadrângulos de Klein .....	193
3.2.2 Repetição .....	203
3.2.3 A topologia do retorno da repetição .....	207
3.2.4 Ato, acting-out, passagem ao ato e ato sexual .....	209
3.2.4.1 Acting-out e passagem ao ato .....	212
3.2.4.2 Ato sexual .....	217
3.2.5 A lógica da Sublimação .....	224
3.3 A medida do 1 e do <i>a</i> – perversão, neurose e sublimação .....	239
3.4 O Amor cortês e retorno – para falar da Mulher .....	248
3.5 Sublimação não sem corpo: um ponto de virada .....	259
3.5.1 O corpo na era do falasser.....	263

<b>4 – DO SINTOMA AO <i>SINTHOME</i></b> .....	<b>270</b>
<b>4.1 Dos registros: O Imaginário</b> .....	<b>270</b>
<b>4.1.1 <i>Dos registros: O Simbólico</i></b> .....	<b>278</b>
<b>4.1.2 <i>Dos registros: o Real, do início ao R.S.I, onde o Real se escreve</i></b> .....	<b>291</b>
<b>4.2 A topologia</b> .....	<b>306</b>
<b>4.3 O nó borromeano</b> .....	<b>308</b>
<b>4.4 Do sintoma ao <i>sinthome</i>: o sintoma na obra de Freud</b> .....	<b>316</b>
<b>4.4.1 <i>No princípio era o verbo: Lacan e o sintoma-metáfora</i></b> .....	<b>324</b>
<b>4.4.2 <i>Lacan e o sintoma-letra</i></b> .....	<b>328</b>
<b>4.5 O quarto elo, Joyce, o pai e o <i>sinthome</i></b> .....	<b>336</b>
<b>4.5.1 <i>Sinthome, mais ainda</i></b> .....	<b>346</b>
<b>4.5.1.1 <i>O sinthome: reparação do lapso do nó e reparação não sinthomática</i></b> .....	<b>350</b>
<b>4.5.2 <i>Sinthome e sublimação, o UOM e o escabelo</i></b> .....	<b>358</b>
<b>4.5.2.1 <i>O UOM e o escabelo</i></b> .....	<b>362</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>374</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>386</b>

## INTRODUÇÃO

O empreendimento de investigar um tema, ou a relação entre dois temas, a partir do método psicanalítico está sempre envolvido com um desejo, com algo singular do próprio pesquisador. Em nosso caso, poderíamos dizer que o interesse pelo entrelaçamento de temas, a saber: a arte, a teoria psicanalítica, os conceitos freudianos e os conceitos lacanianos, partiu de uma pesquisa de mestrado. É certo que foi na pesquisa de mestrado que fizemos um aprofundamento em questões teóricas, que, inicialmente, a suscitaram. Porém, é preciso ir um pouco além no sentido da repetição freudiana, que visa a alcançar um estado anterior de coisas. Além disso, repetir não é o mesmo que reproduzir apenas. Não é fazer de modo igual: “A repetição coloca em cena a possibilidade de uma retomada, de uma reconstrução” (Lameira, Costa, & Rodrigues, 2017, p. 70).

O campo artístico sempre chamou minha atenção, sobretudo a música, com a qual sempre tive uma relação muito próxima. No início da adolescência, iniciei, de forma autodidata, o aprendizado nesse campo. Com poucas condições financeiras, não era possível pagar professores. Com o tempo e com a aquisição de livros teóricos, que me davam suporte na falta de professores, o conhecimento sobre a música foi crescendo até que houve a oportunidade de entrar em uma escola de música, onde fiz uma formação de quatro anos. O interesse por outras formas de arte, tal como a pintura, também me rondava. Arrisquei-me a fazer algumas pinturas, algumas cópias, algumas criações, mas sem a possibilidade de aprofundamento.

No decorrer da graduação em psicologia, veio a necessidade de iniciar uma análise. Sempre, questionei o fato de ter escolhido a psicologia como profissão, e não a arte da música. Uma elaboração em relação à questão da arte surgiu quando entendi, entre outras coisas, que a escolha do meu nome se deu em função de um artista de televisão, o nome de um personagem, descoberta feita a partir de conversas com minha mãe. Assim, minha busca era por tentar ser um artista. Esse caminho, que não foi abandonado, vai ao encontro de outra paixão, a psicanálise. Nesse sentido, é um desejo estudar as articulações de conceitos, que tratam da invenção, de soluções criativas frente ao sofrimento psíquico, que tratam da arte pela via da psicanálise.

Ao pesquisarmos, na dissertação de mestrado, o tema da invenção, o *sinthome* na psicose, questionamos o motivo pelo qual Lacan (1975-1976/2007) não menciona o conceito de sublimação em seu “Seminário, livro 23, o *sinthoma*”, o que suscitou o

problema, que guia esta pesquisa, a saber: o que aconteceu no percurso das elaborações lacanianas, para que ele abandonasse o conceito de sublimação, já bem construído em seu ensino, e inserisse o conceito de *sinthome* ao abordar a arte literária de James Joyce?

O tema da sublimação nos instiga por suas possibilidades de articulação além de fazer referência à arte e a muitas produções. Mas, o que entendemos, de fato, que justifica esta pesquisa, é a possibilidade de ampliar os horizontes de articulação da sublimação na clínica, deixando, com nossa pesquisa, a possibilidade de continuidade para se pensar a clínica na contemporaneidade e até mesmo o tratamento da psicose em nossa época. Acreditamos que a sublimação tem um papel importante ou até mesmo fundamental na clínica em função de ser um *saber-fazer* com o que retorna sempre ao mesmo lugar, isto é, com o Real. Dessa forma, faremos uma pesquisa, que, ao ser retomada, poderá avançar na direção apontada anteriormente. Para isso, é primordial efetuarmos um retorno às elaborações teóricas prévias para trazer algo novo.

Se a pesquisa teórica em psicanálise só pode avançar, (...) remetendo-se a elaborações prévias, vemos que na psicanálise elabora-se uma noção de repetição que se distingue da mera reprodução e que contempla a possibilidade de uma escrita singular a cada vez (Lameira, Costa, & Rodrigues, 2017, p. 76).

Uma possível justificativa social para esta pesquisa se fundamenta na necessidade de encontrar outras possibilidades de tratamento para o sofrimento psíquico, possibilidades que vão além de muitas ofertas da contemporaneidade, as quais visam a enquadrar e a domesticar as pessoas, que destoam de um ideal massificado e que calam, com seus medicamentos, as possibilidades de tratar, de falar e de criar com o que falta, de fazer algo com o vazio.

Portanto, o objetivo desta pesquisa é investigar o conceito de sublimação em sua relação com o conceito de *sinthome*, compreendendo seus efeitos e qual dimensão essa articulação pode agregar para a teoria e para a clínica psicanalítica. É crucial tentar esclarecer a sublimação na obra de Freud e explorar a sublimação no ensino de Lacan, tentando apurar suas aproximações com outros campos, tal como com a lógica. Para alcançar tais objetivos e conseguir as articulações almeçadas, faz-se necessária a utilização de um método de pesquisa. Quando se fala em psicanálise, a primeira imagem, que, comumente, vem à cabeça é a de um psicanalista em seu consultório, sentado em sua poltrona atrás do divã, na qual ele escuta, sob transferência, os relatos e as elaborações de

seus pacientes acerca de sua história, de seus afetos, de suas vivências. Todavia, essa não é a única forma de se trabalhar em psicanálise. Não é o único modo em que ela se apresenta. Um outro ponto, que nos interessa aqui, é a pesquisa e o método de pesquisa em psicanálise.

No campo da psicologia, ou melhor, no campo da ciência, quando se fala em método de pesquisa, somos levados, automaticamente, a pensar nos dois modelos clássicos: uma pesquisa quantitativa ou qualitativa. Em psicanálise, grosso modo, não se tem uma pesquisa de campo, mas um campo de pesquisa. Esse campo é o Inconsciente<sup>1</sup>. Desse modo, uma investigação em psicanálise é metapsicológica (tópica, dinâmica e econômica), lançando mão dos conceitos fundamentais para orientar os caminhos do pesquisador.

Realizaremos uma pesquisa teórica em psicanálise, que se caracteriza por um estudo, em que serão pensados os conceitos freudianos e lacanianos, bem como os autores contemporâneos, que produziram estudos relevantes na temática que nos interessa. Nossa reflexão acerca dos conceitos propostos partirá de uma pesquisa bibliográfica, em que visamos não apenas à reprodução do material estudado. Mas, nossa intenção é trabalhar a partir dos diversos autores estudados bem como ir às fontes freudiana e laciana de onde retiramos os conceitos. Sobre a pesquisa bibliográfica, Lima e Miotto (2007) nos apontam que ela não é um método aleatório, visto que os procedimentos são organizados, visando a responder ao problema de pesquisa, e a leitura do material selecionado deve ser reflexiva, seletiva e interpretativa.

Segundo Iribarry (2003), a pesquisa em psicanálise não segue critérios generalizadores. Muito pelo contrário, esse tipo de pesquisa traz algo de uma singularidade, pois não lidamos com signo, mas com significante, os quais representam o sujeito em sua particularidade: “É no sentido dessa experiência, que é significante para o sujeito e desligada da antecipação prevista pelo signo, que a pesquisa psicanalítica deseja encontrar suas formulações essenciais” (p. 121).

Outro ponto importante a considerarmos é a singularidade e a forma como o pesquisador é afetado por seu objeto de estudo. Isso vai em desencontro ao que se espera em outros campos de pesquisa: a neutralidade. Em uma pesquisa em psicanálise, essa singularidade é essencial para a produção do novo. Não se deve, portanto, “desconsiderar a

---

<sup>1</sup> Grafamos “Inconsciente” (assim como “Consciente” e “Pré-consciente”) com letra inicial maiúscula quando nos referimos à instância do aparelho psíquico freudiano (o Inconsciente). Grafamos com letra minúscula, “inconsciente”, para nos referirmos ao adjetivo (por exemplo, estados inconscientes): “Afinal, Freud fez uso de pronomes simples, apenas transformando-os em substantivos ao grafá-los com inicial maiúscula (regra da língua alemã)” (Tavares, 2016, p. 269). Ao grafar o “Inconsciente” com a inicial maiúscula substantivando o termo, Freud o eleva à condição de conceito, não demonstrando apenas uma qualidade (adjetivo). O mesmo não ocorrerá em citações diretas.

singularidade do objeto pesquisado e do próprio pesquisador. Dessa consideração pela singularidade é que se constitui a original contribuição de cada pesquisa em psicanálise” (Lameira, Costa, & Rodrigues, 2017, p. 73).

Lacan (1953-1954/2009) aponta que “a experiência analítica com Freud representa a singularidade levada ao seu extremo” (p. 33). Enquanto pesquisadores psicanalíticos, fazemos parte de nossa pesquisa. Nosso desejo<sup>2</sup> está em cena. Nossa transferência em relação ao objeto e ao recorte da pesquisa dependem de nossa voz, já que “estamos diante de um objeto que não fala por si só, mas principalmente fala através da boca, das intenções, do imaginário, da criatividade e dos atos do próprio pesquisador” (Tavares & Hashimoto, 2013, p. 173).

De acordo com Lameira, Costa e Rodrigues (2017), em relação aos conceitos, a pesquisa em psicanálise assume uma perspectiva aberta à revisão, o que possibilita o enriquecimento conceitual da psicanálise, promovendo o avanço da prática. Podemos entender que os conceitos estão em constante elaboração. Freud (1915/2019), no início do texto “As pulsões e seus destinos”, fala sobre os conceitos de uma ciência e afirma que os conceitos da psicanálise assim como a pulsão<sup>3</sup> são construídos ao longo do tempo. O início da “atividade científica consiste, antes, na descrição de fenômenos, que são depois agrupados, ordenados e correlacionados” (p. 15). Pensamos que, com a sublimação e com o *sinthome*, não deve ser diferente. Primeiro será imperativo descrever, agrupar, ordenar e correlacionar, para que possamos chegar a um entendimento de conceitos tão complexos.

O campo de estudo, dentro desse referencial teórico, tem como principal método de investigação o discurso do sujeito. É pelo discurso que se torna possível identificar que posição o sujeito ocupa em suas relações. Na psicanálise, a maneira que temos de obtê-lo é através da associação livre, na qual há uma produção para o Outro por meio da escuta analítica. Freud (1923a[1922]/2006), em seu texto “Dois verbetes de enciclopédia”, estabelece que a associação livre seja a regra fundamental da psicanálise, e o analista deve pedir ao analisando que fale tudo que lhe vier à mente.

O método de investigação da psicanálise não pretende chegar a uma verdade universal, nem a conclusões específicas, pois é um processo investigativo, que não visa a conclusões, que encerrariam a necessidade de investigação. No processo investigativo da

---

<sup>2</sup> Aqui é interessante pensar na diferença entre o trabalho analítico, em relação ao qual Lacan é enfático acerca da necessidade de um esvaziamento da pessoa do analista, e a pesquisa em psicanálise, nesta última, há a pessoa do analista.

<sup>3</sup> O conceito de pulsão é fundamental no estudo da sublimação. Ele é um dos conceitos fundamentais da psicanálise e é a sublimação que dá à pulsão seu estatuto.

psicanálise, a teoria e a clínica estão intimamente ligadas. São indissociáveis. Freud (1924[1923]/2006) diz que “um só e mesmo procedimento servia simultaneamente aos propósitos de investigar o mal e livrar-se dele, e essa conjunção fora do comum foi posteriormente conservada pela psicanálise” (p. 218).

Zanetti (2019) resgata em Freud (1923a) a importância de diferenciar dois conceitos, que dizem respeito à pesquisa. São eles: *Forschung* e *Untersuchung*. Assim, “a pesquisa enquanto *Forschung*, [é] realizada por ambos, analista e analisante, como aquela pesquisa realizada em ato no curso do tratamento na qual a investigação científica e propósitos terapêuticos coincidem” (Zanetti, 2019, p. 24). Destarte, “a pesquisa enquanto *Untersuchung* como investigação científica imparcial do analista, [é] desligada do tempo da análise e das incumbências terapêuticas relacionadas a um tratamento em específico” (p. 24). Em continuidade Zanetti destaca, a respeito do que dissemos antes a propósito da simultaneidade do procedimento analítico, que,

para se referir à coincidência entre pesquisa e tratamento, o termo para pesquisa utilizado é *Forschung*, e quando Freud quer se referir à modalidade de pesquisa que é desligada e independente das incumbências terapêuticas relacionadas a um tratamento em específico, o termo para a pesquisa é *Untersuchung* (p. 33).

A partir desse método, faremos nosso percurso, que partirá, inicialmente, de um levantamento bibliográfico através do prisma da teoria psicanalítica. Em função da natureza do tema da sublimação e do *sinthome*, poderemos recorrer a textos matemáticos, textos epistemológicos, geometria não euclidiana, topológicos, biografias, literatura, dicionários, além de livros, artigos, dissertações e teses referentes ao tema trabalhado, para os necessários entendimentos e para fazer as devidas articulações clínicas, tendo em vista que toda pesquisa em psicanálise, a qual é essencial à práxis, é

necessariamente uma pesquisa clínica, (...). Em psicanálise não há, a rigor, “pesquisa de campo”, formulação que pressupõe a existência de outras modalidades de pesquisa, que justamente não seriam “de campo” e sim “teórica”, por exemplo, como se costuma dizer. Na psicanálise, há, isto sim, um “campo de pesquisa”, que é o Inconsciente, e que inclui o sujeito. Por isso, a clínica, como forma de acesso ao sujeito do Inconsciente, é sempre o campo da pesquisa (Elia, 2000, p. 23).

Esse método de investigação – a psicanálise – torna este trabalho uma pesquisa empírica, porque vem de uma clínica em permanente construção, aplicada, já que a teoria retorna à clínica. É um trabalho de investigação teórica, que visa ao enriquecimento conceitual assim como a trazer contribuições para a prática.

O título que escolhemos para nosso trabalho aponta para nossa intenção de percurso, que, de certa forma, trata do modo de dar conta daquilo que retorna ao mesmo lugar, o Real. Dessa maneira, inicialmente, teremos um “saber-fazer”, que parte da construção do conceito na obra freudiana e vai até “O Seminário, livro 7, a ética da psicanálise” (1959-1960), já no ensino de Lacan, em que ele nos apresenta o Real através da *Coisa*. Depois, um “saber-escrever”, que será abordado com referência principalmente aos seminários “livro 14, a lógica do fantasma” (1966-1967) e “livro 16, de um Outro ao outro” (1968-1969), para abordar uma tentativa de escrita, de formalização da relação, que não existe. Finalmente, um “saber-ler”, um “saber-ler” daquilo que se escreve como *sinthome* à medida que o nó borromeano é uma escrita.

No primeiro capítulo, investigamos os principais textos freudianos em que ele nos apresenta alguma discussão acerca da sublimação e seguindo a trilha da construção do conceito, fazendo as articulações conceituais que entendemos ser necessárias para a compreensão daquilo que Freud estava dizendo em cada momento/época em que surge a sublimação em sua obra. Assim, passamos a um primeiro momento da conceituação antes mesmo de sublimação se tornar um conceito.

A sublimação é um conceito, que exigiu de Freud um grande número de elaborações até chegar à sua teoria das pulsões e ser um dos destinos desta. Esse conceito aparece muito cedo nos escritos de Freud. Sua primeira aparição foi em uma carta endereçada a Fliess, o “Manuscrito L” (Freud, 1897/2006). Nesse texto, a sublimação, ainda, não é um conceito psicanalítico, porém ele traz elaborações, que vão se desenvolver ao longo da obra freudiana. Freud utiliza, nesse escrito, o termo sublimação, para se referir às construções fantasiosas na histeria, que funcionam como defesa contra a sexualidade, já que tais fantasias objetivavam obstruir lembranças de cunho sexual, dolorosas. As histéricas sublimavam, pois, a lembrança da cena de sedução vivida na infância.

Freud retoma a sublimação, tanto em textos da primeira tópica quanto da segunda, o que entendemos como uma tentativa de consolidar o termo como um conceito fundamental em psicanálise. Em “Fragmentos da análise de um caso de histeria” (Freud, 1905a[1901]/2006), encontramos outras elaborações acerca da sublimação. Mas, nesse texto, ela, ainda, não aparece como conceito. A ideia aqui é de que a sublimação é um

processo pelo qual a energia psíquica, originalmente vinculada à sexualidade, seja redirecionada para outros objetos, que não tenham a natureza sexual. Nesse ponto, Freud apresenta a ideia de que a sublimação é que fornece “a energia para um grande número de nossas realizações culturais” (p. 56).

Discutimos, em seguida, o surgimento do conceito. A sublimação surge como um conceito no texto “Três ensaios sobre a teoria sexual<sup>4</sup>” (Freud, 1905b/2006) em meio às formalizações freudianas acerca da sexualidade. O autor dá muito mais atenção à sublimação do que aos dois momentos anteriores, nos quais o termo aparece. Nesse escrito, a sublimação aparece com pouca diferenciação das formações reativas e do recalque. Ela, ainda, figura como um mecanismo defensivo, que participa do recalque da sexualidade e auxilia o sujeito a alcançar alvos artísticos mais elevados e que não ameaçam as construções culturais.

Abordamos as exigências culturais em oposição às exigências pulsionais e seus efeitos. Em “Moral sexual ‘cultural’ e doença nervosa moderna” (Freud, 1908/2006), a discussão se dá em torno dos sacrifícios impostos pela cultura em relação à vida sexual. Diante desse sacrifício, há que se encontrar outra forma de satisfazer a pulsão sexual. A solução seria encontrar um objeto não sexual. Então, nesse processo sublimatório, a pulsão troca “seu objeto sexual original por outro, não mais sexual, mas psiquicamente relacionado com o primeiro” (p. 174).

Não poderíamos deixar de falar de Leonardo da Vinci, paradigma de sublimação para Freud. Desse modo, um dos textos de maior relevância na discussão sobre a sublimação é “Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci” (Freud, 1910/2015). Vimos que a pulsão sexual de Leonardo serviu como força propulsora para sua carreira brilhante na arte e nas ciências. Outra discussão em cena, nesse texto, é o fato de a satisfação da pulsão através da sublimação não estar ligada ao recalque. Em outras palavras, a sublimação dispensa o papel do recalque, que, também, é um dos destinos da pulsão. No texto sobre a infância de Leonardo, o psicanalista retoma a ideia de que, nas atividades sublimatórias, há a substituição do objeto imediato da satisfação “por outros desprovidos de caráter sexual e que possam ser mais altamente valorizados” (p. 86).

---

<sup>4</sup> Título na Edição Standard Brasileira: “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. O título original é “*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*”. Nesse texto, Freud faz uma crítica às teorias da sexualidade [*Sexualität*] de sua época, crítica aos médicos, que tentavam ensinar sexualidade para as pessoas. Diante disso, adotamos o título com a correta tradução: “*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*” (“Três ensaios sobre teoria sexual”). É importante salientar que o título alude, também, às teorias sexuais das crianças.

Como há um mito de que Freud escreveu um artigo metapsicológico acerca da sublimação, que é colocada por ele como um dos destinos da pulsão, entendemos que essa teoria é a mais relevante na pena de Freud, acerca da sublimação, mesmo sem acesso ao suposto texto. Quando o destino da pulsão é a sublimação, há, aí, a satisfação parcial da pulsão. O sexual, ainda, está presente e a libido ganha um novo redirecionamento para os objetos valorizados socialmente, através do Ideal do Eu, que favorece o processo sublimatório. Em relação ao destino pulsional, no texto metapsicológico “As pulsões e seus destinos”, Freud (1915/2019) apresenta a sublimação como um dos destinos pulsionais, algo que dá um destino diferente às pulsões, uma forma de evitar que ocorra uma descarga direta da pulsão sexual.

Apresentamos, também, muitos outros textos e pontos em que a sublimação aparece na pena de Freud, como a relação e discussão que ele faz acerca do narcisismo, e a diferenciação entre a sublimação e a idealização. Depois, abordamos as elaborações posteriores à nova tópica do funcionamento psíquico, investigando textos bem tardios de Freud.

No segundo capítulo, nossa intenção é apresentar uma trajetória no ensino de Lacan, inclusive começando antes de seus seminários, em que ele aborda o conceito de sublimação, apresentando em qual contexto ele retoma esse conceito freudiano, e suas articulações conceituais, até chegar ao seu VII seminário. Nesse contexto, trabalharemos os conceitos de princípio de prazer e princípio de realidade, conceitos importantes para abordar *das Ding* e a sublimação. Trabalharemos, também, uma diferenciação entre a ética da psicanálise e a moral além de uma primeira explanação acerca do objeto pequeno *a*.

Vimos, então, que as principais elaborações lacanianas acerca da sublimação acontecem, sobretudo, no “Seminário, livro 7”, no qual Lacan (1959-1960) aborda, amplamente, esse conceito em meio a uma discussão sobre a ética da psicanálise. Nesse seminário, ele traz uma nova definição, que parte de sua retomada do conceito de *das Ding* freudiano, para nos conduzir a uma nova forma de pensar a sublimação. Na discussão, Lacan não aborda tal conceito como uma adaptação do sujeito a uma moral cultural repressora. Sua argumentação vai além dessas questões. Não pode ser por acaso que a definição de sublimação aparece no ensino de Lacan numa discussão acerca da ética, dado que a ética da psicanálise tem a ver com a expansão do universo da falta muito mais do que preenchê-la.

Abordamos a noção freudiana de *das Ding*, que é fundamental para entendermos a sublimação. *Das Ding*, a *Coisa*, foi apresentada por Freud (1895/2006) no “Projeto para uma psicologia científica”. A *Coisa* é um objeto para sempre perdido e jamais reencontrado,

salvo como saudade. Mesmo assim, reencontramos apenas suas coordenadas de prazer. Dito de outra forma, a *Coisa (das Ding)* é representada por outra coisa (*die Sache*) nos reencontros. O reencontro com a *Coisa* é impossível de se dar. No entanto, há uma infundável busca regida pelo princípio do prazer para encontrar esse objeto mítico. Esse circuito interminável, nós o fazemos em torno do vazio. O efeito da ausência da *Coisa* é o vazio. É ele que designa o lugar da *Coisa*. O vazio é um efeito da presença da *Coisa*, que, segundo Iannini (2004), se apresenta exclusivamente como ausente.

Abordamos a criação, que se dá em torno desse vazio. Ela é *ex-nihilo* a partir do nada e não se reduz a uma adaptação às exigências da sociedade. A arte, a religião e a ciência são modos de organização em torno desse vazio. O vazio, de qualquer forma, permanece no centro. O artista cria um objeto a partir ou no entorno do vazio, um objeto, que, por trazer algo da ordem de uma novidade, por provocar um choque, se apresenta como se fosse a *Coisa*. Como salienta França Neto (2007), o que se cria no ato da criação é um não-ser. Todavia, esse não-ser se propõe como ser. Nesse ato, um objeto é criado devido ao fato de vir de um ato de criação. Esse objeto se apresenta como se fosse a *Coisa*.

A *Coisa* pertence ao campo do mais além do princípio do prazer, ao campo do gozo, da compulsão à repetição. Nesse sentido, Lacan (1959-1960/2008) aponta a sublimação como anterior à formação do eu bem como de qualquer tipo de comando do eu. Ele diz que a *Coisa* é da ordem do Real e o vaso do oleiro é um objeto, que representa a existência do vazio. Ele é feito com as mãos a partir do nada, *ex-nihilo*. A sublimação não visa a elidir esse vazio, o que ela faz é sustentá-lo, é erguê-lo. Isso permite que a *Coisa*, que é da ordem do Real, possa ganhar forma na criação do artista, por exemplo. Destarte, em meio a essa discussão, Lacan (1959-1960/2008) traz a fórmula geral da sublimação, definição que ficou mais conhecida a respeito da sublimação. Assim, boa parte do trabalho nesse capítulo foi para entender os elementos contidos na definição.

No terceiro capítulo, dedicamos a um novo momento, em que a sublimação volta a ganhar peso nas elaborações lacanianas. Entendemos que a sublimação não é, em momento algum, objeto exclusivo de estudos no ensino de Lacan assim como não foi na obra de Freud. Entretanto, entendemos, também, como o leitor pode observar nesta tese, que não é possível abordarmos apenas a sublimação. Ela está envolvida em uma trama conceitual, sem a qual não é possível abordar a sublimação. Dessa feita, é possível percebermos que, em todo o percurso desta tese, é de articulação que se trata.

Começamos o capítulo trazendo uma segunda explanação concernente ao objeto *a*, apresentando as elaborações desse conceito que Lacan considerou como sua grande

contribuição à psicanálise. Esse objeto, conforme alguns comentadores, deriva de *das Ding*. Ou seja, Lacan desenvolve o objeto pequeno *a* a partir do conceito de *Coisa*, uma vez que *das Ding*, praticamente, desaparece dos seminários após o VII seminário. O objeto *a* é o objeto da falta, mas, ao mesmo tempo, é o objeto, que poderia preencher essa falta. No entanto, ele resta como inatingível. Por isso, ele é o objeto de desejo e o objeto causa de desejo.

Depois de abordarmos o objeto *a*, partimos para uma articulação entre sublimação e lógica a partir do “Seminário, livro 14, a lógica do fantasma”, no qual Lacan (1966-1967/2017) traz algumas discussões acerca da sublimação. Em alguns pontos, retoma o que já havia discutido em seu seminário sobre a ética de 1959-1960 e promove, a partir disso, avanços em relação ao conceito, tais como a relação com a repetição, como algo que porta uma dimensão essencial sobre a satisfação da repetição. A repetição é um conceito fundamental, pois é a partir dele que podemos entender a sublimação. Nesse contexto, Lacan já contava com elementos, que, ainda, não tinha em mãos em 1959-1960, quando do “Seminário 7”. Esses elementos são, por exemplo: o objeto *a*, a lógica e a topologia<sup>5</sup> entre outros.

Para entendermos as elaborações de Lacan nessa perspectiva lógica, estudamos, da lógica e da matemática, as Leis de Morgan, ou as negações de Morgan, os Círculos de Euler, os Quadrângulos de Felix Klein, a teoria dos conjuntos, a proporção áurea, a média e extrema razão. Além disso, trabalhamos os conceitos com os quais Lacan articula a sublimação nessa lógica, como a repetição, já mencionado, a alienação, a transferência, a passagem ao ato, o *acting-out*, o ato, a castração e a fantasia. E, ainda, abordamos o *cogito* cartesiano, que Lacan retoma, para negar, para dizer que, ao contrário de “penso, logo sou”, ou eu penso, ou eu existo, as duas coisas não são possíveis.

Outro momento, que é de grande importância neste trabalho, é o ponto em que Lacan nos diz que não há ato sexual, elemento, que mais tarde, se tornaria um de seus mais conhecidos aforismos: “a relação sexual não existe”. Extraímos, disso, algumas consequências em relação à sublimação e em relação à divisão (des)harmônica relativa à proporção áurea.

---

<sup>5</sup> No ensino lacaniano a topologia sempre esteve presente, não devemos pensar que ela aparece apenas do meio de seu ensino para o final, essa confusão talvez se dê, pelo fato de pensarmos apenas a topologia de superfície, que são as figuras, e a topologia dos nós, entretanto, existem muitas outras topologias, como a topologia dos significantes, a topologia dos grafos, a topologia dos números, etc. Assim, ressaltamos que tem topologia no ensino de Lacan desde o começo.

No “Seminário, livro 16, de um Outro ao outro”, Lacan (1968-1969) nos apresenta que o neurótico está fadado ao fracasso da sublimação em função de uma ilusão de um narcisismo primário, que é retroativa. Diante da relação entre o saber e o gozo, temos que, para ele, o neurótico, o saber é gozo do sujeito suposto saber; e onde tem sujeito suposto saber, isto é, onde tem transferência, não tem sublimação. Esta, por sua vez, é própria àquele que souber contornar aquilo a que o sujeito suposto saber se reduz. Mas, será que está batido o martelo? Será que o neurótico não sublima?

Freud (1912/2019), também, chegou a dizer algo sobre esta questão de o neurótico não sublimar. Em seu texto “Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico”, recomenda cuidado aos médicos, que exercem a psicanálise, em relação à aptidão do analisando. Ele nos aponta que nem todo neurótico tem talento para sublimar as pulsões e que, portanto, não devemos forçá-lo nessa direção sob pena de tornar a vida do sujeito mais difícil.

Uma articulação, que nos parece bastante interessante, é a da sublimação com o campo do feminino, que, desde o “Seminário, livro 7”, já vinha acontecendo, como no caso em que Lacan propõe que, no amor cortês, a mulher ganha um valor de representação da *Coisa*. Esta aproximação da sublimação com a mulher é retomada tanto no “Seminário, livro 14” (1966-1967) quanto no “Seminário, livro 16” (1968-1969). No primeiro, Lacan aproxima a mulher da sublimação pela capacidade de criar o que ela não tem para oferecer no amor. Ou seja, ela oferece o falo. No segundo, Lacan dá à *Coisa* um traço de mulher, dizendo que a *Coisa* não é sexuada. Por não sabermos nem o que é a *Coisa* e nem a mulher, isso pode ser o que nos permite fazer amor com ela.

Ao abordar o ato sexual no “Seminário, livro 14”, Lacan (1966-1967) diz que o “ato sexual poderá para nós se apresentar de uma maneira conforme ao pressentimento de Freud, a saber: realizável, mas apenas sob a forma da sublimação” (p. 418). Articulada à aproximação da mulher como representante da *Coisa* assexuada, da qual nada sabemos, bem como não sabemos sobre a mulher, a sublimação pode ser entendida como um esforço para permitir que o amor se realize com a mulher.

Reservamos, portanto, esse momento, no terceiro capítulo, para retomarmos o paradigma de sublimação, que Lacan trabalha no “Seminário 7”, a arte trovadoresca do amor cortês. Não fizemos essa exposição no capítulo 2 em função de um elemento conceitual a mais que Lacan insere no “Seminário 16” a respeito do amor cortês, a saber, que o amor cortês é uma forma de ultrapassar o amor estritamente narcísico, o que coloca a sublimação na contramão do narcisismo. A sublimação é colocada, então, no campo do feminino, visto

que a Dama é o objeto elevado, colocado no mais alto nível. À Mulher, no amor cortês, é conferido o valor de representação da *Coisa* sem se tornar a *Coisa*.

Finalizando o terceiro capítulo, abordamos, como ponto de virada, o corpo, caminhando numa perspectiva de que há sublimação, mas não sem corpo. Além de definirmos o corpo em psicanálise, o corpo que os interessa, nós o diferenciamos, por exemplo, do organismo, aquilo que dividimos com os animais. Apresentamos conceitos novos, que foram fundamentais para as elaborações, que virão no quarto capítulo; conceitos como o *parlêtre* (falasser) e lalíngua.

Pensar a sublimação a partir de um trabalho Real, de uma escrita que possibilita a estabilização, remete-nos a uma aproximação da sublimação com o conceito de *sinthome*, que Lacan (1975-1976/2007) apresenta em seu “Seminário, livro 23, o sinthoma”. Entendemos que, para uma melhor compreensão do conceito de *sinthome*, será necessário abordar o nó borromeano, os registros do Real, Simbólico e Imaginário bem como o sintoma em Freud e em Lacan com o propósito de diferenciar as categorias de sintoma até chegar ao *sinthome*.

Assim, finalizamos a tese. Iniciamos, portanto, o quarto capítulo com a construção de uma base, para entendermos o conceito de *sinthome*, o outro conceito fundamental neste trabalho. Entendemos que seria fundamental apresentarmos ao leitor os três registros, Real, Simbólico e Imaginário, mas não apenas por mostraçã, e sim antes dela. Nossa estratégia é que o leitor consiga, minimamente, entender do que se trata quando Lacan fala de Imaginário, por onde esse conceito passou em suas elaborações, onde ele chegou. Depois o registro do Simbólico, apresentamos a construção desse conceito, os principais textos em que ele é abordado, até chegar ao RSI, e, por fim, o Real, registro impossível de descrever, mas que fizemos um esforço para demonstrar por onde passam as elaborações lacanianas a respeito desse conceito, até chegar ao RSI, onde o Real se escreve.

Depois de elucidarmos os três registros, partimos para uma abordagem do que seria a topologia, metodologia utilizada por Lacan em vários seminários, inclusive no “Seminário 23” a respeito dos nós borromeanos, que abordamos na sequência, não só falando a respeito, mas mostrando do que se trata, assim como Lacan fez.

Antes de chegar ao *sinthome*, decidimos, em nosso itinerário, versar a respeito do sintoma na obra de Freud, o sintoma-metáfora e o sintoma-letra em Lacan, dado que existem muitas confusões, algumas nas quais esbarramos, a respeito, sobretudo, do que seria o *sinthome*. Há uma confusão com este sendo a parte Real do sintoma. Então, diferenciamos todos eles, para deixar claro o que entendemos como *sinthome*.

É instigante pensarmos que, em psicanálise, boa parte das produções que se referem à arte, exige, em sua maioria, uma discussão sobre o conceito de sublimação. Ou seja, quando pensamos em uma produção artística e entendemos essa produção como parte de uma solução subjetiva, somos direcionados a uma discussão sobre o sublime e a sublimação. Contudo, Lacan (1975-1976), no “Seminário, livro 23”, mesmo discutindo sobre arte, mais precisamente a arte literária na escrita de James Joyce, não faz menção ao conceito de sublimação. Nesse seminário, tal como nos aponta seu próprio nome, um conceito que aparece é o *Sinthome*, o qual faz referência a algo da ordem de um “saber-fazer” com o Real. A arte de Joyce nos convoca, portanto, a um “saber-ler”, visto que sua escrita ultrapassa o campo do sentido.

O *sinthome* é o nome dado ao quarto elo, que amarra o Real, o Simbólico e o Imaginário. É uma suplência ao Nome-do-Pai. É um dos Nomes-do-Pai. Escrito com uma antiga grafia, *sinthome* não é a mesma coisa que sintoma. Em Lacan, encontramos duas categorias de sintoma: um, que é de ordem simbólica, o sintoma-metáfora; e outro, que é de ordem real, o sintoma-letra. O sintoma Simbólico é o que serviria para o sujeito entrar em análise, por exemplo. Já o *sinthome* é Real, quando não há mais possibilidade de dizer sobre o que resta, faz-se *sinthome*. Portanto, ele é o que permite a saída da análise, mas não se refere apenas ao fim de análise. O *sinthome* é uma escritura, que permite o enodamento do RSI. Na perspectiva de Harari (2002), o *sinthome* é constituído numa noção, que adquire um estatuto de uma escritura. Essa escritura favorece o Real, o Simbólico e o Imaginário em seu enodamento no nó borromeano.

Um ponto no “Seminário, livro 23”, que nos faz pensar em uma aproximação do *sinthome* com a sublimação, é o fato de Lacan (1975-1976/2007) dizer que “o *sinthoma* é, muito precisamente, o sexo ao qual não pertencço, isto é, uma mulher” (p. 98). Retomando o “Seminário, livro 14”, numa discussão sobre a posição do falo no ato sexual, Lacan nos diz que “é sempre por identificação à mulher que a sublimação produz a aparência de uma criação” (p. 238). No sentido de que, se não tem o falo, ela pode ocupar um lugar privilegiado no amor, por oferecer aquilo que ela não tem, a mulher tem esse dom. O que ela põe na relação é algo que ela cria. A mulher é, portanto, um *sinthome* para o homem e é identificada à sublimação em função de algo que ela cria a partir do que não tem.

Entendemos que o *sinthome* pode nos ajudar a pensar a sublimação na contemporaneidade, avançando no que Lacan abordou em seu sétimo seminário. Inclusive, como sugestão para outras pesquisas, é possível pensarmos a sublimação na psicose além de pensarmos a articulação dela com o corpo que ganha evidência ao final do ensino

lacaniano. Lacan (1971/2003) lança mão de um termo novo, que faz referência à sublimação, o escabelo (*S. K. Belo*). Ele é o pedestal do falasser, sobre o qual ele se ergue para se fazer belo, elevando-se à dignidade da *Coisa*.

Trabalhamos, em conformidade com Laurent (2016), para mostrar que o escabelo é a articulação da sublimação freudiana. É uma sublimação como manipulação da imagem, que se cruza com o narcisismo, um narcisismo que Lacan revisa e o coloca não mais atrelado à imagem, mas aponta que há uma crença de que se tem um corpo. É uma crença, que vai ligar o *parlêtre* ao seu corpo. Nessa crença, o corpo é idólatra numa particular relação de desconhecimento.

O escabelo revela algo de enigmático, que foi encoberto pelas sublimações, como o verdadeiro, o bom e o belo. Ele é um suporte para elevar o objeto corpo, para fazê-lo existir, para sustentar a arte, tal como feito por Joyce. Joyce fez do seu *sinthome* algo que opera, fora do sentido, o escabelo de sua arte. Seu *sinthome* sustentou sua arte, a fez bela e a elevou sobre o escabelo à dignidade da *Coisa*. Assim, o fato de o *sinthome* sustentar a arte de um sujeito psicótico – como um saber fazer com o Real, dando contorno ao vazio, processo que é definido como sublimação – aponta para a possibilidade de que o *sinthome* tem um papel fundamental em relação à sublimação.

Assim sendo, para tentar responder ao nosso problema de pesquisa, pensamos em organizar nosso percurso de investigação e escrita, iniciando pela construção do conceito de sublimação na obra de Freud apresentado no primeiro capítulo. No segundo capítulo, abordaremos a sublimação nos primeiros seminários de Lacan até chegar às elaborações empreendidas em seu “Seminário, livro 7, a ética da psicanálise” (1959-1960/2008). O terceiro capítulo será reservado para a continuidade das elaborações lacanianas acerca do conceito de sublimação, nas quais o psicanalista francês articula a sublimação com o campo da lógica, em continuidade a uma das propostas teóricas do “Seminário, livro 7”, de 1959-1960, como a de aproximação entre a sublimação e a mulher. No capítulo quatro, traremos à baila o conceito de *sinthome*. Para isso, várias conceituações prévias serão necessárias para dar conta desse conceito. Assim, abordaremos o nó borromeano e os três registros, Real, Simbólico e Imaginário, entre outros conceitos. Finalizando o capítulo quatro, abordaremos, em consequência das elaborações acerca do *sinthome*, a noção de escabelo, conceito que parece fazer menção a algo da ordem da sublimação, além de UOM, que chega depois de fazer para si um escabelo.

Assim, em nossas conclusões, esperamos chegar a uma resposta para o problema, que origina esta pesquisa. Entendemos que fica mais interessante iniciarmos pelo resgate do

conceito de sublimação, trabalhando de modo a seguir em uma sequência temporal das publicações. Justamente por isso é que o conceito de *sinthome* será abordado por último. Fizemos, até aqui, um pequeno percurso teórico pelos pontos por onde pretendemos trilhar. Mas, a partir de agora, passamos aos pontos de forma mais aprofundada e detalhada.

## 1 – A ASCENSÃO DA SUBLIMAÇÃO NA OBRA DE FREUD

O conceito de sublimação na obra de Freud aparecerá em vários momentos; alguns com elaborações novas, outros confirmando seu pensamento sobre esse conceito. Mesmo falando em muitos textos sobre a sublimação, Freud não o elaborou plenamente, visto que não temos um texto, que se dedique a apresentar a sublimação de forma tópica, econômica e dinâmica. Ou seja, ele não nos deixou um texto com as coordenadas metapsicológicas, formalizando sua teorização acerca da sublimação. Apesar de alguns autores acreditarem que ele o escreveu e o texto se perdeu, e outros que o próprio Freud possa ter destruído tal texto, fato é que o texto nunca fora encontrado. Assim, o que nos resta é fazer nos textos freudianos uma busca, que possa, de algum modo, funcionar como uma construção histórica do conceito, rastreando os diversos momentos e contextos em que Freud abordou a sublimação.

Muitos trabalhos que abordam o tema da sublimação são encontrados. Vários dos resultados desses trabalhos, apresentaremos nesta tese, para contribuir com nossa construção. Isso, por si só, poderia tornar este trabalho desnecessário. Contudo, faremos esta investigação acerca da sublimação na obra freudiana mesmo sabendo que o conceito não ganha um artigo e que a sublimação é apresentada por Freud em textos, nos quais são discutidos outros assuntos, pois queremos apresentar nossa maneira de escrever e nosso entendimento sobre o conceito. Além disso, por considerarmos importante para nosso leitor que este percurso seja efetuado aqui nesta tese, para que não seja necessário, ao lê-la, pesquisar outro material para entender algo sobre o assunto.

Antes de entrarmos nos textos de Freud, entendemos ser imprescindível trazermos alguns apontamentos acerca do conceito, em outros contextos, visto que a sublimação não é um conceito de propriedade psicanalítica, mas aparece na química, como um processo físico-químico, em que uma substância passa do estado sólido para o estado gasoso sem, todavia, passar pelo líquido. Por exemplo, é como se o gelo evaporasse e virasse vapor d'água sem antes se tornar líquido; também na alquimia, que pretendia a transformação de um vil metal em ouro. No campo da moral também, o termo aparece como um processo de elevar-se à perfeição e, assim, purificar a alma. Veremos que, para Freud, em suas elaborações iniciais, essa característica moral da sublimação teve grande influência.

Segundo Cruxên (2004), Freud utiliza o termo latino *Sublimierung*<sup>6</sup>, para abordar a sublimação em psicanálise. Já o termo *Sublimation* é deixado para a química, como nos aponta França Neto (2007). O termo *Sublimierung* diz respeito a um movimento de elevação, de algo que se sustenta no ar. Porge (2019) aponta que tanto o termo “sublime” quanto o termo “sublimação” derivam de *sub-limis* e *sub-limus*, e não de *sub-limen*; todos termos latinos. Essa evocação etimológica nos intriga, visto que *limen* serviria à sublimação pelo fato de significar limiar. Porém, é o termo *Sublimis* que trará o significado que interessa a Freud ao utilizar o *Sublimierung*, dado que aquele termo traz a ideia de elevação, de algo suspenso no ar.

Porge (2019) chama nossa atenção, também, para a significação de *Limus*. Tal termo porta um significado ambíguo, de algo que sobe de forma oblíqua; ou seja, não é vertical, nem horizontal e limite. Além disso, o que sobe é, também, sedimento, lama, limo. Porge (2019) destaca, de um dicionário etimológico da língua latina, que o sentido da palavra “sublime”, que remete à elevação de baixo para cima, tem a ver com a interpretação do sufixo *sub*, que significa sob. Em outras palavras, é aquilo que se encontra por baixo de outra coisa, o que a liga com o seu contrário, que é *super*, aquilo que está sobre outra coisa.

O “parentesco de *sub* com *super* ‘aparece’ um composto como *suspicio*, o que não quer dizer ‘olhar de cima a baixo’ mas ‘olhar de baixo para cima, olhar de baixo’; *subleuo*, ‘atenuar’, isto é, ‘aliviar levantando’” (Porge, 2019, p. 18, destaques do autor). Essa etimologia admite dois movimentos contrários na sublimação: aquele, que é mais conhecido, o de elevação; e um outro, que se dirige ao limo. Segundo Porge, o movimento para baixo acontece quando *sub* não ganha o sentido de *super* no sublime: “A Sublimação comporta um movimento que se dirige ao limo, sob ou sobre as coisas” (p. 18). Desse modo, etimologicamente falando, a sublimação não é apenas a elevação da qual falaremos adiante, mas porta, também, o seu contrário, no qual o sublime é o ponto mais elevado daquilo que está embaixo, mesclando os contrários tal como os artistas o fazem em muitas obras.

França Neto (2007), sobre o termo *Sublimierung*, aponta uma discussão de Michel Silvestre, na qual observa que o fato de Freud manter o sufixo *ierung*<sup>7</sup> insistentemente em detrimento de *ation*, contido em *Sublimation*, é pelo fato de que *ierung* atesta o caráter de

---

<sup>6</sup> Uma correção se faz necessária aqui: na verdade, *Sublimierung* não é um termo latino, mas um termo alemão. O termo latino seria *sublimare*. Dessa forma, seria mais correto dizer que ele tem origem latina, no *sublimare*, mas o termo *Sublimierung* é alemão.

<sup>7</sup> Aqui, também, vamos chamar a atenção para um detalhe: a raiz do verbo é *sublimieren* e o sufixo deveria ser *ung*, e não *ierung*. O sufixo *ung* é um sufixo de substantivação de um verbo, daí transformar sublimar em sublimação.

processo, e não de ação. Dessa maneira, não devemos esperar da sublimação um resultado, já que ela é um processo circular e incompletável.

Freud estava atento às inserções literárias do termo *Sublimierung*. Como destaca Cruxên (2004), Freud era um apreciador de literatura e, certamente, estava atento à forma como Goethe utilizava essa palavra, “vinculando-a a uma necessidade de trabalho do espírito, onde sentimentos e acontecimentos precisariam ser, como nos lembra B.S. Girons, ‘trabalhados, acomodados, sublimados’” (p. 7, destaques do autor).

Birman (2007), no prefácio ao livro de Castiel, “Sublimação: clínica e metapsicologia”, ressalta que, no processo de passagem do estado sólido para o gasoso da sublimação química, há algo que é aparentemente mágico nessa passagem imediata e metaforicamente:

Com efeito, pela sublimação o erotismo perderia a sua solidez corporal e se transmutaria no que existe de gasoso no mundo propriamente espiritual. Enfim, o mesmo objeto seria transmutado, sendo dessexualizado e transformado agora numa produção sublime (p. 9).

Nas primeiras elaborações freudianas acerca da sublimação, o processo de dessexualização das pulsões sexuais é o principal foco, o que permite, com tal energia, um redirecionamento para boas práticas, aquelas que, perante a cultura, são entendidas como feitos grandiosos e elevados. Antes, é primordial questionarmos: como e quando surge este termo sublimação – *Sublimierung* – na psicanálise? Por onde Freud começa? É o que apresentaremos a seguir.

### **1.1 Primeiro momento da teorização: da palavra à construção do conceito**

A sublimação na obra freudiana é, por diversas vezes, utilizada como uma noção. Para podermos entender esse termo como um conceito, serão necessárias várias articulações, que perpassam por toda a obra. Chemama (1995) nos aponta que “os elementos de teorização são fragmentários; não há em Freud, teoria constituída da sublimação” (p. 207). Esse autor destaca, também, que a sublimação em psicanálise não remete à questão do ideal, nem aos

processos químicos<sup>8</sup>, nem à categoria do sublime da filosofia estética, nem deve ser confundido com a idealização. Freud vai, pouco a pouco, de forma contrastante e, como vimos anteriormente, negativamente, definir a sublimação a partir daquilo que ela não é.

A primeira ocorrência do termo sublimação em Freud ainda não demarca o início de uma conceituação. Foi em uma das correspondências de Freud a Fliess que a primeira alusão ao termo foi feita, na “Carta 61”<sup>9</sup> (1897a) e em seu anexo, conhecido como “Rascunho L” (1897b/2006). Em nota de rodapé dessas correspondências, Strachey pontua que o termo sublimação, nesse momento, ainda não tinha o sentido psicanalítico que foi adquirir a partir do Caso Dora no texto “Fragmentos da análise de um caso de histeria” (Freud, 1905a[1901]/2006) e dos “Três ensaios sobre a teoria sexual” (1905b/2006), aos quais nos ateremos um pouco mais adiante.

Essa primeira alusão aparece em meio a uma apresentação de Freud a Fliess acerca de seus progressos e consolidações sobre as defesas da histérica. Ele chega à conclusão de que a estrutura da histeria está ligada à reprodução de cenas vividas ou coisas ouvidas, as quais, em grande parte, só podem ser acessadas através das fantasias, que derivam dessas vivências e são compreensões posteriores das vivências remotas daquela pessoa. Essas fantasias são colocadas, por Freud (1897a/2006), como uma proteção histérica, “sublimações dos fatos, embelezamentos deles e, ao mesmo tempo, servem como auto-absolvição” (p. 296). Elas embelezam e sublimam os fatos da vida sexual infantil da histérica, experiências de prazer que não poderiam ter ocorrido. Os impulsos que decorrem dessas cenas primevas é que sofrem a ação do recalçamento, pois o despertar desses impulsos derivados das lembranças causa conflitos psíquicos, que, por sua vez, levam à formação de compromissos e aos sintomas.

As fantasias servem como fachadas, que obstruem o caminho para as lembranças primevas, mas também são um caminho indireto para essas lembranças: “As fantasias

---

<sup>8</sup> Mesmo que, de acordo com Assoun (1983), Freud tenha tentado, ao longo de sua obra, fazer da psicanálise uma ciência natural.

<sup>9</sup> A tradução dos textos de Freud de nossa preferência é a das “Obras Incompletas de Sigmund Freud”, da editora Autêntica. Contudo, como o próprio nome diz, ela é uma edição incompleta. Desse modo, quando utilizarmos como referência em nosso texto a “Edição Standard Brasileira”, faremos pequenas alterações nas citações diretas e indiretas dos textos de Freud. Essas alterações serão feitas ao compararmos a versão brasileira da *Standard Edition* e a versão alemã *Gesammelte Werke*. Nesse sentido, o original em alemão virá entre colchetes [ ] logo após a palavra que alteramos. Nossa intenção é evitar confusões, por exemplo, quando falamos sobre “recalque” e, na tradução, a escolha for pela “repressão”; o mesmo em relação à “pulsão” e “instinto”. Com isso, tentaremos, na medida do possível, uma aproximação maior ao sentido freudiano. Os títulos que alterarmos na tradução serão indicados em nota de rodapé, ao passo que nas referências o título referente à “Edição Standard Brasileira” será mantido.

servem, ao mesmo tempo, à tendência de aprimorar as lembranças, de sublimá-las” (Freud, 1897b/2006, p. 297). Segundo Castiel (2007), as fantasias é que levam a esse refinamento das lembranças primitivas, a uma sublimação, que não se diferencia do recalque claramente, pois tem um objetivo defensivo: “Assim a sublimação seria o dispositivo que permitiria ao sujeito defender-se do sexual” (p. 23). Torezan (2012) afirma que o fato de a sublimação ganhar essa conotação de defesa contra o sexual se deve à concepção inicial freudiana acerca da sexualidade, do conflito psíquico e, também, do adoecimento neurótico: “Este período foi marcado pela produção de conflito em função da dicotomia, presente na chamada primeira teoria das pulsões, entre satisfação sexual e conservação do eu, com a necessidade da renúncia ao sexual levando à psicose” (p. 55).

Castiel (2007) chama nossa atenção para a necessidade de examinar mais de perto os termos defesa (*Abwehr*)<sup>10</sup> e recalque (*Verdrängung*), para se poder articular a sublimação com a defesa. Essa autora destaca que, até 1900, quando Freud publicou “A interpretação dos sonhos”, esses dois termos eram correlatos, não havendo uma especificidade separada para cada um deles, O recalque, como mecanismo específico das neuroses, atuava defensivamente contra os conflitos psíquicos em que ele mantinha as representações desagradáveis fora da consciência. Eles eram correlatos, mas não sinônimos. Aqui, podemos pensar a defesa como um grande grupo; seria o gênero do qual o recalque seria uma espécie.

Após a publicação que inaugurou a psicanálise em 1900, com o estabelecimento da primeira tópica, ocorreu uma mudança no estatuto do recalque. Este se diferencia completamente de um mecanismo de defesa quando “passa a ser o mecanismo fundamental para a constituição do Inconsciente” (Castiel, 2007, p. 24). Assim, a utilização dos termos recalque e defesa como próximos, como correlatos, apontam para uma defesa, que tende a restringir o que é da ordem do pulsional e o caminho de satisfação das pulsões sexuais: “Colocando a sublimação como uma defesa Freud aproxima o processo sublimatório do recalque, não tendo, assim, sua especificidade. Portanto, a postulação da dessexualização já mostra suas origens desde o Manuscrito L” (p. 24).

Outra questão que gostaríamos de destacar ainda a respeito dessa primeira aparição do termo sublimação, é que, devido ao fato de mencionar haver naquelas fantasias que encobrem as lembranças de vivências sexuais infantis, a sublimação atua como o embelezamento dos atos e das lembranças. Isso aproxima o termo sublimação às ideias de

---

<sup>10</sup> *Abwehr* é uma defesa que repele, ela não é passiva como um escudo, ela é ativa como um fosso de crocodilos.

sublime encontrada na filosofia estética, como pode ser conferido em Burke (1993) e Kant (1993). Tal conceito, também, foi utilizado por Freud (1905c/2006) em seu livro sobre os “Chistes”. Com isso, vemos que o conceito de sublimação passará, assim como vários dos conceitos importantes da psicanálise, por muitas transformações. Dessas concepções esparsas em toda a obra é que se permitirá levar a um entendimento da sublimação como um conceito psicanalítico.

O próximo texto no qual o termo sublimação aparece na obra de Freud (1905a/2006) é “Fragmentos da análise de um caso de histeria”, texto que ficou conhecido no meio psicanalítico como o “Caso Dora”. Assim como no primeiro aparecimento, nesse momento, Freud fala das reações da histérica frente à sexualidade e conclui que sua paciente considera horrível suas fantasias, pois elas, bem como em todo psiconeurótico, possuem um caráter perverso. Freud, ainda, aproveita para fazer crítica aos médicos, que utilizam de seus relatos clínicos para inserirem suas impressões sobre as temidas perversões sexuais. Estas, que ao serem consideradas transgressões da vivência sexual adulta esperada naquela época, têm grande peso nas concepções freudianas acerca da sexualidade e da relação da sublimação com esta. Ainda, devemos considerar que os limites da vida sexual não podem ser definidos a não ser pelas regras culturais de cada época e, particularmente, para cada povo.

Chamando a atenção para o amor sensual entre os homens da Grécia antiga, sua aceitação e papel social, situação que não é aceita com tanta facilidade atualmente, Freud (1905a/2006) diz que a perversão não deve ser vista como uma bestialidade: não são degenerações, mas estão presentes no desenvolvimento sexual infantil, quando, inicialmente, não há diferenciação entre masculino e feminino, visto que essa diferenciação é cultural. A bissexualidade está presente em todos os seres humanos. Há uma exigência cultural para que um dos lados seja suprimido. Disso, pode haver um “redirecionamento para objetivos assexuais mais elevados – sua ‘sublimação’ – destina-se a fornecer a energia para um grande número de nossas realizações culturais” (Freud, 1905a[1901]/2006, p. 56, destaque do autor). Aqui, ainda, não se pode dizer que a sublimação é um conceito. No entanto, essa característica de redirecionamento da energia sexual para objetos não sexuais, de certo modo, acompanharia as elaborações futuras de Freud.

Em um ponto mais avançado do caso Dora, Freud (1905a[1901]/2006), novamente, menciona a sublimação, agora em relação à transferência, que são reedições de fantasias revividas como vínculo atual com o analista. Portanto, algumas dessas fantasias são “simples reimpressões, reedições inalteradas. Outras se fazem com mais arte: passam por uma moderação de seu conteúdo, uma *sublimação*” (p. 111, destaque do autor). Aquelas que se

tornam mais bem elaboradas podem, inclusive, tornar-se conscientes sem que se produza conflito. Castiel (2007) destaca que a sublimação aparece aqui, também, como defesa. Para que o trabalho analítico possa acontecer, a exigência erótica direcionada ao analista por meio da transferência deve ser contida. A sublimação faz esse papel. Aí, o que vemos é o aparecimento do sexual na transferência. Não se suspende, portanto, essa energia sexual, mas a descarga direta dela. Sublima-se ao encontrar outra forma de escoamento de tal força. Assim, o trabalho analítico pode acontecer, já “que está presente aqui o aspecto de que a sublimação propicia uma criação, a saber, o trabalho analítico” (p. 24).

### ***1.1.1 O surgimento do conceito***

No texto “Três ensaios sobre a teoria sexual” (Freud, 1905b/2006), o termo sublimação é mencionado em vários momentos. Podemos dizer que, nesse texto, o conceito começa a se delinear, ainda que de forma incipiente e com algumas contradições, mas que já traz características, que vão permanecer nas construções futuras e perdurarão até o final da obra freudiana, quais sejam, “A mudança de meta da pulsão, sua dessexualização e a mudança de objeto da pulsão, ou seja, a valorização social, que aparece na forma de desvio para a arte” (Metzger, 2021, p. 13). Nos “Três ensaios...” encontramos uma das grandes referências na obra de Freud no que se refere à sexualidade, uma vez que, nesse texto, a vida sexual, o papel dela na constituição subjetiva e a própria gênese da sexualidade ganham melhor especificação.

Autores como Kaufmann (1996), Roudinesco e Plon (1998), Castiel (2007), Torezan (2012) e Metzger (2021) consideram ser nos “Três ensaios...” que o conceito de sublimação vai se consolidar, sobretudo em sua relação com a sexualidade. Birman (2008) considera que, apenas em 1908, em “Moral sexual ‘cultural’ e doença nervosa moderna”, a sublimação é forjada como conceito. De qualquer forma, a importância que Freud (1905b/2006) dá à sublimação no texto dos “Três ensaios...” é muito maior que os dois textos citados anteriormente.

Além disso, Freud (1905b/2006) deu muita importância ao texto “Três ensaios...”, tendo em vista que foram inúmeras revisões, inclusive algumas que se referem à sublimação. Strachey (2006) destaca, em nota de rodapé, que, nos “Três ensaios...”, o termo sublimação aparece pela primeira vez em uma publicação de Freud. Mesmo com o aparecimento do

termo em 1897 e no caso Dora, ele destaca que o manuscrito do caso data de 1901, mas a publicação do caso se deu depois da publicação dos “Três ensaios...”.

Castiel (2007) pontua, em seu livro, que, na primeira aparição da sublimação nos “Três ensaios sobre a teoria sexual”, “pode-se observar a proximidade da sublimação (*Sublimierung*) com a formação reativa (*Reaktionsbildung*) e com o recalçamento (*Verdrängung*), não se constituindo em um processo diferenciado” (p. 26). A sublimação, ainda, é vista como um mecanismo defensivo e não se constitui como um processo, que já porta sua diferenciação dos dois conceitos. A aproximação do recalque e da sublimação, com a ideia de que essa última tem uma participação no processo de recalçamento da sexualidade, é revisada por Freud em um texto de 1910 dedicado a Leonardo da Vinci, no qual ele destaca uma lembrança da infância do artista. Dentre outros pontos importantes a serem discutidos mais adiante, Freud, também, diferencia sublimação e recalque. Eles são mecanismos diferentes. Porém, podemos entender a sublimação assim como o recalque como formas de defesa (*Abwehr*), novamente pensando a defesa como um gênero do qual tanto o recalque quanto a sublimação são espécies.

No primeiro dos “Três ensaios...”, Freud (1905b/2006) fala sobre a perversão e os desvios em relação à meta sexual. Ele chega à sublimação quando fala do toque e do olhar, dois elementos que estão em jogo quando se visa a um alvo sexual. Com relação ao toque, sobretudo a demora no tocar, como fonte de prazer até chegar ao ato sexual, não é considerado uma perversão. Quanto ao olhar, esse é o caminho pelo qual a excitação sexual é, com maior frequência, despertada: “O próprio conceito de belo, em alemão *reiz*<sup>11</sup>, tem suas raízes relacionadas com o sexualmente estimulante, o atraente, o charmoso” (Cruxên, 2004, p. 16). Isso fica claro quando, com o avanço da civilização, os corpos começam a ser encobertos, velados, deixando acesa a curiosidade sexual. Segundo Cruxên, a civilização impõe o adiamento da satisfação e, ao cultivar a vestimenta, ela joga com o desejo. Dessa maneira, o objeto sexual se desenvolve como beleza, suscitando uma busca por desvelar a beleza oculta desse objeto. Essa revelação “pode ser desviada (‘sublimada’) para a arte, caso se consiga afastar o interesse dos genitais e voltá-lo para a forma do corpo como um todo” (Freud, 1905b/2006, p. 148, destaque do autor).

O olhar, que se fixa apenas nos genitais, é considerado perversão (voyeurismo). Todavia, o olhar direcionado para os alvos sexuais intermediários, ou voltado para o corpo como um todo, é considerado normal. Metzger (2021) destaca, portanto, que Freud traça um

---

<sup>11</sup> Esta é a mesma palavra para “belo” e para “estímulo”; por exemplo: *Triebreiz*... um estímulo pulsional.

limite entre a perversão e a sublimação; perversão que, na época do texto, era considerada patológica, ideia da qual Freud não era partidário. A perversão se caracteriza pela fixação na forma de obtenção de prazer e exclusividade com o objeto, superação do asco, permanência em atos considerados preliminares à relação sexual. Ou seja, o perverso para nesse ponto e se fixa nele para a obtenção de prazer, enquanto na sublimação ocorre o contrário: ela permite “uma diversificação na obtenção de prazer, que agora incluiria as satisfações intelectuais, culturais e artísticas” (p. 12).

A cultura valoriza essa forma diversificada de obtenção de prazer. Podemos ver, aí, uma característica sublimante da cultura. De acordo com Cruxên (2004), ela pede um desvio à pulsão e oferece um caminho ascendente em que o olhar é desviado do genital ao corpo. Sendo assim, a demora, nesse alvo intermediário carregado de sexo, surge na maioria das pessoas normais, o que lhes permite direcionar boa parte de sua libido para aqueles alvos, que não são considerados em sua finalidade como objetos sexuais, mas “alvos artísticos mais elevados” (Freud, 1905b/2006, p. 148).

Dito de outra forma, a capacidade de não manter o olhar fixado num único alvo, tal como os genitais velados, dá condição a um redirecionamento da libido para objetos encontrados nas produções artísticas, como os corpos nus e seminus das estátuas gregas e renascentistas, por exemplo. Outro exemplo contemporâneo são as revistas eróticas, nas quais há os corpos nus, mas eles estão encobertos de beleza, seja pela maquiagem, pela bela forma física ou pelos retoques no *Photoshop* (*software*) entre outros. Nesse último caso, o belo não se configura como uma barreira vinda do pudor exigido pela cultura: “A pulsão parcial, de espiar, acaba trocando seu objetivo inicial, sexual, por outro considerado mais digno e valorizado socialmente” (Cruxên, 2004, p. 17). Isso por que as mulheres e os homens que posam para tais revistas são modelos e estão trabalhando. Existe, ainda, a consideração de que o trabalho seja conhecido como nu artístico, sobre o que não debateremos aqui.

Em relação àquilo que Freud (1905b/2006) chamou de diques, dentre eles sentimentos estéticos e morais, ele se questiona de que forma isso, que é tão importante para o desenvolvimento da cultura e da vida normal do sujeito, é construído. Em sua análise, ele nos diz que a energia sexual continua seu movimento até mesmo no período de latência. Esse período, quando algo se elabora, ou seja, se a pulsão sexual infantil não cessa, essa energia precisa ser escoada de alguma forma e é utilizada para outras finalidades que não são as sexuais.

Os historiadores da cultura<sup>12</sup> parecem unânimes em supor que, mediante esse desvio das forças pulsionais sexuais das metas sexuais e por sua orientação para novas metas, num processo que merece o nome de *sublimação*, adquirem-se poderosos componentes para todas as realizações culturais (Freud, 1905b/2006, p. 167, destaque do autor).

Esse é um processo, que acontece para cada indivíduo. Ele começa no período da infância quando ocorre a latência sexual. Portanto, não é um processo, que dependa da educação para acontecer.

Freud (1905b/2006, p. 168) faz outra inferência acerca da sublimação, quando se refere ao fato de que, no período de latência, as pulsões sexuais são inúteis no que tange à função reprodutiva, quando se entende que essa é a única finalidade da sexualidade. Ou seja, por um lado, esses impulsos sexuais são inutilizáveis e, por outro, perversos, já que partem das zonas erógenas carregados por pulsões, que provocam desprazer. Nesse sentido, as formações reativas, contrárias a esse movimento pulsional, entram em cena, trabalhando

---

<sup>12</sup> De acordo com Iannini e Tavares (2020), havia uma questão política, e não apenas semântica, na recusa de Freud em promover uma separação entre *Kultur* e *Zivilisation* (cultura e civilização). Eles apontam que, à época de Freud, o termo *Zivilisation* designava o mundo utilitarista franco-inglês. Ou seja, o mundo civilizado era um mundo onde a economia, a política e a técnica eram soberanas. Já o termo *Kultur* “remeteria ao conjunto dos altos valores espirituais germânicos, ligados às artes e às ideias, cujas finalidades seriam irredutíveis à natureza e ao reino dos fins” (p. 15). Iannini e Tavares (2020) destacam que Freud fez questão de tomar partido em um debate em curso acerca do nacionalismo germânico. Além disso, ele faz o leitor entender que não se trata de desconhecimento semântico entre os dois termos. Isso fica claro quando, da carta a Eistein, em “Por que a guerra: Carta de Freud a Eistein” 1933, Freud diz, entre parênteses, que sabe que outros preferem chamar, o que ele chama de cultura, de civilização. No início do texto “O futuro de uma ilusão”, Freud (1927) já diz que recusa fazer tal distinção: “Recusar a dicotomia *Kultur/Zivilisation* (*KvsZ*, para simplificar) é recusar o *pathos* nacionalista germânico, que serviria de combustível ao conflito de 1914 e que seria novamente mobilizado na espiral de violência do III Reich” (Iannini & Tavares, 2020, p. 18). Freud está recusando uma ilusão nacionalista quando recusa a oposição a dicotomia entre *Kultur* e *Zivilisation*, ele se coloca contra a guerra, recusa a ilusão de “que apenas indo-germânicos seriam povos de cultura” (p. 18). Freud recusa o “*pathos* ligado a valores de uma *cultura sem civilização*” (p. 22, grifo dos autores), que “pode reacender os piores fantasmas” (p. 22). Freud defende uma “cultura civilizada” quando recusa a distinção entre os termos. O *pathos* nacionalista vai desembocar na conhecida barbárie nazista, que viria demonstrar a face sombria desse cultivo: “Tudo somado, é preciso reconhecer que Freud se empenhou muito mais em ‘civilizar’ a cultura do que em ‘culturalizar’ a civilização. Civilizar a cultura aqui quer dizer desativar na *Kultur* tudo aquilo que, ao ser instrumentalizado, pudesse reativar fantasmas totalitários adormecidos. Por isso, não se justifica a traduzir *Kultur* por ‘civilização’, o que poderia dar uma falsa impressão de que sabemos de antemão o que Freud designa com a *Kultur*. Isso por que a *Kultur*, no sentido freudiano, engloba a *Zivilisation* sem se reduzir a ela. Se é verdade que um grande esforço empregado para demonstrar o *pathos* nacionalista da *Kultur*, desativando alguns de seus ingredientes fundamentais (principalmente o nacionalismo), é, também, verdade que a *Kultur* freudiana engloba aspectos ausentes do campo semântico imediato de *Zivilisation*, como as ideias abstratas, a ciência, a arte e religião” (Iannini & Tavares, 2020, pp. 24-25). O ato de rejeitar a distinção entre os conceitos leva Freud a construir o conceito no lugar de empregar um conceito pronto. Assim, os “sentidos de cultura e civilização devem, portanto, emergir do próprio ato de leitura” (p. 25). Dessa feita, aqui, apesar de utilizarmos, na maioria das vezes, o termo cultura, sobretudo em função da edição da Autêntica, não tomaremos partido acerca dessa distinção.

para suprimir a sensação de desprazer. Daí, temos o nojo, a vergonha e a moral atuando como represas psíquicas, visando a conter o escoamento dessa energia. Castiel (2007) destaca que, na construção das virtudes humanas, a sublimação e a formação reativa têm um papel importante. Além disso, aponta, também, que a característica da formação reativa é erguer barreiras e “evocar forças psíquicas opostas à pulsão sexual, dando a possibilidade de formar os traços do que se denomina caráter” (p. 26).

A formação reativa é, de acordo com Chemama (1995), um “comportamento ou processo psíquico de defesa, com valor de sintoma, mobilizado pelo sujeito em reação contra determinados conteúdos ou desejos inconscientes” (p. 185). Segundo Laplanche e Pontalis (2001), a formação reativa é um tipo de atitude psicológica de reação contrária ao desejo recalcado. É o que podemos ver, por exemplo, quando uma pessoa encobre uma tendência exibicionista com atitudes pudorosas. Isso é uma das características, que aproxima a formação reativa da sublimação, pois o exibicionismo não é visto pela cultura repressora como uma atitude ou um bom hábito como o pudor. Outra forma de pensar a formação reativa é em termos econômicos. Nesse sentido, ela “é um contra-investimento de um elemento consciente, de força igual e de direção oposta ao investimento inconsciente” (p. 200).

Torezan (2012) comenta que, além dessa aproximação da formação reativa com a sublimação, ainda é possível perceber uma associação com o mecanismo de recalque. Os sentimentos de asco, vergonha e moral são transformações reativas das moções pulsionais, que ficaram compreendidas nos “Três ensaios...” como processo sublimatório, permitindo “uma associação direta da sublimação ao mecanismo do recalque, pois é por meio do recalque da sexualidade que a formação reativa pode se processar” (p. 56).

Freud (1905b/2006), então, mesmo aproximando a sublimação da formação reativa, se retrata quanto a isso e ele o faz em uma nota de rodapé acrescentada aos “Três ensaios...” em 1915, como nos aponta Strachey:

No caso aqui discutido, a sublimação das forças pulsionais sexuais efetua-se pelo caminho da formação reativa. Em geral, no entanto, pode-se distinguir a sublimação e a formação reativa como dois processos conceitualmente diferentes. A sublimação também pode dar-se por outros mecanismos mais simples (p. 168).

A formação reativa é colocada como uma subvariedade da sublimação no seu processo de supressão iniciado no período de latência. Havendo um desfecho favorável, elas

vão acompanhar o sujeito por toda vida. Essa característica de subvariedade “se manifesta através de comportamentos, atitudes ou hábitos psicológicos peculiares, e que na clínica adquire valor sintomático” (Torezan, 2012, p.55).

Outro ponto fundamental de destacarmos nesse texto é que a sublimação soa como um processo, que visa a impedir a manifestação do sexual assim como um ideal educacional em que esperam que a sexualidade infantil, em função da força moral que dela deriva, torne as crianças educáveis. Mas, há sempre “um fragmento de manifestação sexual que se furtou (*se esquivou, desviou*) à sublimação” (Freud, 1905b/2006, p. 168, destaque do autor). Ou esse elemento escapa à sublimação, ou, mesmo no período de latência, algum tipo de atividade sexual é preservado, não havendo possibilidade de que a sexualidade se apague em nenhum momento da vida. Apenas a finalidade é que não é mais o ato sexual em si, mas outras realizações para as quais essa força pulsional é o motor. Na puberdade, as pulsões sexuais voltam, pois, a se direcionarem para um alvo sexual.

Quando Freud (1905b/2006) coloca que a sublimação possibilita que a energia da pulsão sexual desvie sua rota para outras metas que não são sexuais, Castiel (2007) destaca que esse processo se configura como uma dessexualização pulsional; isto é, dessexualizar o sexual. A sublimação é idealizada como uma contraposição ao sexual. Ela funciona, de certo modo, como uma forma de defesa, uma forma de descarregar a libido, esvaziar o sujeito de sua energia pulsional. Essa comentadora, ainda, destaca que ocorreria um empobrecimento energético pelo fato de que sua energia pulsional é utilizada para outra finalidade não sexual. A consequência de pensar o processo sublimatório “como dessexualização pulsional é a de que nas realizações humanas não haveria criação de energia” (p. 27).

Outro ponto nos “Três ensaios...”, Freud (1905b/2006) menciona a sublimação como um dos três desfechos da disposição para uma constituição anormal, visto que o processo de sublimação permite que grandes excitações sexuais encontrem em outros campos a possibilidade de escoamento. Isso, em si, é perigoso. Contudo, esse redirecionamento das excitações promove “um aumento nada insignificante da eficiência psíquica. Aí, encontramos uma das fontes da atividade artística” (p. 225). Mais uma vez, a indicação de que a sublimação, em seu processo que possibilita o redirecionamento de fortes excitações sexuais para outros campos, é colocada como o motor, como uma das fontes da criação artística.

É crucial destacar que nossa proposta aqui não é criticar, concordar ou discordar das ideias que acompanham Freud no desenvolvimento do conceito de sublimação, nossa

proposta é sim, abordar os diversos momentos e em quais discussões freudianas o conceito de sublimação vai surgindo.

### *1.1.2 Exigências pulsionais versus exigências culturais*

Nos textos “Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade” (1908a/2006) e “Caráter e erotismo anal” (1908b/2006), Freud menciona a sublimação, mas não traz nenhuma característica diferente do que já foi apresentado nos “Três ensaios...” (1905b/2006).

Apenas três anos após o que ficou conhecido por sua primeira teorização da sublimação, Freud volta a abordar o conceito da sublimação no texto “Moral sexual ‘cultural’ e doença nervosa moderna”, de 1908.

Não é correto pensar, tal como observamos no senso comum, que a psicanálise não se preocupa com as questões psicossociais e a ela interessa apenas o sujeito, sem suas interações sociais e políticas. Isso não é verdade. Prova disso, podemos ler no texto de 1908, “Moral sexual ‘cultural’ e doença nervosa moderna”. Nesse texto, não vemos apenas a discussão freudiana acerca das exigências culturais, mas, como nos aponta o editor das “Obras incompletas de Sigmund Freud” (1908/2020), esse texto é um ensaio, o “primeiro ensaio inteiramente dedicado ao célebre tema do antagonismo entre exigências pulsionais e exigências culturais, eixo que atravessa toda a reflexão psicossocial de Freud” (Freud, 1908/2020, p. 94). Nesse texto, Freud inaugura sua crítica sistemática à modernidade, crítica que segue em trabalhos publicados posteriormente, como: “Contribuições para a psicologia da vida amorosa – II: Sobre a mais geral degradação da vida amorosa” (1912a/2019), “O Futuro de uma ilusão” (1927/2020), “O Mal-estar na cultura” (1930/2020), que é a maior referência freudiana nesse sentido, e o texto em correspondência com Einstein, “Por que a Guerra?” (1933/2020).

Nos “Três ensaios...”, Freud (1905b/2006) apresenta a primeira teoria das pulsões, e das muitas discussões sobre a sexualidade encontrada naquele texto. Segundo o tradutor inglês das obras de Freud pela Imago (2006, p. 168), elas são condensadas no artigo “Moral sexual ‘cultural’ e doença nervosa moderna” (1908/2020), que é, em grande parte, um resumo das descobertas publicadas nos “Três ensaios sobre a teoria sexual” (1905b/2006). Assim como outros pontos voltam a aparecer na pena de Freud, a sublimação, também, reaparece no texto de 1908, no qual o autor amplia o que já havia apresentado sobre o

conceito, agora focado no resultado das exigências culturais em oposição às forças da pulsão sexual. De acordo com Birman (2008), no texto de 1908, Freud “estabelece o conceito de sublimação como algo que, a um só tempo, inscreve-se no registro da pulsão sexual e se contrapõe a ela, indicando estar referido também ao campo da cultura” (p. 19).

As pulsões, tal como apresentadas em 1905, são forças, que atuam na constituição da subjetividade e que não param de exigir satisfação. Em “Moral sexual ‘cultural’...”, Freud (1908/2020) insere, nessa trama, o elemento cultural, grande oponente às forças pulsionais. Diante dessas duas grandes forças que se opõem, surge a questão: quais as consequências desse conflito? A que o sujeito pode chegar? Duas respostas aparecem nesse texto: uma seria a saída pela sublimação, processo culturalmente reconhecido; e a outra é o adoecimento, uma psicose.

Vamos, então, entender de onde Freud parte e o que ele pensa sobre essa influência da cultura, sobretudo da hipocrisia moral e seus efeitos na neurose moderna. Freud (1908/2020) amplia a apresentação elaborada por Von Ehrenfels em sua “Ética sexual”, texto em que o autor buscou distinguir a moral sexual cultural e a moral sexual natural. Ehrenfels, segundo Freud (1908/2020), abordou os prejuízos causados pela moral sexual cultural e as influências desta na expansão da doença nervosa moderna. Birman (2008) nos aponta que Freud se opõe, ao publicar esse texto, ao discurso vigente da psiquiatria, a qual defendia que o sistema nervoso era afetado pelas crescentes exigências da vida cultural<sup>13</sup>. O discurso freudiano defende, convincentemente, que esse processo civilizatório não tem incidência sobre o sistema nervoso, mas sim sobre a pulsão sexual. O seu alvo é a pulsão sexual. Assim, os ditos processos civilizatórios promovem “recalques sexuais progressivos nas individualidades e que as conduz, inexoravelmente, às “doenças nervosas” (p. 20). Tanto no livro “Arquivos do mal-estar e da resistência” (2006) quanto no livro “O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade” (2014), Joel Birman destaca que o que Freud (1908) nos mostra é que era a moral presente na modernidade, que figurava em questão na literatura psicanalítica e que ela

seria decididamente a condição de possibilidade das enfermidades nervosas. Isso por que a dita moral incidiria sobre a economia erótica das individualidades, impondo restrições e imperativos tão insuportáveis que seriam capazes de perturbar, de maneira indelével, o funcionamento do espírito (Birman, 2006, p. 63).

---

<sup>13</sup> Aqui, escolhemos a tradução direta do alemão da Editora Autêntica sobre a escolha da tradução *Kulturelle* por Cultural Cf. a Apresentação da edição das “Obras Incompletas de Sigmund Freud” (2020).

Na apresentação que Freud (1908/2020) traz de Ehrenfels, vemos que a moral sexual natural espera que a linhagem possa se manter saudável. Não obstante, com a moral sexual cultural, é diferente. Ela espera que os indivíduos possam desenvolver um trabalho intenso, para serem sempre produtivos, já que a cultura espera os resultados dessa produção. Diante dessa forma de vida em cultura, um grau elevado de sacrifício é imposto ao ser humano, que, para fazer parte desse laço social, precisa renunciar a algo, que lhe é muito importante. Falamos, aqui, da renúncia à satisfação da pulsão sexual, para atender às formas impostas pela moral sexual cultural. Isso traz perturbações na maneira de ser do homem, como vimos anteriormente com Birman (2006). A cultura moderna prega, com glorificação, a monogamia. Pensado em termos primitivos bem como evolucionistas, essa exigência da monogamia impede ou reduz bastante a possibilidade de uma seleção viril. A seleção viril é aquela escolha pelos melhores atributos, o mais forte, o mais preparado, o mais adaptado sobrevive e passa adiante os seus genes pela seleção natural (cf. Darwin, 2009).

Uma das questões que Freud levanta é que há uma influência prejudicial da cultura sobre o indivíduo. Essa influência “reduz-se essencialmente à repressão [*Unterdrückung*] nociva da vida sexual dos povos (ou de camadas) de cultura, por meio da moral sexual ‘cultural’ que os domina” (Freud, 1908/2020, p. 71). A cultura moderna desenvolve sua força e se estabelece com o pretexto de oferecer melhores condições para a vida, sobre a exigência de renúncia à vida sexual fora dos moldes, que essa mesma cultura prega como aceitáveis e normais. Não devemos pensar que as pulsões das quais o ser humano precisa prescindir para viver uma vida civilizada sejam apenas a vida sexual. É preciso renunciar às inclinações vingativas, às inclinações agressivas, àqueles recursos com os quais um indivíduo poderia se sobressair aos outros. Nesse aspecto, Freud (1908/2020) está nos mostrando é que, de modo geral, a repressão [*Unterdrückung*] das pulsões é a base para a construção da nossa cultura, com seus ideais e bens materiais.

Não é simples para o ser humano efetuar a renúncia imposta pela moral sexual cultural. Isso exige dispêndio de muita energia. Uma das exigências morais da cultura moderna é a abstinência sexual. Tanto os homens quanto as mulheres devem privar-se do ato sexual até o casamento legítimo e renunciar ao sexo enquanto não contraírem o casamento. A outra exigência é a monogamia. Assim, a família se torna monogâmica e nuclear. O ato sexual é aceito apenas com o pressuposto de que a reprodução seja o objetivo. Contudo, Freud (1905b/2006) já havia nos apresentado que a pulsão não tem uma forma padrão de funcionamento e de escoamento para a satisfação. Ela “não serve absolutamente

aos propósitos da reprodução” (Freud, 1908/2020, p. 74). Por esse motivo, estabelecer que um objeto, como nos relacionamentos heterossexuais, seja a forma correta de satisfação e, dentro do casamento, só pode trazer consequências patogênicas para o ser humano. Desde os “Três ensaios...” (Freud, 1905b/2006), sabemos que a

sexualidade humana seria originalmente perverso-polimorfa, tendo que ser recalcada em nome do imperativo da reprodução da espécie. Além disso, a bissexualidade originária da condição humana seria também recalcada em função do estabelecimento da ordem familiar. Esta, com efeito, assumiu uma versão não apenas nuclear, mas sobretudo monogâmica, que teria afetado psicicamente homens e mulheres, com nítida desvantagem para estas, certamente em decorrência dos valores do patriarcado, que as submetiam os homens (Birman, 2006, pp. 63-64).

Há, no período da infância, um processo chamado autoerotismo. Nesse processo, que não é patológico, outras formas de satisfação pulsional são observadas, satisfações que não se limitam aos genitais, ocorrendo, também, nas zonas erógenas. Por esse motivo, na origem, a sexualidade é perversa. Ela não visa à procriação, apenas à satisfação pulsional. Para que essa pulsão sexual não permaneça incontrolável, a educação vem como força da cultura para restringi-la. Caso contrário, ela se tornaria incontrolável na vida adulta, mantendo a perversão e buscando satisfação sexual em fins, que não levam à reprodução. Por isso, no desenvolvimento da pulsão sexual, há a passagem do autoerotismo para o amor objetal.

Durante esse desenvolvimento, uma parte da excitação sexual fornecida pelo próprio corpo é inibida, por ser inútil para a função de reprodução, e, em caso favorável, é conduzida à sublimação. As forças utilizáveis para o trabalho de cultura são então, em grande parte, conquistadas através da repressão das assim chamadas parcelas perversas da excitação sexual (Freud, 1908/2020, p. 75).

A educação, como força da cultura que atua nesse processo para restringir a perversão, consegue reprimir, de certa forma, as pulsões perversas. Contudo, é uma repressão, quando analisada de perto, fracassada, visto que parte dessa pulsão se apresenta nas fantasias e sintomas do sujeito. Em consequência dessa repressão, surge a neurose moderna.

Os neuróticos são aquela classe de seres humanos que, em virtude de uma estrutura [*Organisation*] relutante sob a influência das exigências culturais, só conseguem conduzir a repressão de suas pulsões de maneira aparente e cada vez mais malsucedida e que, por isso, só com um grande dispêndio de forças e ao preço de um empobrecimento interior mantêm sua colaboração nas obras da cultura, ou, às vezes, precisam abandoná-la por estarem doentes. Mas eu caracterizei as neuroses como sendo o “negativo” das perversões, porque nelas, após o recalçamento [*Verdrängung*], as moções perversas se manifestam a partir do que é inconsciente na vida anímica, pois elas contêm, no estado “recalcado”, as mesmas inclinações que os positivamente perversos (Freud, 1908/2020, pp. 77-78).

Existe, portanto, um limite para a maioria das pessoas no que se refere a suportar e atender às exigências da cultura, sobretudo por que dominar essa poderosa moção, que é a pulsão sexual, não é um trabalho fácil, a não ser pelas vias da satisfação direta. Isso exige muita força do indivíduo. Como foi apresentado nos “Três ensaios...”, o desvio das pulsões sexuais para uma meta que não seja sexual, ou seja, metas culturalmente superiores, é o que Freud (1905b/2006) denominou sublimação. Muito poucos são aqueles com a capacidade de domínio das pulsões pelas vias da “sublimação”. A maioria das pessoas torna-se neurótica “ou sofre algum tipo de dano. A experiência mostra que a maioria das pessoas que compõem a nossa sociedade não está constitutivamente preparada para a tarefa da abstinência” (Freud, 1908/2020, p. 80). Há, na cultura moderna, uma exigência para sublimação, pois esse fim para as pulsões sexuais promoveria o crescimento e o fortalecimento dessa cultura. Porém, como atender a essa exigência se a maioria das pessoas não tem a capacidade para a sublimação? “Dessa maneira, o sujeito não suportaria o excesso de sublimação que seria dele exigido por este código moral e por esta modalidade de sociabilidade, de forma que seria conduzido ao mal-estar” (Birman, 2010, pp. 540-541).

A partir da experiência clínica freudiana, percebemos que os complexos inconscientes trazem um conteúdo sexual, sobretudo quando nos deparamos com o sintoma, ele aponta para algo de uma insatisfação pulsional. Por conseguinte, podemos entender que esses conteúdos “brotam das necessidades sexuais de seres humanos insatisfeitos e se afiguram para eles como uma espécie de satisfação substitutiva” (Freud, 1908/2020 p. 72). Os sintomas neuróticos são, numa dada concepção psicanalítica, satisfações substitutivas, ao que voltaremos no último capítulo desta tese. As pulsões cobram do ser humano o preço de permanecerem insatisfeitas, o que ocorre por meio da repressão [*Unterdrückung*] ou por

meio do recalque [*Verdrängung*]. Nesse desvio das metas, é preciso observarmos o fator patogênico para a neurose moderna.

Aqui, ainda, podemos observar a sublimação em consonância com o recalque, já que, nesse momento da teoria da sublimação, ela, também, promove a dessexualização, a renúncia ao sexual. Entretanto, há “uma indicação de que o processo sublimatório promove uma saída diferente daquela sintomática produzida pelo recalque, pois o direcionamento das forças pulsionais para fins culturais se contrapõe ao adoecimento neurótico” (Torezan, 2012, p. 57).

Freud (1908/2020) nos diz que a cultura se constitui e se fortalece à custa da renúncia, que cada indivíduo faz ao não satisfazer diretamente suas pulsões. Assim, a enorme força da pulsão sexual é colocada à disposição do trabalho da cultura. Esse é o trabalho da sublimação, capacidade de substituir a meta sexual por uma culturalmente aceita, como arte, política, trabalho e educação entre outras coisas. Aquele que tem essa capacidade substitui sua meta sexual por outra psiquicamente parecida com a anterior. Castiel (2007) traz uma crítica a essa concepção, porque ela restringiria tanto a “ideia de cultura como a de sublimação, uma vez que retirando o desejo como parte do processo sublimatório e colocando-a como o que resta diante da renúncia ao pulsional a sublimação atuaria no mesmo sentido do recalque” (p. 37). Esse deslocamento do sexual para o não sexual é o processo de dessexualização amplamente discutido nos “Três ensaios...”.

Como foi dito antes, essa capacidade de deslocamento da meta para outra não sexual, que tem um grande valor cultural, não é uma capacidade para a maioria, decorrendo o sofrimento psíquico e produzindo as anormalidades, pois, em oposição à capacidade para sublimar, ocorre uma obstinada fixação da pulsão sexual. Logo, a exigência cultural de renúncia da satisfação sexual direta é nociva ao ser humano, visto que

uma certa medida de satisfação sexual direta parece indispensável à grande maioria das estruturas, e o impedimento [*Versagung*] dessa quantidade individualmente variável é penalizado como manifestações que nós, em razão de seu prejuízo funcional e de seu caráter subjetivo desprazeroso, somos obrigados a considerar como um estado doentio (Freud, 1908/2020, pp. 73-74).

Metzger (2021) discute que, nesse ponto em que a sublimação surge como a base da cultura, precisamos ficar atentos, também, ao processo de dessexualização, que faz parte desse processo e causa grandes males. Além disso, como podemos ler na citação anterior, há

um papel patogênico nesse processo sublimatório, dado que a exigência para a dessexualização é muito maior do que pode ser suportada, produzindo um enorme desprazer em função do impedimento da satisfação sexual direta, imposto pela moral cultural, resultando na neurose moderna, o que “acarreta prejuízo para a própria cultura, visto que os indivíduos que dela padecem se tornam pouco ou nada úteis para a participação em sociedade, estando frequentemente tomados por seus sintomas, sua inibição e sua angústia” (pp. 14-15).

Silva Junior (2003), referente ao papel patogênico da sublimação que Freud levanta, aponta que, nesse momento, os problemas com a teoria da sublimação ficam restritos ao uso que a cultura faz desse dispositivo, imoderadamente, e, “enquanto vigorar a primeira teoria das pulsões, a sublimação será essencialmente benéfica, desde que seja realizada dentro dos limites impostos pela natureza humana” (p. 33). Pensando no uso imoderado da sublimação efetuado pela cultura, podemos entender que não só a sublimação impede que o indivíduo satisfaça sua pulsão sexual em objetos sexuais, mas “o imperativo da sublimação impediria a plena expansão do erotismo no psiquismo, produzindo o dito mal-estar em decorrência disso” (Birman, 2010, p. 534).

Como nos aponta Castiel (2007), outros problemas desse momento de teorização da sublimação são encontrados. O entendimento de que o processo civilizatório advém da simbolização é um processo que pode ser entendido através da sublimação. Todavia, a existência do erotismo é condição para a simbolização e, nesse momento, o que está em pauta é a repressão desse erotismo. Diante desse impasse, essa comentadora destaca que o resultado desse processo seria o empobrecimento erótico e simbólico como marcas das subjetividades na cultura moderna. Nesse sentido, a sublimação leva a mais um problema: o empobrecimento simbólico.

Quando pensamos em sublimação, de modo geral, logo pensamos em uma solução, uma saída menos penosa para as exigências de renúncia conduzidas pela cultura. Mas, nesse ponto da obra freudiana, a sublimação tem dois pesos em sua utilidade como processo: um, pelo ponto de vista da cultura, em que a sublimação é o caminho frente à renúncia, o que traz problemas para quem não tem tal capacidade, como discutido anteriormente, e resulta em subjetividades empobrecidas. O outro é pelo ponto de vista das subjetividades, da individualidade. Nessa visada, a sublimação é uma saída através da qual o sujeito, ao renunciar à satisfação direta da pulsão sexual, apresenta uma solução criadora: “De certa maneira, a capacidade de sublimar é aquela que pode dar conta de outras saídas para o sujeito diante das necessárias renúncias ao desejo” (Castiel, 2007, p. 38).

A sublimação nesse momento da teorização freudiana, ainda entendida como dessexualização, não consegue resolver alguns paradoxos, pois a renúncia pulsional, que a moral cultural moderna exige, coloca em xeque a posição desejante; ou seja, uma posição subjetiva. Isso traz problema para a própria definição da sublimação, visto que a criação sublimatória, que possibilita novas formas de satisfação, está ligada à condição subjetiva; portanto, desejante. Dito isso, como um sujeito se mantém desejante<sup>14</sup>, tendo que renunciar à satisfação da pulsão sexual?

Castiel (2007) discute que esses paradoxos surgem no processo psicanalítico, que, ao fazer o sujeito se confrontar com a verdade de seu desejo, também traria à baila a oposição entre o prazer e a moral. Poderia, em função da questão moral, fazer com que o sujeito desista do seu desejo, o que não seria ético. É claro que, nesse ponto, o processo analítico visa a como curar o deslindamento do recalque e, também, à renúncia ao desejo. A psicanálise contribui para o entendimento dos processos de criação, pois, a partir do ponto de vista clínico observa-se que deles fazem parte “o desejo, o prazer e o erótico<sup>15</sup>” (p. 38). Esses três elementos são cruciais para o processo de criação.

Vemos, portanto, que nessa crítica, que Freud faz à psiquiatria em relação aos efeitos das exigências culturais, não é fisiológica, e sim psicogênica. A crítica, também, é feita à cultura. Ele faz um convite à sociedade burguesa para

uma autorreflexão a respeito de suas normas e seus valores, sugerindo explicitamente a franqueza e a verdade a respeito dos assuntos sexuais como os melhores remédios

---

<sup>14</sup> É importante destacarmos que o desejo freudiano é diferente do desejo para Lacan. *Der Wunsch* é o desejo para Freud, desejo que já aparece no “Projeto para uma psicologia científica” de 1895, no qual Freud destaca a necessidade de retornarmos a traços mnêmicos de satisfação. O desejo será sempre um retorno a experiências prazerosas de satisfação, que deixaram traços. O retorno visa a repetir tais experiências para que o desejo se realize. Outro ponto na teorização freudiana, que podemos destacar como o momento mais marcante acerca da noção de “desejo” em Freud é em 1900, no texto “A interpretação dos sonhos”. Nesse texto, Freud destaca que os sonhos são realizações de desejos, são realizações alucinadas de um desejo. Esse desejo é sexual em sua origem. Contudo, ele se liga aos desejos disponíveis na consciência e chegam ao sujeito sonhador com uma certa deformação. Nessa perspectiva, ele cumpre sua função de ser o guardião do sono, visto que, se a interpretação do sonho não fosse velada, o desejo apareceria ao sujeito de forma assustadora, tirando-lhe o sono. A condensação e o deslocamento, funcionamento do processo primário, atuam nesse processo, produzindo a deformação do sonho e o velamento do desejo, que está alucinatoriamente sendo realizado. O desejo é, portanto, um estado de retorno aos desejos infantis, um retorno aos traços mnêmicos de satisfação, produzindo uma regressão, como é o caso do sonho. O desejo, em Freud, seria o caminho percorrido pela pulsão até sua satisfação.

<sup>15</sup> Aqui, essa autora talvez esteja pensando esses três pontos de uma maneira mais lacaniana, mais abstrata, visto que, em Freud, tudo isso é ciência natural, são forças, energias e seu escoamento acontece a partir de alguns canais específicos.

para a hipocrisia moral da época e suas consequências de caráter epidêmico, a saber, a histeria nas mulheres e a impotência sexual nos homens (Silva Junior, 2018, p. 51).

A recomendação é de que não se vele mais os assuntos relacionados à sexualidade, visto que eles são essenciais na constituição da subjetividade e para os processos criativos. Se a exigência da renúncia é tão pesada aos indivíduos, trazendo maiores adoecimentos para os que vivem na cultura moderna, por quais motivos essa repressão ainda precisa ser mantida?

Freud (1908/2020), no final do texto da “Moral sexual ‘cultural’ e doença nervosa moderna” se dá o direito de questionar nossa moral cultural. Ele levanta uma questão acerca do sacrifício, que essa moral impõe a todos nós: vale a pena esse sacrifício? “Sobretudo se não nos libertamos o suficiente do hedonismo a ponto de incluir certa dose de satisfação da felicidade individual entre as metas do nosso desenvolvimento cultural” (Freud, 1908/2020, p. 92).

### ***1.1.3 Final da primeira teorização da sublimação em Freud***

No texto “Cinco lições de psicanálise”, texto redigido por Freud (1910[1909]/2006) depois que voltou de suas cinco conferências na Clark University em 1909, em vários momentos, encontramos menção ao termo sublimação e entendemos que, como Freud fala do conceito, reúne todos os momentos dos quais ele já havia publicado algo onde a sublimação aparece. Aqui, destacaremos dois pontos.

Freud, ao mencionar sobre o fracasso do recalque das representações ligadas ao desejo, que foram retiradas da consciência livrando o paciente de certa quantidade de desprazer, destaca que esse malogro acontece em função de que o mesmo elemento recalcado continua existindo no Inconsciente sempre pronto para qualquer possibilidade de voltar à consciência através de seus substitutos: os sintomas. Aquela sessão de desprazer, que se entedia que fora evitada pelo recalque, logo volta a se ligar ao substituto. Nos sintomas, traços que remetem ao elemento primitivamente recalcado podem ser reconhecidos. Assim, para um restabelecimento da saúde mental, deve-se empreender uma jornada pelo trajeto oposto ao feito pelo sintoma até chegar à ideia recalcada. É preciso entender o sentido do sintoma; ou seja, para onde ele aponta.

Quando esse processo é efetuado, sobrepujando as resistências que se erguem para impedi-lo, o que foi recalçado retorna à consciência e, portanto, com a orientação do analista, o paciente pode encontrar uma solução melhor que o conflito anterior, o qual produziu muito desprazer e, com isso, sofrimento. Freud (1910[1909]/2006), então, destaca que existem várias soluções mais satisfatórias que o conflito. Dentre essas soluções, destacamos duas: uma, em que a personalidade do paciente “se convence de que repelira sem razão o desejo e consente em aceitá-lo total ou parcialmente, ou este mesmo desejo é dirigido para um alvo irrepreensível e mais elevado (o que se chama ‘sublimação’ do desejo)” (Freud, 1910[1909]/2006, p. 42, destaque do autor). Metzger (2021) salienta que “a sublimação deveria ser o ponto culminante da cura psicanalítica. A sublimação seria um destino possível para um desejo que foi desviado do alvo sexual direto intolerável, teoricamente poupando o indivíduo do retorno de um recalque malsucedido (o sintoma)” (p. 47). Alguns autores defendem a ideia de que a sublimação está relacionada à análise, sobretudo ao seu final. Porém, não entraremos nessa discussão.

Na quinta lição, Freud (1910/2006) nos diz que alguns meios são necessários para tornar os desejos inconscientes, que a psicanálise libera do recalque, inofensivos à vida do paciente. O recurso do recalçamento foi essencial, tendo em vista a imaturidade do indivíduo, devido a uma organização psíquica incompleta, restando como recurso, para lidar com os conflitos produzidos por tal desejo, o recalçamento. Mas, hoje, é possível dominar essa força pulsional, que se apresenta como hostil: “Uma vez desfeito o recalque, o caminho para a sublimação estaria novamente livre” (Metzger, 2021, p. 47). Nesse sentido, as moções pulsionais, que produziram conflito, são utilizadas, convenientemente, quando são descobertas no processo de análise. A solução apresentada como mais conveniente é a sublimação, processo pelo qual os desejos infantis são utilizados, não anulados. Todavia, há a substituição do alvo sexual por outro mais elevado e que pode não mais ser de ordem sexual, tal como ele vinha apresentando em outros textos de sua obra anteriores a essa data de 1910.

Freud, ainda afirma que não é ideal a extirpação radical dos desejos infantis. Isso pode trazer terríveis consequências, dado que esses desejos fazem parte do que caracteriza o ser humano. Por isso, por ter que renunciar a uma parte de sua satisfação pulsional, o neurótico desperdiça uma grande quantidade de energia, que serviria para potencializar sua formação de caráter e, inclusive, para lutar pela vida. Entretanto, ela é gasta nas estratégias ou adoecimentos consequentes da repressão. A sublimação seria, aí, uma solução mais conveniente.

Exatamente os componentes da pulsão sexual [*Sexualtriebes*] se caracterizam por essa faculdade de sublimação, de permutar o fim sexual por outro mais distante e de maior valor social. Ao reforço de energia para nossas funções mentais, por essa maneira obtido, devemos provavelmente as maiores conquistas da civilização. O recalque [*Verdrängung*] prematuro exclui a sublimação da pulsão recalçada [*verdrängten Triebes*]; desfeito aquele, está novamente livre o caminho para a sublimação (Freud, 1910[1909]/2006, p. 64).

Como podemos ler nesse trecho, a civilização deve suas maiores conquistas ao reforço das faculdades mentais promovido pela sublimação. Quando o recalque acontece muito cedo, ele tira a possibilidade de que a sublimação possa ser uma saída mais conveniente, pois o recalque, como solução para o conflito, já aconteceu, mas, ao desfazer os caminhos trilhados no processo de recalçamento, a possibilidade para a sublimação volta a aparecer. Mais adiante no texto sobre Leonardo da Vinci, Freud (1910/2015) já nos apresenta outra perspectiva em relação a essa antecedência do recalque.

Devido às grandes exigências da sociedade, o peso da repressão recai muito cedo sobre o indivíduo, o que faz com que boa parte dos desejos libidinais seja recalçada também muito cedo, antes de uma boa organização psíquica e uma maturidade psíquica para lidar com os conflitos de forma menos penosa. Diante disso, Freud destaca ser primordial que parte dos desejos libidinais obtenha satisfação direta na vida, o que eles buscam desde o início. Assim, “não devemos esforçar-nos em desviar a totalidade da energia da pulsão sexual [*Sexualtriebes*] da sua finalidade própria. Nem o conseguiríamos. E se o cerceamento da sexualidade for exagerado, trará consigo todos os danos de uma exploração abusiva” (Freud, 1910[1909]/2006, p. 64). Portanto, mais uma vez, destacamos que, em função da plasticidade dos componentes sexuais que se manifesta através da sublimação redirecionando sua energia para outros objetos, a conquista para maiores e melhores frutos para a sociedade por intermédio da sublimação é uma tentação, que se intensifica cada vez mais. Desse modo, é satisfatório tanto para o sujeito que encontra essa via de solução para o escoamento das pulsões sexuais quanto para a cultura que se beneficia com as produções, seja na arte, no trabalho, na política, nos estudos, no esporte etc.

É importante destacarmos que dizer ser satisfatório para o sujeito e para a cultura não significa dizer que todas as pessoas possam sublimar suas pulsões sexuais. A “sublimação não é uma decisão deliberada, mas uma ocorrência que depende de muitos fatores, assim

como o recalque” (Metzger, 2021, p. 49). Freud, em 1912, no texto “Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico”, aponta que nem “todos os neuróticos têm muito talento para a sublimação; podemos supor para muitos deles que não teriam adoecido se fossem dotados da arte de sublimar suas pulsões” (Freud, 1912/2019, p. 103). Podemos entender que isso ocorre pelo fato de que, na neurose, é comum que o recalque aconteça antes, dificultando o processo sublimatório. Voltaremos a esse ponto no item seguinte ao falarmos sobre o texto freudiano acerca de Leonardo da Vinci.

#### ***1.1.4 Leonardo da Vinci e a sublimação***

“Uma lembrança da infância de Leonardo da Vinci”, de 1910, é um texto, que traz significativas contribuições para o conceito de sublimação em Freud. Ao lermos esse texto, percebemos que o conceito de sublimação não fica tanto em evidência: primeiro, por não ser esse o tema principal; segundo, pela bela exposição biográfica, que o psicanalista realiza do artista renascentista. A apresentação de Freud é muito bem articulada e expõe com maestria os elementos fundamentais para dar sustentação à sua hipótese sobre Leonardo. Mesmo assim, esse texto é de grande importância para o entendimento da sublimação em Freud, já que é aqui que acontece a distinção entre recalque e sublimação, confundidos até o momento por serem ambos defesa, além da primeira aparição do que será o conceito de narcisismo dentre outros elementos fundamentais.

Strachey (1910/2006) menciona, em sua nota de edição, que Freud já demonstrava o interesse por Leonardo da Vinci bem antes de publicar o texto de 1910 sobre o artista. Numa de suas cartas a Fliess de 9 de outubro de 1898, a “Carta 98”, ele já fazia menção ao artista como o canhoto mais famoso de todos os tempos e chama a atenção para o fato de não ter registro de nenhum caso amoroso que Leonardo possa ter tido. Em 17 de outubro de 1909, Freud escreveu a Jung quando retornaram dos Estados Unidos, para lhe contar que tivera uma inspiração acerca do enigma do caráter de Leonardo e sua homossexualidade ou inatividade sexual: o grande Leonardo “em idade muito tenra transformou sua sexualidade em necessidade intensa de conhecimento” (Freud & Jung, 1976, p. 307). Freud acrescenta que teria encontrado recentemente a mesma problemática em um neurótico, contudo sem a mesma genialidade de Leonardo.

O texto de Freud acerca de Leonardo da Vinci recebeu muitas críticas. Talvez, isso tenha suscitado as diversas correções feitas por Freud em edições dos anos subsequentes.

Não era hábito seu fazer biografias. Essa monografia sobre da Vinci foi o primeiro texto longo dedicado a esse propósito. Pode, também, segundo nota do editor inglês, ser o último, pois, de acordo com Strachey (1910/2006), “o livro parece ter sido recebido com uma avalanche de críticas desfavoráveis, que ultrapassaram os limites normais” (p. 70).

Os recursos que Freud tinha para se inteirar dos fatos da vida de Leonardo da Vinci eram as biografias existentes na época, tais como a de Giorgio Vasari (1511-1574) e a de Edmondo Solmi (1908) e o romance de Merejkovsky (1865-1941), que, de acordo com Roudinesco e Plon (1998), foram as principais referências, nas quais Freud, inclusive, buscava informações acerca da sexualidade do artista. Em função dessa busca, entendendo que não seria tarefa fácil fazer uma análise da sexualidade em Leonardo, uma das mentes criadoras de maior genialidade da história, Freud (1910/2015) apresenta, em seu texto, uma advertência acerca de um ensaio biográfico: se este pretende se aprofundar na investigação e no entendimento da via psíquica do biografado, não se deve nem por discrição e nem por pudor “silenciar acerca da atividade sexual, da especificidade sexual do investigado” (p. 78). É interessante ressaltarmos que, na época de Leonardo, a sensualidade e a sexualidade lutavam contra a ascese pregada pelo cristianismo: “Leonardo foi um exemplo de fria negação da sexualidade, que não seria esperada de um artista ou expositor da beleza feminina” (p. 78). Leonardo traduz a seu modo, através de suas pinturas, a essência da feminilidade, como nos aponta Kia Vahland (2019): “A pintura é feminina ou, pelo menos, a de Leonardo da Vinci o é (...), as mulheres são as principais figuras da obra de Leonardo” (p. 7). Freud destaca, em seu texto, pontos importantes, que atestam o porquê da presença tão marcante do feminino na obra do artista.

É crucial ressaltarmos que, quando falamos de sexualidade em psicanálise, estamos nos referindo ao pulsional, “não se trata da sexualidade *stricto sensu*, da relação sexual, mas de tudo aquilo que se refere à satisfação da pulsão” (Metzger, 2021, p. 30). Em vista disso, o que Freud busca sobre Leonardo diz respeito ao pulsional. Para a psicanálise, o sexual é pulsional e a sexualidade possui um papel central para a psicanálise, o que pode ser reafirmado na busca de Freud por esses elementos na história de Leonardo da Vinci.

Leonardo di Ser Piero da Vinci nasceu dia 15 de abril de 1452, em um lugarejo chamado Vila de Vinci, localizada na Toscana, Itália. Era filho ilegítimo de Ser Piero da Vinci e de uma camponesa chamada Catarina Lippi. Segundo Isaacson (2017), a família paterna de Leonardo ganhara o direito de usar o título honorífico de “Ser” por exercerem a profissão de tabelião, ofício que começou com seu tataravô Michele.

Ainda segundo Isaacson (2017), o artista tivera a sorte de nascer fora do casamento, pois, como era tradição, o primogênito se tornaria tabelião, tal qual os outros da família há cinco gerações. Para nossa sorte, e não apenas de Leonardo da Vinci, a ilegitimidade o livrou de ser tabelião. Assim, ele pôde se tornar o que se tornou: um dos maiores e mais completos artistas de todos os tempos, que se destacou, também, em várias áreas, tais como: engenharia civil e militar, medicina, arquitetura, física, matemática, escultura, óptica e anatomia humana. Freud (1910/2015) destaca que, na renascença, movimento artístico, científico e cultural que aconteceu entre os séculos XIV, XV e XVI, do qual Leonardo é uma das figuras mais proeminentes, era bastante comum a reunião de múltiplas habilidades em uma só pessoa, e da Vinci é disso o mais brilhante exemplo.

Piero, que já havia se estabelecido em Florença, na época com 24 anos, em uma de suas visitas a Vinci, se relacionou com uma camponesa solteira, pobre e órfã, de 16 anos, com quem teve um filho, cujo registro fora efetuado por Antonio, avô de Leonardo, no pé da última página do livro de registros, que pertenceu ao seu próprio avô. Não havia muita chance de Piero se casar com Caterina. É provável que já estivesse comprometido com Albiera, com quem se casou oito meses após o nascimento de seu filho Leonardo, que teve com Caterina. Piero abandonou Caterina e o filho uma semana depois do nascimento e do batismo de Leonardo e voltou para Florença (Isaacson, 2017).

Leonardo foi criado com sua mãe até cerca de cinco anos. Seu pai, ainda em Florença, e sua mãe, que havia se casado com Antonio di Piero del Vaccha, conhecido como Accattabriga, cuidando da família que continuava crescendo, não podia se prender aos cuidados de Leonardo, que, nessa idade, passava muito do seu tempo na casa dos avós, que residiam em Vinci. Lá, Leonardo, também, convivia com seu tio Francesco, irmão mais novo de Piero. Francesco, às vezes, substituíam a figura do pai, segundo relato biográfico de Isaacson (2017). Antonio, o avô de Leonardo, incluiu o neto bastardo, em um documento oficial referente ao recenseamento tributário de 1457, como um dos moradores da casa quando ele estava com cinco anos. Também, seu pai e sua madrasta aparecem em uma lista de pessoas, que moravam lá, tendo como principal residência uma casa em Florença, depois dos cinco anos de Leonardo.

Quando Leonardo tinha 12 anos, sua madrasta Albiera morreu no parto. O jovem ficou arrasado, pois, além dessa perda daquela que fora sua segunda mãe, seu avô Antonio, também havia falecido recentemente. Seu pai, provavelmente se sentindo sozinho, o levou para morar com ele em Florença, numa idade em que os jovens começavam a aprender um ofício. Freud (1910/2015) escreve que a idade que Leonardo deixou a casa do pai é

desconhecida, mas que ele o fez para entrar como aprendiz no ateliê de seu mestre Andrea del Verrocchio. Seu nome já estava registrado como integrante da *Compagnia dei Pittori* (Companhia de Pintores) em 1472. Isso é o que se tem de registro oficial de Leonardo em sua infância e juventude. Ou seja, pouco se sabe sobre esse período de vivência, que forjou esse grandioso artista.

Freud buscava, nas referências biográficas, elementos referentes à sexualidade de Leonardo da Vinci. Todavia, nada referente a esse assunto aparecia nas biografias pesquisadas. É importante ressaltarmos, assim como nos aponta Chaves (2015), que a busca de Freud não era por evidenciar traços perversos ou neuróticos do artista, mas uma busca que visava a “tornar conhecido o que ainda não se conhece, o mesmo princípio que rege o tratamento analítico” (p. 11). Segundo Peter Gay (1989), a pretensão de Freud não era explicar a genialidade de Leonardo, mas ele buscou entender o processo sublimatório, que levou o grande Leonardo ao adormecimento das pulsões sexuais e ao consequente desenvolvimento das pulsões investigativas, à paixão pela pesquisa científica. Ele nos diz que “nenhum elemento desse trabalho detetivesco seduziu Freud a ponto de anunciar que havia descoberto o segredo do gênio de Leonardo. (...) Leonardo sublimara energicamente suas paixões sexuais na paixão pela pesquisa científica independente” (Gay, 1989, p. 256). Algo que chamou a atenção de Freud e deu sustentação às suas hipóteses sobre o gênio renascentista fora encontrado nos “Cadernos de Leonardo da Vinci”, as famosas anotações e rascunhos, que o artista tinha o hábito de escrever sobre os mais diversos assuntos, inclusive trechos autobiográficos, os quais possibilitaram que o psicanalista pudesse escutar o artista. Lá, entremeado em suas discussões e em seus escritos científicos, está uma das raras vezes quando Leonardo falou sobre sua infância. Ele retoma uma lembrança infantil quando fala do voo dos abutres, interrompendo-se para falar a respeito:

Este modo de escrever distintamente do abutre parece que é meu destino, por que na primeira recordação de minha infância, me parece que eu, estando no berço, que um *abutre* vinha até mim e abrisse minha boca com sua cauda e muitas vezes me batesse com a cauda nos lábios (Freud, 1910/2015, p. 94, destaque nosso).

Antes de partirmos para a discussão de Freud acerca dessa lembrança, chamaremos a atenção, aqui, para um ponto sobre o qual pairam praticamente todas as críticas, que Freud recebeu acerca dessa obra dedicada a da Vinci. Freud, ao traduzir o trecho citado anteriormente, escolheu a palavra *Geier*, que significa abutre em alemão, e, a palavra *nibbio*

em italiano, que significa milhafre. Um abutre tem uma aparência de um urubu, com diferença na coloração. Já um milhafre tem a aparência de um falcão. Ambos são aves de rapina e possuem hábitos necrófagos. Essa confusão, de acordo com Strachey (1910/2006), provavelmente, teve origem nas traduções alemãs utilizadas por Freud, sobretudo o livro de Merezhkovsky, o preferido de Freud sobre o artista, em que a tradução escolhida para *nibbio* foi *Geier*, e não *Milan*, que seria uma palavra comum em alemão para milhafre.

Em função do equívoco da tradução freudiana, a condução interpretativa foi numa direção, que poderia permitir ao psicanalista articular essa lembrança a algo da homossexualidade de Leonardo. Assim, para Freud, Leonardo foi influenciado por um mito egípcio, para o qual o pictograma para a palavra mãe é *mut*, que representa um abutre, e não o milhafre de Leonardo. *Mut*, uma deusa do antigo Egito, que portava em sua cabeça um abutre, ave que tem a pronúncia *mut*, representa uma divindade materna. *Mut* se aproxima de *Mutter*, mãe em alemão. Já nas inspirações cristãs, existe uma lenda, a qual diz que abutres são sempre fêmeas e, para serem fecundadas, algo que remete à Virgem Maria, elas abrem a vagina e são fecundadas em pleno voo pelo vento. Segundo Strachey (1910/2006), mesmo havendo tal confusão, em que ele deduz que o pássaro significava a mãe de Leonardo, a análise efetuada por Freud ainda é muito válida: “A fantasia e o mito não parecem ter qualquer relação entre si. (...) E a análise psicológica de Freud relativa a essa fantasia não se desvaloriza com essa correção, perde, apenas, um elemento de apoio” (Strachey, 1910/2006, pp. 71-72).

Essa lembrança extraída dos Cadernos de Leonardo é submetida a uma análise muito detalhada, realizada por Freud, que a associa aos fatos já sabidos e mencionados sobre a vida do artista, como o próprio fato de ter vivido somente com a mãe em seus primeiros anos de vida e, depois, conviver com seu pai e sua esposa Albiera, que não tinha filhos e adotou Leonardo como um. Freud (1910/2015) sugere que a lembrança de Leonardo remete ao momento em que ele vivia apenas com sua mãe. Inspirado pela mitologia, ele teria “nascido de um abutre, que tinha uma mãe, mas nenhum pai, e que a ela se associou, tal como apenas impressões muito antigas poderiam se expressar, uma ressonância do gozo, que ele participara no seio da mãe” (Freud, 1910/2015, p. 105).

Na fantasia com a ave de rapina submetida a uma escuta psicanalítica, muito em função das descobertas freudianas apresentadas nos “Três ensaios...” (1905b) e sobre a influência do que fora apresentado no texto “Sobre as teorias sexuais infantis” (1908/2019), observamos um prazer oral referente ao processo de amamentação, no qual a criança segura o mamilo de sua mãe, ato que produz a primordial sensação de prazer, que na vida adulta

porta um vestígio da felação. Essa lembrança de Leonardo é remetida a uma época em que ele ainda era amamentado. De acordo com Castiel (2007), essa fantasia, escrita por Leonardo em um de seus cadernos, serviu para Freud analisar várias questões na vida do artista, tais como sua criatividade, sua curiosidade, os interesses artísticos e científicos, a dificuldade, que da Vinci tinha em terminar suas obras ou atividades e a problemática da homossexualidade.

Assim, apesar das críticas, muitos psicanalistas defendem que o equívoco de Freud não prejudica seu trabalho, que perde apenas um ponto de apoio, pois, ainda assim, é uma ave, que passa a cauda na boca da criança. Para sua análise, Freud (1910/2015), entendendo que há nessa lembrança um conteúdo erótico, se apoia nas problemáticas infantis e no conhecimento dos símbolos, que a psicanálise adquiriu até então. Ele traz para a discussão a relação desta, da cauda, *coda* em italiano, com o mamilo e com o pênis. Segundo Cruxên (2004), *coda* é um símbolo, em várias línguas, do membro viril.

Destacando uma discussão do psicanalista nova-iorquino Kurt Eissler, Castiel (2007) ressalta que o lapso freudiano não altera “o significado da fantasia no que diz respeito à avidez oral e à passividade sexual” (p. 50). Laplanche (1989), também, defende que o equívoco de Freud não anula o essencial, que o autor visa a demonstrar, apontando que o mito egípcio sobre o abutre, utilizado como uma das vias de interpretação, nada mais é que uma expressão da vida pulsional. “Elas provêm de uma teoria sexual infantil; a fonte é a mesma, ou seja, a hipótese infantil do pênis materno será a fonte comum de onde derivam a estrutura andrógina das divindades, a *mut* egípcia e a cauda do abutre na fantasia de Leonardo” (Castiel, 2007, p. 51).

Sobre a lembrança de Leonardo, Freud (1910/2015) destaca haver um estranhamento devido à época em que aconteceu. Ele era um lactante. Não é seguro confiar nessa lembrança, pois ela soa como improvável. Assim, para trazer à luz uma interpretação mais adequada, o juízo entra em cena para substituir uma história, que parece um conto de fadas. Desse modo, o autor nos diz que essa “cena com o abutre não é uma lembrança de Leonardo, mas uma fantasia [*eine Phantasie*], formada posteriormente e que ele transportou para sua infância” (Freud, 1910/2015, p. 97). As fantasias, que são posteriormente criadas, não são aleatórias. Elas buscam referências em vivências reais de uma época primitiva esquecida, lembranças de acontecimentos, que, por serem vivenciadas tão cedo, não são retomadas com toda a sua clareza e completude. Sempre, ficam lacunas, que, ao serem retomadas em fantasias posteriores, são elididas, formando uma espécie de lembrança, mas que, no final das contas, é uma fantasia.

Freud (1910/2015) liga essa fantasia do milhafre assim como a passividade que ele percebe nesta cena descrita pelo artista, referente à cauda da ave passando em sua boca, à infância de Leonardo, o fato de ser filho ilegítimo, ter sido criado, inicialmente, apenas por sua mãe e outros elementos que foram citados anteriormente. Há, portanto, uma relação de causalidade conduzida por Freud e essa relação do pintor com a figura de sua mãe, o que refletirá em sua posterior homossexualidade: “Não nos atreveríamos a concluir tal coisa, a partir da reminiscência distorcida de Leonardo, quando não sabemos a partir da investigação psicanalítica de pacientes homossexuais, se essa tal homossexualidade ideal existe, se ela é profunda e necessária” (p. 114).

Na sequência desse trecho, Freud (1910/2015) aborda algumas questões sobre a homossexualidade, remetendo à organização sexual infantil e a toda a influência que a relação com a mãe terá para os meninos, que se tornarão homossexuais. Essa é uma das importantes contribuições teóricas desse texto e que não perde sua força em função do equívoco de tradução. Por isso, a “atitude homossexual passa pela identificação com a mãe” (Castiel, 2007, p. 51). Numa discussão acerca do amor que o menino tem que recalcar pela mãe, restando o amor por ele mesmo, portanto uma fase de autoerotismo, para ele poder amar futuramente, ele o fará através de substitutos de sua própria pessoa. Assim, o termo “narcisismo” é mencionado pela primeira vez na teoria psicanalítica e em breve se tornará um conceito, sobre o qual, também, abordaremos mais adiante em sua relação com a sublimação. À vista disso, a atitude narcísica ganha, nesse texto, uma primeira suposição, outra grande contribuição teórica, que não é abalada em função do erro de tradução.

O pai de Leonardo se tornou fundamental em seu desenvolvimento psicosssexual, pois a sua ausência nos primeiros anos de vida do artista teve um impacto negativo, já que ele não tinha com quem rivalizar acerca do amor pela mãe e se identificar em sua fantasia. A decisão de Leonardo pela homossexualidade se deu antes de sua admissão na casa do pai, quando o menino Leonardo tinha por volta de cinco anos. Sua madrasta ocupou o lugar de mãe. Dessa maneira, ele poderia rivalizar com o pai. Mas, nesse momento, não teve mais efeito ou significado a identificação com o pai para sua vida sexual, mas sim para outras atividades não eróticas. Destarte, Leonardo tinha uma tendência, a qual Freud (1910/2015) entende como um traço identificado do pai, que o abandonara em sua mais tenra infância, o de não concluir suas obras, abandonando-as ou não tendo o cuidado que vemos em outros artistas, que lidam com suas obras como filhos. Sobre as obras pictóricas de Leonardo, ele “as criou e não mais se preocupou com elas, como seu pai não tinha cuidado dele” (p. 142). Da Vinci aprendeu, desde muito cedo, a renunciar ao pai, não tendo, então, que buscar

sustentação em uma autoridade, que pode vacilar e atrapalhar suas produções: “A frieza e a independência com as quais ele conduziu, posteriormente, sua pesquisa científica pressupõem a pesquisa sexual infantil não impedida pelo pai e que prosseguiu às expensas do sexual” (p. 144).

O objetivo específico do texto sobre Leonardo não era desenvolver um estudo sobre a sublimação ou sobre o processo sublimatório, mas nele encontramos uma importante diferenciação entre a sublimação e o recalque. Na sublimação, a libido escapa em relação ao recalque. Assim, a forma de satisfação pulsional, que ocorre pela via da sublimação, é distinta daquela, que ocorre nas satisfações substitutivas e viabilizam um retorno do recalcado através dos sintomas.

Freud (1910/2015) salienta que o recalçamento põe fim à pesquisa sexual infantil. Com isso, e a pulsão de saber que anima essa fase da infância pode sofrer três destinos diferentes. Uma primeira hipótese de destino, em função da relação antiga com os interesses sexuais, sofre os efeitos do recalque, provocando limitação da atividade intelectual, já que o desejo de saber é inibido por esse processo, o que pode permanecer por toda a vida, bem como podemos observar na neurose, que apresenta esse tipo de inibição. Na segunda hipótese de destino, encontramos um desenvolvimento intelectual, que se apresenta de forma suficientemente forte para resistir ao recalque sexual. Assim, após fortalecerem a inteligência, como uma coação a ruminar, “as atividades sexuais de pesquisa emergem do Inconsciente sob a forma de uma compulsiva preocupação pesquisadora, sexualizando o pensamento e colorindo suas operações” (Castiel, 2007, p. 53).

O terceiro, o mais raro e perfeito tipo, devido à especial estrutura da inibição do pensamento, escapa da coação neurótica deste. O recalque sexual aparece de fato também aqui, mas ele não assinala uma pulsão parcial da sexualidade no Inconsciente, e sim que a libido se afasta do destino do recalque, na medida em que ela, desde o início, se sublima como desejo de saber e se torna visível como recalque para a poderosa pulsão de pesquisa [*Forschertrieb*]. Também aqui a pesquisa se torna, em certa medida, coação e substituto da atividade sexual, mas como consequência da completa diferenciação dos processos psíquicos subjacentes (sublimação em vez de irrupção a partir do Inconsciente) permanece o caráter de neurose, suprimindo a ligação com o complexo originário da pesquisa sexual infantil e a pulsão pode agir livre, a serviço do interesse intelectual. Ele ainda leva em conta o recalque sexual, que tornou esse interesse muito forte por meio do complemento

da libido sublimada, enquanto evita ocupar-se com temas sexuais (Freud, 1910/2015, pp. 92-93).

Nesse tipo, mesmo existindo recalçamento, escapa-se, por exemplo, da inibição do pensamento, tal como o autor nos aponta, assim como do pensamento compulsivo típico da neurose observado nos tipos anteriores. No terceiro tipo, não há um afastamento de nenhum componente da pulsão sexual para o Inconsciente. É a libido que se afasta do recalque como destino. Ela está sublimada em desejo de saber desde o início. A pesquisa que Leonardo empreendeu se torna um substituto das suas atividades sexuais, que, em função da sublimação que está em jogo como processo e não uma irrupção vinda do Inconsciente, consegue um afastamento das pesquisas sexuais infantis, que deram origem a essa trama: “Dessa forma pode diferenciar a sublimação como mecanismo dizendo que ainda que, neste caso, a pesquisa também se torna compulsiva, a qualidade neurótica está ausente porque não se trata de um retorno do recalçado e sim da sublimação” (Castiel, 2007, p. 53).

A partir dessa perspectiva do terceiro destino dado à pulsão de saber infantil, segundo Torezan (2012), Leonardo é eleito por Freud como um modelo do processo sublimatório. Além disso, essa teorização empreendida por Freud, que aborda as inibições vividas por Leonardo, tanto na vida sexual quanto na atividade artística, tem seu fundamento na curiosidade infantil do artista, em que toda aquela pesquisa infantil para descobrir os segredos da sexualidade, de onde vêm os bebês etc. é transformada em pulsão de saber devido a uma intensificação da pulsão sexual. Ele empreende uma incansável busca pelo conhecimento. Da Vinci, portanto, sublima sua pulsão sexual nas pesquisas, que serviram tanto à sua arte quanto à sua ciência. Castiel (2007) chama a atenção para um apontamento de Freud acerca da intensificação da pulsão, pois, quando tal intensificação acontece, é por que ela já era ativa desde a infância. Isso acontece em função das impressões ocorridas na vida subjetiva. No caso de Leonardo, Freud observa a intensificação pulsional em seu desejo de saber. Diante dessa intensificação, ocorre a substituição do objetivo por outro devido à plasticidade da pulsão sexual.

Nos questionamentos de Freud acerca de Leonardo, percebemos que ele fica às voltas com a limitação que a atividade artística sofre em comparação com a prática científica, a questão que ele levanta acerca da sublimação frente a essa dualidade, a atividade artística e a científica. Castiel (2007) destaca que a decisão de Freud é pela segunda. A sublimação se refere ao impulso científico; ou seja, “que a sede de conhecimento em Leonardo é o que foi sublimada” (p. 52). Freud (1910/2015) nos diz que Leonardo utilizou seu ímpeto à pesquisa

para que sua arte fosse servida dos conhecimentos adquiridos nelas: “O artista havia colocado, a certa altura, o pesquisador a seu serviço, como um ajudante, mas então o serviçal tornou-se o mais forte e dominou seu senhor” (p. 88).

Ao se perguntar sobre qual pulsão fora sublimada em da Vinci, Freud (1910/2015) conclui que o desejo de saber acerca dos enigmas sexuais foi o que passou pelo processo de sublimação, cuja energia foi redirecionada e transformada em pulsão de saber, de conhecimento científico. O interesse de da Vinci pelo voo dos pássaros é um exemplo disso, pois seus desenhos e as criações que surgiram desse interesse são extraordinários. Pensando que aqueles interesses iniciais são relacionados à sexualidade, à diferença anatômica, a saber de onde vêm os bebês etc., interessar-se tão proficuamente ao voo dos pássaros aponta para o redirecionamento da libido de um objetivo sexual para outro não sexual. Nesse sentido, Castiel (2007) aponta haver, nessa mudança de meta, a necessidade de mudança de objeto também. Dessa forma, ela nos diz que

esta mudança de objetivos implica necessariamente uma mudança no objeto através do qual, por um lado, a pulsão se satisfaz; por outro, pode-se notar também que o conteúdo sexual subsiste no interesse científico à medida que é a fonte que motiva sua existência. Dessa maneira, embora de forma indireta, Freud propõe outro jeito de entender a questão da meta e do objeto na sublimação (p. 52).

A partir do terceiro tipo de destino das pulsões sexuais, Freud (1910/2015) pôde diferenciar a sublimação como um mecanismo diferente do recalque. Assim, há uma ausência da condição neurótica mesmo que a avidez pela pesquisa seja compulsiva. No caso de Leonardo, não é de um retorno do recalcado que se trata, mas da sublimação. Como observamos na história do artista renascentista, os temas sexuais são evitados, o que indica a presença do recalque, que ajuda nessa evitação. Outro ponto que nos permite diferenciar a sublimação do recalque é quando Freud diz que a pulsão é sublimada desde o começo. Por esse motivo, não há a possibilidade de que o recalque incida sobre ela, visto que lhe fora dado outro destino.

Torezan (2012) aponta que “a libido permanece sendo a energia em questão, sublimada desde o começo, ou seja, independente do recalque e livre das substituições sintomáticas passíveis de serem realizadas a partir deste” (p. 58). É importante destacarmos aqui que a pulsão sublimada é a perverso-polimorfa. Ela “se transforma em uma criação do sujeito, a partir da constituição de novos objetos de satisfação pulsional. No entanto, é

importante dizer que Freud não aprofunda essa hipótese nesse texto, sendo apenas apontada por ele” (Castiel, 2007, p. 53).

Anteriormente, mencionamos que um destino diferente fora dado à pulsão. Todavia, a sublimação, como um destino da pulsão, apareceu em 1915, no texto “As pulsões e seus destinos”. Não obstante, já podemos rastrear o caminho percorrido por Freud e sabemos que iria culminar no texto das pulsões, definindo a sublimação como um dos destinos e confirmando o que observamos, nesse texto de 1910, que o recalque e a sublimação são mecanismos distintos. Tal como destaca Torezan (2012), a sublimação tem funcionado como um substituto para as atividades sexuais. No entanto, não necessariamente, ela deixa de ser sexual, tendo em vista que a libido é mantida em tais atividades, que substituem as sexuais, como sua energia: “Assim, a sublimação promove a satisfação pulsional do sexual através de alvo e objetos não sexuais” (p. 58).

Portanto, nesse texto, Freud inclui novos elementos ao conceito de sublimação e ao processo sublimatório. Ele acrescenta a questão dos objetos, mesmo não falando diretamente da modificação deles na sublimação, o que se concretizaria mais tarde. Assim sendo, nesse texto, ainda se mantém a sublimação como modificação da meta pulsional. Castiel (2007) sublinha que o papel dos objetos no texto sobre Leonardo é apresentado em duas acepções diferentes: aquela em que figura a investigação científica e a atividade artística do mestre renascentista e a outra se refere à “sublimação do objeto no caso das divindades e da natureza que na opinião do autor são sublimações dos objetos pai e mãe” (pp. 51-52).

O texto “Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci” coroa as teorizações iniciais de Freud (1910/2015) acerca da sublimação. Leonardo é tido como modelo do processo sublimatório, em que o sujeito encontra uma saída das exigências tanto culturais de renúncia ao sexual quanto de defesa contra o sexual e engrandecimento de uma atividade reconhecida e valorizada socialmente, arte e ciência. Também, é demonstrado por Freud que há a satisfação do sexual pelas vias da sublimação. Castiel (2007) propõe três momentos para a teoria da sublimação em Freud. A primeira tem início nos “Três ensaios...” e se encerra em 1910 com o texto sobre Leonardo. O segundo momento se inicia em 1914 com o texto “Introdução ao narcisismo”, marcado também pelo texto “As Pulsões e seus destinos” de 1915. E o terceiro momento é iniciado com o “Além do princípio do prazer”, de 1920, que traz uma nova teoria pulsional, indo até 1930 com as elaborações do “Mal-estar na cultura”. Porém, a principal contribuição desse terceiro momento, segundo essa comentadora, é com a nova dualidade pulsional.

## 1.2 Segundo momento da teorização: a energia da coesão

Antes de passarmos à discussão sobre a importância do texto “Introdução ao narcisismo” (1914) na construção conceitual da sublimação, vamos trazer a conceituação de um termo, que tem sido bastante mencionado e ainda não demos a devida atenção à sua definição. Esse conceito é a “libido”. Segundo Roudinesco e Plon (1998), libido é um termo latino, que significa desejo, utilizado pelo campo médico para designar uma energia referente ao instinto sexual. Acepção com a qual Freud não coaduna, definindo-a como uma manifestação da pulsão sexual na vida psíquica<sup>16</sup>. A teoria da sexualidade construída por Freud, que observamos marcadamente nos “Três ensaios sobre a teoria sexual” (1905b/2006), se deu pela introdução da palavra libido.

A libido, na concepção freudiana, ganha um ponto de vista energético. Ela é uma energia psíquica “como a expressão anímica da pulsão sexual, ou ainda como uma força suscetível de variações quantitativas que poderia servir de medida para os processos e as transformações no domínio da excitação sexual” (Garcia-Roza, 2008, p. 34). Esse autor, apontando a variação de sentidos para o conceito de libido, pontua algumas características que ele considera serem invariáveis na construção conceitual freudiana. Uma questão que ele destaca é que a “libido é referida à pulsão sexual e apenas a ela, sendo irreduzível a qualquer outra forma de energia anímica” (p. 35). Outro ponto que esse autor levanta é sobre o registro quantitativo da libido, que é predominante. Em vários momentos, Freud faz menção a “um *quantum* de libido, algo que é concebido como uma força ou uma energia capaz de aumento ou diminuição e cuja distribuição ou deslocamento tornam possível a explicação da sexualidade humana” (p. 35). Mesmo assim, essa predominância não impediu Freud de atribuir à libido um caráter qualitativo também. O caráter qualitativo é o que permite distinguir a libido de outra energia, marcando o lugar do não sexual, que, segundo Garcia-Roza (2008), aparece primeiro em relação às pulsões de autoconservação e, mais tarde, a partir de 1920, a pulsão de morte é que ocupará esse lugar do não sexual.

Na obra freudiana, encontram-se duas formulações sobre a teoria das pulsões, denominadas primeiro e segundo dualismo pulsional. Essa ideia de dualismo pulsional se dá pelo fato de que, no primeiro, Freud distingue pulsão sexual de pulsões de autoconservação; essa última conhecida, também, como pulsões do Eu. Há uma oposição entre as pulsões sexuais e as pulsões de autoconservação. Na primeira, Freud coloca a libido como sua

---

<sup>16</sup> A pulsão é uma força constante, que brota no orgânico e é reconhecida no psíquico.

energia, cuja regência econômica se dá pelo princípio do prazer. Na segunda, a energia em questão é o “interesse” (Garcia-Roza, 2008, p. 36). Desse modo, o interesse atua a serviço do Eu, visando a conservar, preservar o indivíduo.

Essa oposição dura um certo tempo nas construções teóricas de Freud, sofrendo um abalo com a introdução conceitual de narcisismo em 1914. No texto “Introdução ao narcisismo”, Freud (1914) deixa claro que a libido pode ser retirada dos objetos doravante investidos, para que essa mesma energia fosse investida no próprio eu. Com isso, tornar-se-ia uma libido narcísica. A distinção entre as energias das pulsões sexuais e as das pulsões de autoconservação ainda se mantém, como podemos verificar na Conferência XXVI das “Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (Parte III)” (Freud, 1916-1917/2006).

Até aqui tem-se constituído em premissa de nosso trabalho podermos distinguir as Pulsões do Eu [*Ichtriebe*] das pulsões sexuais [*Sexualtriebe*], por suas manifestações. Quanto às neuroses de transferência, isso poder-se-ia efetuar sem dificuldade. Os investimentos [*Besetzungen*] de energia que o Eu dirige aos objetos de seus desejos sexuais, nós as denominamos *libido*; todos os outros investimentos, emanados das pulsões de autopreservação [*Selbsterhaltungstrieben*], denominamos *interesse* (p. 415, destaques do autor).

No segundo dualismo pulsional, que se inaugura com a introdução do conceito de pulsão de morte no texto “Além do princípio de prazer”, em 1920, Freud estabelece, definitivamente, o seu dualismo, contrapondo pulsão de morte à pulsão de vida. Nessa última, as pulsões sexuais e as de autoconservação são unificadas. Antes, as energias em questão eram a libido e o interesse. A libido se mantém como energia da pulsão de vida. Assimilada a Eros, a libido é aquilo que mantém a coesão, é aquilo que une. Mantendo o lugar do não sexual, estabelece a destrutividade como energia referente à pulsão de morte.

O uso que Freud faz do termo libido difere-se, portanto, substancialmente daquela característica apresentada pelos sexólogos, que colocavam esse termo em relação à perversão, à genitalidade, num caráter normativo. O que Freud faz é tornar a libido a fonte do conflito psíquico. Ela se torna um componente essencial da sexualidade. Assim, ela é integrada “na definição da pulsão e na relação de objeto (libido objetal) e, por fim, para lhe encontrar uma identidade narcísica (a libido do eu), a partir de 1914” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 472).

Roudinesco e Plon (1998) destacam que, a partir de 1905, em função de trazer a libido para fora deste campo onde ela estava inserida, o da sexologia, Freud a rejeita como uma atividade somática e a concebe como um desejo sexual. Isso possibilitou, a partir daí, a “tese do monismo sexual, segundo a qual a libido seria de natureza masculina, quer se manifestasse no homem ou na mulher” (p. 473). Freud (1905b/2006), nos “Três ensaios...”, ao mencionar que, se fosse possível dar uma melhor definição conceitual ao masculino e ao feminino, “também se poderia afirmar que a libido é, por necessidade e por regra, de natureza masculina, apareça ela no homem ou na mulher, e independentemente de o seu objeto ser homem ou mulher” (p. 139). Portanto, a libido “não traz com ela a marca da masculinidade ou da feminilidade, assim como tampouco é portadora de qualquer indicação quanto à natureza do objeto que deve investir” (Garcia-Roza, 2008, p. 37). Independentemente da posição que o sujeito ocupa em sua ligação com o outro, se ela é ativa ou passiva, a libido investida nessa ligação será sempre ativa.

No percurso freudiano de conceituação da libido, é possível entendermos que ela não delimita qual o objeto será investido, tal como vemos em relação à sublimação, quando há investimento na arte e no trabalho entre outros. Não obstante, tem uma referência, que fica marcada desde muito cedo: é aquela da primeira experiência de satisfação, pois a libido cria um movimento, que visa a repetir a experiência de satisfação da primeira mamada. Dessa forma, o movimento repetitivo tem o propósito de reencontrar o seio como objeto perdido. Entretanto, esse é um objeto para sempre perdido. Garcia-Roza (2008), em relação ao objeto perdido, destaca que o reencontro com ele, ou com o mesmo, é impossível. O objeto encontrado e o objeto buscado não coincidem. O objeto perdido não foi um objeto possuído, já que a mãe ocupou o lugar da *Coisa*, mas não é ela a *Coisa* encontrada. Essa *Coisa* é a *das Ding*, que Freud mencionou no “Projeto para uma psicologia Científica” em 1895<sup>17</sup>.

Isso posto, devemos entender a libido como a energia pela qual o sexual se presentifica no aparelho psíquico independentemente de ser uma libido do eu ou uma libido de objeto. É uma energia, que anima diversos movimentos psíquicos e efeitos somáticos em jogo na dinâmica pulsional.

---

<sup>17</sup> Não nos aprofundaremos aqui, nesse ponto, pois o retomaremos no segundo capítulo, no qual apresentaremos a teorização lacaniana acerca da sublimação.

### 1.2.1 Narcisismo<sup>18</sup>, os ideais e a sublimação

De acordo com Freud (1914/2006), o termo narcisismo fora escolhido por P. Näcke, em 1899, e se refere a uma descrição clínica referente ao indivíduo, que trata seu corpo como um objeto sexual. Essa perspectiva coloca o narcisismo dentro de uma perversão sexual, mas Freud o vê diferentemente, pois ele pressupõe que o narcisismo faça parte do desenvolvimento sexual do ser humano, regularmente, como um destino da libido nesse percurso de desenvolvimento. Logo, para Freud, “O narcisismo nesse sentido não seria uma perversão, mas o complemento libidinal do egoísmo da pulsão de autopreservação [*Selbsterhaltungstriebes*], que, em certa medida, pode justificavelmente ser atribuído a toda criatura viva” (p. 81). Na pena de Freud, o termo narcisismo, como destacam Roudinesco e Plon (1998), apareceu pela primeira vez em 1910, numa nota acrescentada aos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, ocasião em que o autor fala dos invertidos, em que, partindo do narcisismo, os rapazes procuravam outros rapazes, que possuísem semelhança com eles e que os amassem como sua mãe os amou. O outro momento, como já apontamos anteriormente, foi no texto sobre Leonardo da Vinci, de 1910, e, depois, em 1911, no estudo sobre o caso Schreber, mas o termo só ganhou valor conceitual em 1914, no texto “Introdução ao narcisismo”.

O narcisismo, como parte do desenvolvimento sexual de cada indivíduo, está situado entre o autoerotismo e o amor objetal, tal como nos apontou Freud em 1911, na ocasião da análise textual, que ele faz de Schreber. O autoerotismo é descrito por Freud (1914/2006) como um estágio inicial da libido. É o estado original da sexualidade, quando a satisfação é encontrada sem que um objeto externo tenha que ser buscado. Essa satisfação é sempre parcial. A sexualidade humana tem um caráter não adaptativo e essa independência de um

---

<sup>18</sup> Aqui, cabe uma informação acerca da grafia freudiana para o que traduzimos por narcisismo. A grafia, que se consolidou em alemão, derivada da palavra latina *Narcissus*, foi *Narzissismus*. Porém, Freud a escreve da seguinte maneira: *Narzißmus*, como podemos notar no título original de “Introdução ao Narcisismo”: *Zur Einführung des Narzißmus* (1914). A intenção de Freud, tal como ele menciona no texto sobre Schreber (1911), é encurtar o termo, além de fazê-lo soar melhor, mesmo que parecesse menos correto que *Narzissismus*. A letra *ß*, que está na palavra *Narzißmus*, equivale a dois “s”. Portanto, ele extrai os “is” do meio da palavra, criando, assim, um neologismo. Curiosamente, ele, também, retirou este mesmo “is” de seu nome, *Sigismund*, virando Sigmund, bem como destaca Gay (1989), “Os nomes que seu pai registrou para ele na Bíblia da família, “Sigismund Schlomo”, não sobreviveram à adolescência de Freud. Ele nunca usou “Schlomo”, nome do avô paterno, e, depois de experimentar “Sigmund”, nos últimos anos da escola, adotou-o algum tempo após seu ingresso na Universidade de Viena, em 1873” (p. 22).

objeto externo, específico e predeterminado, atesta isso. A libido, no autoerotismo, não tem o objetivo de articular o mundo externo e o Eu. Seu exercício não visa a essa harmonia.

O que está em jogo nesse momento do desenvolvimento é a busca por reviver uma experiência de prazer, que dissocia, por exemplo, a experiência da primeira mamada, da finalidade de nutrição. Por isso, o seio se distancia da finalidade de ser um objeto que alimenta, distinguindo-se de uma necessidade. Com isso, a criança pode se satisfazer de forma autoerótica ao sugar o seu dedo polegar.

Aquilo que a criança busca em seu sugar sensual não é a satisfação de uma necessidade, mas um prazer já experimentado e agora repetido ou rememorado. Foi o sugar o seio materno que deu lugar à experiência primária de satisfação e que a familiarizou com este prazer (Garcia-Roza, 2008, p. 40).

Para o autoerotismo não há, desse modo, objeto externo. A satisfação é buscada no próprio corpo da criança de forma parcial. Assim, a libido constitui, aos poucos, seus objetos. O autoerotismo é, portanto, o primeiro modo de satisfação libidinal, em que o órgão retira de si mesmo o prazer. Não há no autoerotismo um Eu; conseqüentemente, não há uma imagem representativa do corpo unificado, por isso não devemos confundir-lo com o narcisismo.

Freud (1914/2006), em seu texto “Introdução ao narcisismo”, traz um questionamento acerca da relação existente entre narcisismo e autoerotismo, e sua resposta é que “uma unidade comparável ao Eu não existe desde o começo no indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido” (p. 13). Garcia-Roza (2008) destaca que as pulsões autoeróticas estão lá desde o início por serem primordiais. Em vista disso, para que o narcisismo se forme, uma ação psíquica nova deve se acrescentar ao autoerotismo. O que se acrescenta ao autoerotismo é o Eu, possibilitando a formação do narcisismo: “O narcisismo é condição de formação do eu, chegando mesmo a se confundir com o próprio eu” (p. 42). Então, a partir do surgimento do narcisismo, o Eu passa a ser investido libidinalmente.

Na teorização freudiana, concebem-se dois narcisismos: um narcisismo primário e um narcisismo secundário. Em relação ao que acontece nas psicoses, diferentemente do que acontece nas neuroses, Freud (1914/2006) diz que, nas primeiras, há um abandono do interesse pelo mundo externo. Ou seja, o sujeito retira o investimento libidinal das pessoas e das coisas. A libido é retirada do mundo externo e dirigida ao Eu, o que é chamado de narcisismo. Mas, tal movimento leva Freud a supor um estado, que existiu anteriormente.

Esse estado anterior é chamado de narcisismo primário, sobre o qual se edifica o narcisismo secundário, fruto do movimento de retração da libido investida nos objetos.

Freud (1914/2006) aponta que o narcisismo primário é uma suposição, não sendo uma tarefa fácil observar diretamente esse processo. Por isso, a inferência retrospectiva pode trazer mais facilmente uma confirmação. O “narcisismo primário é uma posição preparada pelo desejo dos pais; ou, ainda, é o lugar do ideal dos pais, sendo, portanto, a marca de um investimento que o sujeito irá sempre carregar” (França, 2012, p. 71). Devemos reconhecer as atitudes de ternura dos pais para com os filhos como uma forma de reviver e reproduzir seu narcisismo abandonado. Essa relação afetiva é dominada por uma superestimação, que leva os pais a atribuírem uma espécie de perfeição aos filhos, rejeitando ou ocultando qualquer defeito: “O amor dos pais, tão comovedor e no fundo tão infantil, nada mais é senão o narcisismo dos pais renascido, o qual, transformado em amor objetal, inequivocamente revela sua natureza anterior” (Freud, 1914/2006, p. 98).

No momento do narcisismo primário, o Eu é considerado o grande reservatório da libido. Por ser o objeto de investimento libidinal privilegiado, toda libido disponível é armazenada no Eu, segundo Garcia-Roza (2008). Essa libido, denominada libido narcísica, se torna libido objetal, dado que ela é posteriormente investida em representações de objetos do mundo externo. O Eu permanece sendo o reservatório da libido, assim como destaca Freud (1940/2019), em seu “Compêndio de Psicanálise”, que, ao “longo de toda a vida o Eu segue sendo o grande reservatório do qual são enviadas as cargas libidinais aos objetos e ao qual elas são novamente recolhidas” (p. 29). Ao retornar desse investimento objetal para o próprio Eu, temos como resultado o narcisismo secundário. Mesmo que o narcisismo secundário se mantivesse depois de 1920, como uma manifestação na clínica das psicoses, ele não deve ser limitado a essa psicopatologia,

uma vez que o investimento libidinal do eu coexiste, em todo ser humano, com os investimentos objetais, havendo Freud postulado a existência de um processo de equilíbrio energético entre as duas formas de investimento que participam de Eros, a pulsão de vida, e de seu combate contra as pulsões de morte (Roudinesco & Plon, 1998, p. 532).

A formação de um ideal aparece na pena de Freud em 1914 e, de forma sutil, há, também, o estabelecimento da distinção entre o Eu ideal (*Idealich*) e o Ideal do eu

(*Ichideal*)<sup>19</sup>. Freud (1914/2006) assinala que “a formação de um ideal seria o fator condicionante do recalque [*Verdrängung*].” (p. 100). Esta vem do Eu, e o sujeito, que edificou em si um ideal, utiliza este para medir seu Eu atual. Esse Eu e seu ideal estão presentes quando o destino das moções pulsionais libidinais é o recalque, o que acontece quando essas moções são conflitantes com as ideias culturais e éticas já introjetadas pelo Eu do indivíduo. Garcia-Roza (2008) nos diz que o Eu ideal (*Idealich*) surge do encontro do narcisismo revivido pelos pais, aquele em que a criança é idealizada, é perfeita, e a imagem corporal unificada, aquela do narcisismo primário, pois a “estrutura narcísica primária é a identificação de uma unidade corporal, é uma estrutura permanente que mantém viva a aspiração de todo sujeito: a unidade, a não separação” (França, 2012, p. 72).

Esta distinção entre o Eu ideal (*Idealich*) e o Ideal do eu (*Ichideal*) suscita algumas discordâncias em alguns comentadores de Freud pelo fato de que, no texto “Introdução ao narcisismo” (1914), tal distinção fica um tanto quanto obscurecida. Nesse texto, o Eu ideal (*Idealich*) aparece apenas duas vezes, o que pode ter levado a “Edição Standard Brasileira” a corrigir e igualar os termos. Apesar de citar o trecho a partir da “Edição Standard”, substituiremos o termo trazendo a equivalência com o que está no original freudiano. Na edição da Cia das Letras das obras completas de Sigmund Freud, tradução de Paulo César de Souza, observamos que um dos termos é corrigido, mantendo apenas um, o que pode promover ainda mais confusões. O trecho que traz tal confusão é o seguinte:

---

<sup>19</sup> Não fica muito clara na obra de Freud essa diferenciação. Dessa feita, ela é uma diferenciação muito mais lacaniana que freudiana. Vejamos o que Lacan (Lacan, 1957-1958/1999) nos diz a esse respeito: “Enquanto a estrutura do eu repousa sobre a relação do sujeito com a imagem do semelhante, a estrutura do Ideal do eu levanta um problema que lhe é peculiar. De fato, o Ideal do eu não se propõe – é quase uma obviedade dizê-lo – como um eu ideal. Sublinhei muitas vezes que esses dois termos são distintos em Freud, inclusive no próprio artigo sobre o narcisismo, *Zur Einführung des Narzissmus*, mas convém examiná-los com uma lupa, pois a diferença é muito difícil de distinguir no texto, a ponto de haver quem os confunda. Primeiro, não é verdade, e mesmo que fosse, que devemos aperceber-nos por convenção de que não há nenhuma sinonímia entre o que é atribuído à função do Ideal do eu nos textos de Freud, como inspirados na experiência clínica, e o sentido que podemos dar à imagem do eu, por mais exaltada que a suponhamos, ao fazermos dela uma imagem ideal com a qual o sujeito se identifica, modelo bem-sucedido, por assim dizer, dele mesmo, com o qual ele se confunde e no qual se assegura de sua inteireza” (pp. 300-301). Não entraremos aqui nesta discussão se foi ou não equívoco de Freud ou se realmente ele tinha a intenção de diferenciar os dois ideais (Eu Ideal e Ideal do eu). Faremos essa distinção, pois nos parece interessante levando em conta a relação que Lacan irá trazer com o Imaginário e o Simbólico, além dos pontos que iremos destacar a seguir. Mesmo este momento sendo dedicado principalmente aos escritos de Freud, é muito difícil deixar de lado a influência que Lacan tem sobre nós em tais leituras. Outro ponto que gostaríamos de trazer a respeito do Eu ideal (*Idealich*) e o Ideal do eu (*Ichideal*) é que, curiosamente, o termo *Idealich* aparece duas vezes no texto “Introdução ao narcisismo” (1914), uma no início da frase que apresentaremos adiante e outra na mesma frase, no plural (*Ideale Ich*), uma vez no texto do “Psicologia das massas e análise do eu” (1921), uma na “Conferência XXVI” (1917). Essas são as três únicas vezes ao longo de toda a obra freudiana que o termo aparece; daí a dúvida se era interesse a diferenciação ou se foi um equívoco na escrita.

Esse *Eu ideal* [*Idealich*] é agora o alvo do amor de si mesmo (*Self-love*) desfrutado na infância pelo ego real. O narcisismo do indivíduo surge deslocado em direção a esse novo *Eu ideal* [*ideale Ich*], o qual, como o ego infantil, se acha possuído de toda a perfeição de valor. Como acontece sempre que a libido está envolvida, mais uma vez aqui o homem se mostra incapaz de abrir mão de uma satisfação de que outrora desfrutou. Ele não está disposto a renunciar à perfeição narcisista de sua infância; e quando, ao crescer, se vê perturbado pelas admoestações de terceiros e pelo despertar de seu próprio julgamento crítico, de modo a não mais poder reter aquela perfeição, procura recuperá-la sob a nova forma de um *Ideal do eu* [*Ichideals*]. O que ele projeta diante de si como sendo o seu ideal é o substituto do narcisismo perdido de sua infância na qual ele era o seu próprio ideal (Freud, 1914/2006, pp. 100-101, destaques nossos).<sup>20</sup>

Apresentamos, na nota seguinte, o texto no original para que o leitor tire suas próprias conclusões. Conferimos o restante do texto e apenas nesse momento aparece o *Eu ideal* (*Idealich*). Todas as outras aparições são do *Ideal do eu* (*Ichideal*).

Antes de discutirmos os pontos importantes dessa citação, é interessante chamarmos a atenção para o fato de que o *Eu* é o elemento central no texto sobre o narcisismo, que podemos considerar como o que resulta “de uma série de ‘traços’ do objeto que se inscrevem inconscientemente: o eu assume os traços do objeto” (Nasio, 1997, p. 55). Garcia-Roza (2008) destaca que o *Eu* “designa a representação que o sujeito faz de si mesmo. Trata-se de uma representação complexa ou mesmo de um complexo de representações, cuja fonte última são as imagens provenientes das impressões externas” (p. 52). Ele não está presente inicialmente; ou seja, ele não está presente no início da vida erótica ao qual se refere a série prazer/desprazer. Com o desenvolvimento do *Eu*, a vida biológica, também, é libidinizada: “Se o pulsional é um ‘desvio’, certamente não o é do biológico. O pulsional é desviante em

---

<sup>20</sup> Observem, no texto original em alemão, que o primeiro e o segundo termos destacados são diferentes do terceiro, que é igual a todos os outros que aparecem na sequência do texto. “Diesem *Idealich* gilt nun die Selbstliebe, welche in der Kindheit das wirkliche Ich genoß. Der Narzißmus erscheint auf dieses neue *ideale Ich* verschoben, welches sich wie das infantile im Besitz aller wertvollen Vollkommenheiten befindet. Der Mensch hat sich hier, wie jedesmal auf dem Gebiete der Libido, unfähig erwiesen, auf die einmal genossene Befriedigung zu verzichten. Er will die narzißtische Vollkommenheit seiner Kindheit nicht entbehren, und wenn er diese nicht festhalten konnte, durch die Mahnungen während seiner Entwicklungszeit gestört und in seinem Urteil geweckt, sucht er sie in der neuen Form des *Ichideals* wieder zu gewinnen. Was er als sein Ideal vor sich hin projiziert, ist der Ersatz für den verlorenen Narzißmus seiner Kindheit, in der er sein eigenes Ideal war” (Freud, 1949/1914, p. 161, itálicos nossos).

si mesmo, desvio original e não desvio de outra ordem da qual é tributário” (p. 54, destaque do autor).

Não devemos pensar que é só a imagem corporal que dá forma ao Eu. Há, também, outros elementos, que fazem com que o Eu advenha, dado que a imagem corporal, que vem primeiro, não é definitiva para a formação dessa instância psíquica. A constituição do Eu, também, ocorre por influência das declarações de rejeição e/ou de preferências, pelo juízo de valor e pela moral cultural bem como pelas enunciações, que provêm do mundo externo. Destarte, as formas que o Eu toma são as de Eu ideal (*Idealich*) e Ideal do eu (*Ichideal*). O Eu ideal (*Idealich*) é referente àquela imagem construída e idealizada pelos pais, tida como perfeita. Podemos ver na citação anterior que Freud menciona um Eu real, que desfruta de um amor a si mesmo, e a satisfação desfrutada nesse momento primitivo não é abandonada. O indivíduo não lhe renuncia, pois isso o privaria da perfeição narcísica. Segundo Garcia-Roza (2008), o Eu ideal (*Idealich*) é a imagem idealizada do Eu.

A imagem, à qual corresponde o Eu ideal (*Idealich*), é, em grande parte, construída pelos pais em função de seu narcisismo, que, por exigência da realidade, eles tiveram que abandonar: “Inicialmente, portanto, o Eu ideal é o efeito do discurso dos pais, efeito de um discurso apaixonado que abandona qualquer forma de consciência crítica para produzir uma imagem idealizada” (Garcia-Roza, 2008, p. 57). Ou seja, o Eu ideal (*Idealich*) não é substituído. Ele se mantém transformado no indivíduo adulto, tal como apontado por Freud na citação anterior. A realidade força a renunciar à perfeição desse narcisismo, mas, sob a forma de Ideal do eu (*Ichideal*), ele tentará recuperar a perfeição do Eu ideal (*Idealich*), momento em que ele era seu próprio ideal.

A criança é forçada a abandonar seu narcisismo primário, pois seu Eu é confrontado com um ideal, que vem de fora e que lhe é imposto, na medida em que ela não se vê mais como o objeto, que preenche o que falta à mãe. Isso pode ser observado no desenvolvimento do Complexo de Édipo a partir do momento em que a mãe não se dirige mais apenas à criança, demonstrando seu desejo, também, fora daquela relação, o que produz uma ferida narcísica ao perceber que a mãe deseja fora dele. Diante dessa ferida, a criança busca uma forma de ser amada pelo outro. Para conquistar o amor do outro, tenta agradá-lo, “mas isso só pode ser feito através da satisfação de certas exigências, as do *ideal do eu*. Esse conceito designa, em Freud, as representações culturais e sociais, os imperativos éticos tal como são transmitidos pelos pais” (Nasio, 1997, p. 51, destaque do autor).

O Ideal do eu (*Ichideal*) é a outra forma tomada pela libido narcísica. Ele se forma a partir de influências e exigências do mundo externo, parte das exigências que constituem um

ideal para o outro. Assim, a partir da influência crítica dos pais bem como por intermédio da voz destes, de outros parentes, dos professores, da religião, da opinião pública e da ciência, a consciência moral que se forma no indivíduo leva à formação do Ideal do eu (*Ichideal*). O Ideal do eu (*Ichideal*) é um investimento libidinal imposto desde fora. A satisfação da libido é obtida se esse ideal é cumprido. Por conseguinte, através das satisfações obtidas pelo cumprimento do ideal bem como das satisfações ligadas aos objetos, o Eu, que havia se empobrecido devido aos investimentos libidinais de objeto, volta a se enriquecer.

Esse deslocamento da libido do Eu ideal (*Idealich*) para o Ideal do eu (*Ichideal*), descrita por Freud, culmina em uma necessária distinção entre a idealização e a sublimação, que destacamos no seguinte trecho:

Somos naturalmente levados a examinar a relação entre essa formação de um ideal e a sublimação. A sublimação é um processo que diz respeito à libido objetual e consiste no fato de a pulsão [*Trieb*] se dirigir no sentido de uma finalidade diferente e afastada da finalidade de satisfação sexual; nesse processo, a tônica recai na deflexão da sexualidade. A idealização é um processo que diz respeito ao *objeto*; por ela, esse objeto sem qualquer alteração em sua natureza, é engrandecido e exaltado na mente do indivíduo. A idealização é possível tanto na esfera da libido do Eu [*Ichlibido*] quanto na da libido objetual. Por exemplo, a supervalorização sexual de um objeto é uma idealização do mesmo. Na medida em que a sublimação descreve algo que tem que ver com a pulsão [*Trieb*], e a idealização, algo que tem que ver com o objeto, os dois conceitos devem ser distinguidos um do outro (Freud, 2014/2006, p. 101, destaque do autor).

Nesse trecho, notamos na sublimação algo referente à mudança de meta, que busca uma satisfação, mas não em um objeto sexual. Nela, há um afastamento do que é sexual no sentido do prazer e satisfação obtidos no ato sexual. Além disso, observamos, também, que, tanto na sublimação quanto na idealização, temos modos de funcionamento libidinal. Enquanto a sublimação diz respeito à libido de objeto, com a obtenção da satisfação em um objeto não sexual, tal como uma produção artística, na idealização não há a substituição de um objeto por outro não sexual. Nesse processo, o objeto é elevado sem ser modificado em sua natureza. A sublimação é um processo que ocorre com a pulsão, enquanto a idealização é um processo que ocorre com o objeto.

Diante de toda a exposição que fizemos acerca do narcisismo e da idealização, percebemos que a última é concernente ao primeiro. Por isso, Freud (1914/2006) fez questão de diferenciar sublimação e idealização, visto que a sublimação passa pelo narcisismo também. Todavia, como ressalta França Neto (2007), “diferentemente da idealização, ela se movimenta a partir da vigência de uma hiância na identificação (e, portanto, uma hiância na própria idealização)” (p. 34).

Freud (1914/2006) salienta que a idealização é frequentemente confundida com a sublimação, pois há uma veneração do Ideal do eu como objeto elevado. A sublimação, mesmo sendo exigida pelo Ideal do eu, segue como um processo particular, independente de tal estímulo, que não pode forçá-la, podendo apenas instigar sua iniciação. Em relação à causação da neurose, a idealização e a sublimação, também, se distinguem, tendo em vista que a formação de um Ideal do eu favorece o recalque, devido ao aumento das exigências do Eu, ao passo que a sublimação, podemos entender que seria uma forma de escapar ao recalque, “a sublimação representa a saída para cumprir a exigência sem ocasionar o recalque [*Verdrängung*]” (p. 28).

Roland Chemama (1995) assinala que, no texto sobre o narcisismo (1914), há a possibilidade de apreender uma das condições necessárias para o advento da sublimação, além da distinção que Freud faz entre idealização e sublimação. A condição observada é que o Eu retira o investimento libidinal do objeto, libido essa que é investida no próprio Eu; posteriormente, o investimento externo volta a ser feito, mas agora desviado para objetos não sexuais, reorientado para novas metas. Torezan (2012) destaca alguns desdobramentos importantes de tal formulação: “a mudança de objeto no processo sublimatório, a presença da libido e da satisfação sexual na sublimação, a intermediação do eu na efetivação da sublimação e o reconhecimento do ideal do eu como favorecedor do processo sublimatório” (p. 60).

Em relação à mudança de objeto no processo sublimatório apontado como desdobramento por Torezan (2012), observamos que a possibilidade não está excluída “ainda que a definição da sublimação esteja diretamente atrelada à mudança em relação ao alvo de satisfação sexual” (p. 60). Para haver o desvio em relação à satisfação sexual, é necessária a troca para um objeto com reconhecimento e valorização social, distanciando-se, assim, de um objeto de satisfação, que seria puramente sexual, sem benefícios culturais. As formulações sobre o narcisismo em que Freud (1914) aborda as ideias de libido do eu e libido objetal apontam para o segundo desdobramento registrado por Torezan (2012). Nele, a libido e a satisfação sexual estão presentes na sublimação. Portanto, quando mencionamos

o afastamento de um objeto sexual, este se refere apenas ao objeto puramente sexual, e não à satisfação sexual da libido, que se dará a partir de outro objeto, tendo em vista que, no texto “As pulsões e seus destinos”, Freud (1915/2019) menciona que a meta da pulsão é sempre a satisfação. Em vista disso, a satisfação ocorrerá mesmo no processo sublimatório. Nesse período da teorização freudiana, deparamo-nos com uma contradição referente à sublimação da pulsão em um processo de deflexão da sexualidade, mas com a manutenção da libido na sublimação. Dito de outro modo, ocorre no processo sublimatório um desvio da posição natural em relação à sexualidade: “Dessexualização e manutenção da libido; logo, a título de uma pequena síntese do exposto, parece pertinente o seguinte enunciado: *o sexual está na origem e se mantém presente na sublimação, a dessexualização se dá em relação ao objeto*” (Torezan, 2012, p. 61, destaque da autora).

O terceiro ponto coloca o Eu como intermediário na efetivação da sublimação. A esse respeito, verificamos elementos, que inovam a teorização freudiana acerca da sublimação, diferentemente dos desdobramentos anteriores, observados em outros pontos de sua obra. A inovação está no fato de que, para que ocorra a efetivação da sublimação, faz-se necessária a intervenção do Eu narcísico; ou seja, aquele Eu que retira o investimento libidinal do objeto sexual e investe em si mesmo, funcionando como um intermediário e passando o investimento libidinal de um objeto sexual para um não sexual. Essa característica da sublimação, que visa a um desvio, a uma deflexão em relação ao sexual, não é o mesmo que dizer que a pulsão é dessexualizada. O que é dessexualizado é o objeto devido ao deslocamento libidinal promovido pelo Eu. Dessa feita, a sublimação obtém a satisfação, que é sempre a meta pulsional, satisfação para uma pulsão originalmente sexual obtida a partir de um objeto não sexual. É através do narcisismo que Freud (1914/2006) nos mostra essa possibilidade, como afirma Garcia-Roza (2008) no trecho a seguir:

A sublimação será bem-sucedida apenas se houver a intervenção do eu narcísico, isto é, se obtiver sucesso em retirar a libido do objeto sexual e fazê-la retornar sobre si mesmo. Este é o primeiro momento do processo de sublimação. O segundo momento consiste em dirigir essa libido retirada do objeto sexual para um outro não sexual. É o que acontece, por exemplo, na atividade artística onde, através da satisfação narcísica obtida pelo artista, há um favorecimento da atividade criadora dando lugar a uma satisfação sublimada. (...) Entre a satisfação erótica infantil e a satisfação sublimada há, portanto, a mediação necessária do narcisismo. O eu narcísico constitui-se como objeto intermediário através do qual dá-se o deslocamento do

objeto sexual para o objeto não sexual. Para que esse deslocamento se faça, é necessário, contudo, que o novo objeto seja valorizado socialmente. Não é necessário que ele seja socialmente útil, que ele cumpra uma finalidade prática, mas sim que ele corresponda a ideais simbólicos e a valores sociais vigentes numa determinada sociedade. Esse processo passa pelo ideal do eu (Garcia-Roza, 2008, p. 143).

A partir do trecho final dessa citação, que menciona que o objeto não precisa ter utilidade social, mas que corresponda a valores sociais vigentes, trazemos o quarto desdobramento apontado por Torezan (2012), que é o reconhecimento do Ideal do eu como favorecedor do processo sublimatório. O próprio Freud (1914/2006) diz que a formação do Ideal do eu é, frequentemente, confundida com a sublimação. Fato é que é crucial a idealização do objeto que ocorre no narcisismo, para que a sublimação ocorra. O Ideal do eu irá favorecer esse processo, visto que é preciso que o objeto novo seja idealizado para que a sublimação possa acontecer. Torezan (2012), por conseguinte, destaca, como quarto desdobramento, algo que “diz respeito à participação do ideal do eu como um desencadeador ou favorecedor da sublimação, o que não significa que ele seja responsável pela efetivação da mesma” (p. 61). O Ideal do eu vai incitar a sublimação, mas não será seu executor. Ela permanece como um processo particular e independente, como foi dito anteriormente.

A sublimação tem um papel de proporcionar a satisfação pulsional mesmo dessexualizando o objeto, e se

a sublimação é uma dessexualização (que é inclusive o que leva Freud a dizer que o ideal do eu, enquanto identificação, é uma espécie de sublimação), paradoxalmente, na sublimação há algum tipo de satisfação dos impulsos sexuais. Esse inclusive é o grande objetivo da sublimação – proporcionar, apesar (ou independentemente) do recalque, algum tipo de satisfação pulsional (França Neto, 2007, p. 39).

Observamos, então, a importância do texto “Introdução ao narcisismo” (Freud, 1914) para a sublimação. Esse texto traz elementos essenciais para o entendimento e a construção desse conceito na teoria freudiana. Vimos, aí, que é o Ideal do eu que cuida do direcionamento aos objetos valorizados sexualmente e, portanto, não sexuais do processo sublimatório. Entendemos que a sublimação só é dessexualização, quando pensamos em objeto, mas não quando pensamos em pulsão e, ainda, entendemos que a sublimação visa à satisfação pulsional sem que seja necessário passar pelo recalque.

### 1.2.2 *Um destino pulsional*

Em 1914, quando se deflagrava a primeira grande guerra mundial, Freud, perto de completar 60 anos, vivenciou em Viena uma intensa apreensão em relação à guerra, que se iniciou não só pelo fato trágico da guerra em si, mas por ter três de seus filhos combatendo. O psicanalista continuou sua atividade clínica em meio ao caos de tempos tão difíceis. Além disso, Freud escreveu de maneira abundante, isso sem ter aquecimento em seu escritório, tornando sua tarefa intelectual muito difícil, sobretudo nos meses mais frios: “É nesse contexto que Freud resolve escrever sua *Meta-psicologia*, conjunto planejado de 12 textos que visavam formalizar e consolidar quase duas décadas de atividade clínica e de prática teórica” (Iannini, 2019, p. 94). A metapsicologia é onde encontramos os textos base de Freud, os conceitos básicos, fundamentais (*grundbegriffe*) da psicanálise. A metapsicologia é um saber aberto a experiências e revisões sistemáticas, isso em função da experiência clínica, que fomenta a teoria psicanalítica.

Em abril de 1915, três de seus escritos metapsicológicos ficaram prontos, sendo publicados ainda naquele ano. Foram eles: o texto sobre as Pulsões, o texto sobre o Inconsciente e aquele sobre o Recalque. Outros textos anteriores e posteriores a essa época, também, trazem suas ideias metapsicológicas. Porém, segundo Gay (1989), Freud quis apresentar uma síntese de suas descobertas metapsicológicas, pois estava preocupado com a “manutenção de certos princípios teóricos, mas fundamentalmente com a sustentação de certos preceitos éticos e procedimentos clínicos” (Iannini, 2019, p. 95). O plano de Freud era escrever 12 artigos metapsicológicos, dos quais apenas cinco foram concluídos e publicados. Os outros suscitam grandes controvérsias entre estudiosos da psicanálise: uns acreditam que eles foram escritos e não encontrados, outros acreditam que foram escritos e destruídos pelo próprio Freud. Entre os textos supostamente perdidos, estaria o da sublimação, dado que torna o estudo de tal conceito na obra de Freud um tanto quanto complicado pelo fato de que a sua metapsicologia da sublimação se encontra dispersa por toda a sua obra.

O texto sobre as Pulsões (*Triebe*) é o que vem abrindo os artigos metapsicológicos, como que representando algo que está de fato anterior ao Inconsciente e ao recalque: “Pela primeira vez, o conceito de pulsão aparece em seu justo lugar: tão ou mais fundamental do que o próprio conceito de Inconsciente” (Iannini, 2019, p. 95). No texto “As pulsões e seus destinos”, Freud (1915/2019) não faz muito mais que mencionar que a sublimação é um dos

destinos da pulsão e diz que tanto ela quanto o recalque ganhariam um texto adiante, mas apenas aquele sobre o recalque veio a público. Ora, mesmo não sendo mencionada a metapsicologia da sublimação no texto sobre as pulsões, esse conceito assim como o texto dedicado a ele são de enorme importância para que possamos fazer algumas inferências sobre nosso objeto de estudo, visto que a sublimação é um dos destinos pulsionais. Esses destinos, segundo Castiel (2007), “são maneiras diferentes de lidar com o objeto da pulsão” (p. 68).

Contra um estímulo externo, é possível estabelecermos algumas formas de defesa, mas o mesmo não acontece quando o estímulo vem do interior do próprio organismo e vai em direção ao anímico. Esse é o caso do estímulo pulsional, frente ao qual diferentes ações serão necessárias para sua eliminação, pois nenhuma fuga terá eficácia contra ela. A pulsão é uma força constante (*konstante Kraft*), e não uma força momentânea (*momentane Stoßkraft*) de impacto, como no caso do estímulo externo. Freud (1915/2019) nos diz que uma “denominação melhor para o estímulo pulsional seria ‘necessidade’, e para o que suspende essa necessidade, ‘satisfação’” (p. 19, destaques do autor). A pulsão é a fronteira que estabelece e possibilita a ligação entre o somático e o anímico. Ela não está na Consciência ou no Inconsciente a não ser por intermédio dos representantes psíquicos. Vinda do corpo em direção à alma, essa força constante se apresenta como “uma medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal” (p. 25). Ela, a pulsão, é um estímulo para o psíquico. Brotando no corpo em direção ao anímico, exige deste um trabalho. Portanto, não devemos entender a pulsão como um estímulo psíquico.

A montagem da pulsão se dá a partir de quatro termos. São eles: pressão (*Drang*), meta ou alvo (*Ziel*), objeto (*Objekt*) e fonte (*Quelle*). A pressão é o motor da pulsão. Ela é “a soma de força ou a medida da exigência de trabalho que ela representa” (Freud, 1915/2019, p. 25). A pressão (*Drang*) é a essência da pulsão, o que não deve nos confundir e nos levar a uma identificação entre o *Trieb* e o *Drang*, pois, se “a pressão é uma propriedade essencial, e portanto necessária à pulsão, não é porém suficiente para defini-la” (Garcia-Roza, 2008, p. 87).

O objeto (*Objekt*) da pulsão é aquilo que há de mais variável. Qualquer objeto atribuído à pulsão não está vinculado a ela desde a origem. O objeto da pulsão será aquele “junto ao qual, ou através do qual, a pulsão pode alcançar sua meta” (Freud, 1915/2019, p.

25), que é a satisfação. A pulsão pede um objeto, pois é “somente por intermédio de um objeto que a satisfação, mesmo que parcial, pode ser obtida” (Garcia-Roza, 2008, p. 92).

A fonte (*Quelle*) da pulsão é um processo somático. Ela vem de algum estímulo corporal ou de alguma parte do corpo. Freud (1915/2019) menciona que esse estímulo é representado na vida anímica pela pulsão, o que pode gerar uma confusão no entendimento desse conceito, visto que, no texto “O Inconsciente” (1915), ele menciona que ela, a pulsão, só pode ser representada pela representação. Garcia-Roza (2008) destaca que a pulsão “está para além da distinção entre Consciente e Inconsciente, para além portanto do espaço da representação, não se fazendo presente no psiquismo a não ser por seus representantes psíquicos: a *Vorstellung* e o *Affekt*” (p. 97). A origem da pulsão, então, é corporal, mais precisamente partes corporais e não psíquica, onde ela está por representantes: “Tudo começa com a própria pulsão: uma energia que absolutamente não pode ficar no estado natural. Ela tem de ser elevada a outra ordem, à ordem da representação” (Checchinato, 2012, p. 33).

A meta (*Ziel*) da pulsão “é sempre a satisfação, que só pode ser alcançada pela suspensão do estado de estimulação junto à fonte pulsional” (Freud, 1915/2019, p. 25). Não existe uma única via para se atingir a meta da pulsão. Isso pode acontecer das mais diversas formas, desde que, finalmente, a satisfação (*Befriedigung*) seja alcançada. Durante esse caminho, pode haver alvos intermediários, que produzirão satisfações parciais. Diante disso, ele menciona a possibilidade de “pulsões inibidas quanto à sua meta”. Esse é “o caso da *sublimação*, em relação à qual ele afirma que envolve uma satisfação parcial. Portanto, a sublimação é também satisfação da pulsão” (Garcia-Roza, 2008, p. 90, destaque nosso).

Vemos, então, que a pulsão, sexual em sua origem, tem como meta a procura por satisfação. Assim como destaca Freud (1915/2019), também é importante que a conservação e a transmissão da vida sejam efetivadas. A pulsão precisa ser elevada à ordem da representação, que aponta para a história particular de vida de cada sujeito, podendo, portanto, ter outros destinos, direcionando-a para outras finalidades, que não seja apenas a relação sexual ou a propagação da espécie. Isso não quer dizer que a pulsão seja modificada em sua natureza por sofrer desvios em sua meta.

Todavia, se a pulsão é desviada nem por isso ela muda de natureza. Se a água corrente se dispersa pelo prado ou, canalizada, chega às casas, para servir aos hábitos civilizados, fervida ou congelada, é sempre a mesma água. Se a pulsão, que é sexual em sua própria natureza, é desviada de seu fim genital ou mesmo erótico, ela não

perde essa natureza. Transforma-se apenas pela muda de objeto (Checchinato, 2012, p. 32).

Essa energia pode ser encaminhada para atividades científicas, religiosas ou artísticas, que ela, ainda assim, levará à meta pulsional, que é a satisfação. O homem cria e não está predeterminado como os animais que instintualmente agem do mesmo modo que seus ancestrais. O homem é um ser a ser determinado, é um vir-a-ser. A plasticidade da pulsão e a possibilidade de desvio e troca de objeto para chegar à finalidade são o que possibilita que, para o homem, a criação seja realizável. O que não se encontra na natureza, precisa ser criado. A sublimação é o processo que irá permitir isso, desviando parte dessa energia, já que uma parte dela deve permanecer em sua direção; ou seja, a satisfação sexual do corpo.

Garcia-Roza (2008) destaca que no texto freudiano sobre os destinos pulsionais se trata não do destino das pulsões em geral, mas das pulsões sexuais e, ainda, chama a atenção para o fato de que é dos destinos do representante ideativo, isto é, das *Vorstellungen*, que ele está falando quando propõe, como destino, “a transformação no seu contrário, o retorno para a própria pessoa, o recalçamento e a sublimação”. Estes não devem ser confundidos com destinos do afeto (*Affekt*), sendo: “transformação do afeto”, observado na histeria de conversão, o “deslocamento do afeto”, comum nas ideias obsessivas, e a “troca de afeto”, encontrados, por exemplo, na neurose de angústia e melancolia. Esses três destinos clínicos do afeto “foram apontados por Freud muito tempo antes, numa carta a Fliess datada de 21 de maio de 1894” (Garcia-Roza, 2008, p. 121). As defesas empreendidas em relação aos afetos e às representações são distintas. Os primeiros são entendidos por Freud, segundo Garcia-Roza (2008), “como a expressão qualitativa do *quantum* de energia pulsional, enquanto que a representação (*Vorstellung*) é concebida como um complexo de imagens” (p. 120).

Freud (1923a/2006) aponta a sublimação como o mais importante destino de uma pulsão, visto que a energia da pulsão sexual passa a ser utilizada por uma realização, que não é sexual, por meio da mudança tanto na meta quanto do objeto: “o que originalmente era uma pulsão sexual [*sexuelle Triebe*] encontra satisfação em alguma realização que não é mais sexual, mas de uma valoração social ou ética superior” (p. 272). A sublimação, como um dos destinos da pulsão sexual, é, também, uma das modalidades de satisfação. Não obstante, mesmo com a inibição da meta, ela ainda se refere, como mencionado anteriormente, à libido. Diante disso, observa-se que o acento recai sobre o afastamento em

relação ao sexual. No processo sublimatório, a pulsão obtém sua satisfação sexual. Entretanto, inicialmente,

é importante assinalar que, apesar da sublimação consistir basicamente em substituir um alvo sexual por outro não sexual – o que implica também uma substituição de objeto –, ela se faz graças à pulsão sexual e à energia sexual. Seja qual for a atividade sublimada, sua origem é sempre sexual. O que de fato ocorre é um desvio da energia sexual (libido) para uma finalidade não sexual, isto é, o sexual serve-se do não sexual para a obtenção da satisfação. O fundamental é que, em todo o processo, a pulsão mantém a qualidade de sexual, ou, se preferirmos, a energia do processo de sublimação permanece a libido (Garcia-Roza, 2008, pp. 136-137).

Podemos entender, então, que, nesse momento da teorização freudiana, a sublimação não se forma à custa do sexual. No sentido de excluir este, ela está a serviço do sexual, todavia em função do Ideal do eu, que valoriza e investe em objetos elevados e reconhecidos culturalmente. A sublimação leva a uma satisfação parcial da pulsão sexual, já que uma parte precisa ceder às exigências corporais através desse reinvestimento do Eu. O que caracteriza a sublimação é a substituição de um objeto sexual por um não sexual, entretanto com a finalidade de satisfação, e não com a finalidade de exclusão do sexual.

Freud (1915/2019) escreve que são numerosas as pulsões sexuais e que, também, são múltiplas as fontes orgânicas das quais elas advêm. Essas pulsões, que atuam independentes por um tempo, possuem como meta o prazer do órgão; depois se juntam a serviço da função reprodutiva. É devido à função reprodutiva que são reconhecíveis como pulsões sexuais. Parte dessas pulsões segue associada às pulsões do Eu. Elas apresentam uma característica, que lhes permite se substituírem. Fazendo a vez umas das outras, elas, também, podem “trocar facilmente seus objetos. Devido a tais atributos, são capazes de realizações muito distantes das ações originais, orientadas a determinadas metas” (p. 35), o que constituiria a sublimação: “Aqui ele articula a sublimação à modificação do objeto, juntamente com a mudança da meta. Essa modificação na concepção freudiana da sublimação se expressa dessa forma pela primeira vez” (Castiel, 2007, p. 76). Na pena de Freud (1915/2019), a mudança de meta está relacionada à dessexualização da pulsão. No entanto, devemos observar que, na meta pulsional, quando seu destino é a sublimação, o que muda é a descarga libidinal, que não ocorre diretamente devido aos desvios em seu caminho. Nesse sentido, a

libido se satisfaz com outros objetos, o que leva a pensar que o sexual não é mais o móvel dessa pulsão. Assim sendo, a satisfação ocorre.

Conforme destaca Castiel (2007), o entendimento acerca da sublimação se modifica em função da postulação de uma dualidade libidinal, o que aponta para o fato de que o conflito psíquico, que exige uma resposta, ocorra em pulsões da mesma natureza; ou seja, pulsões sexuais. Frente a essa questão, a “hipótese de uma dessexualização pulsional resultante da oposição entre a sexualidade e a conservação do sujeito fica empobrecida, pois a conservação do sujeito está investida de sexualidade” (p. 69).

Outro ponto importante levantado por Castiel (2007), ao falar da diferença entre o recalçamento e a sublimação, é que, diferentemente do recalçamento que coloca certa moção pulsional fora de ação, a sublimação é uma realização pulsional. Nesse aspecto, ao falarmos em pulsão sublimada, estamos nos referindo a uma pulsão realizada. Ela chegou à satisfação em contexto diferente, visto que a pulsão sexual tem capacidade de trocar seus objetos. Assim, a pulsão pode ser realizada de outra forma, através de outro objeto, tal como um sujeito, que pode sublimar em seu trabalho, satisfaz, realiza sua pulsão em outro contexto, que não é o original.

É em função desses aspectos que se pode entender por que em “As pulsões e seus destinos” Freud coloca a sublimação como um destino pulsional mais evoluído e posterior ao recalçamento. É mais evoluído porque trata de uma realização pulsional e não de uma impossibilidade de satisfação e de realização como o recalçamento, ou seja, nesta última, a satisfação se dá através das formações de substitutos. É mais evoluído porque não é o recalçamento da sexualidade que põe em marcha a sublimação, esta é posterior ao recalçamento no sentido de que é posterior à formação do ideal de ego que, por sua vez, condiciona o recalçamento (Castiel, 2007, p. 71).

Garcia-Roza (2008) destaca que a sublimação, como destino pulsional, está presente desde o começo, chamando a atenção para este “desde o começo”, que pode ter uma conotação cronológica. Quando Freud fala de sublimação pulsional, é da pulsão sexual que ele fala, e a sublimação como destino pulsional pode estar presente aí “desde o começo” não em decorrência do recalque, mas paralela a ele. Não obstante, esta ideia de que sublimação pode estar presente desde o começo das pulsões sexuais parciais pode ter relação com um sentido que não seja cronológico, mas que remeta à possibilidade de recomeçar. Isto é, “a sublimação pode estar presente em todos os começos, em todo surgimento do novo” (p. 142).

Isso inclusive, não estaria, nessa perspectiva, relacionado a um momento infantil específico, mas nas possibilidades de recomeço em toda a vida do sujeito.

Dito isso, a sublimação se efetua sem o recalçamento, mas isso não significa que “ela seja livre de todo e qualquer cerceamento; ela está relativamente livre do recalçamento, mas não livre da censura que impõe o desvio com relação ao sexual” (p. 145). Na sublimação, não há o recalçamento da pulsão sexual, mas o objeto sexual deve ser substituído por um não sexual, numa espécie de recalçamento do objeto. Ou seja, o objeto sexual é recalcado, dando lugar ao objeto sublimado, objeto que tem um valor social. Assim sendo, afirmamos que a sublimação é caracterizada, em decorrência da plasticidade da pulsão, pela substituição daquele objeto sexual por outro, que não tenha essa conotação. Entretanto, não é só a valorização social que daria condições para ser o objeto substituto do objeto sexual. É preciso estar ligado, também, às elaborações imaginárias do sujeito. Quando Freud (1914), no texto sobre o Narcisismo, faz a distinção entre a libido do eu e a libido objetal, ele possibilita nosso entendimento de que não é uma dessexualização da pulsão que acontece, mas uma dessexualização do objeto, processo que só vai acontecer mediante a intervenção do Eu narcísico, que recolhe a libido, antes investida no objeto sexual, e possibilita o reinvestimento dessa libido num objeto não sexual. Desse modo, o sujeito obtém uma satisfação não sexual para uma pulsão, que é originalmente sexual.

### **1.3 Terceiro momento da teorização: um novo dualismo e novas concepções metapsicológicas**

A pulsão é o conceito, que nos lança ao caldeirão da bruxa metapsicologia. Este conceito interessante, o *Trieb* (pulsão), é um termo corrente na língua alemã, e como nos aponta Garcia-Roza (2008), talvez se trate do conceito freudiano mais original. Ele menciona que o “talvez” não apareça por acaso, “não é introduzido por conta da concorrência de outros conceitos, como o de *Inconsciente*, por exemplo, mas por conta do conceito de *pulsão de morte*, criado em 1920 em *Além do princípio de prazer*” (p. 79, destaques do autor). Em relação à sublimação, nesse texto de 1920, não observamos elaborações. O que lemos são mais citações concernentes ao que já fora elaborado. Ainda assim, com a postulação do segundo dualismo pulsional, apresentado em “*Além do princípio do prazer*” (Freud,

1920/2020), a leitura de sexualidade recebe uma ampliação<sup>21</sup>, o que abre novas possibilidades para se pensar o conceito de sublimação, relacionada à *Eros*, ou seja, relacionada à pulsão de vida.

Voltando ao texto de 1920, “Além do princípio do prazer”, a conceituação da pulsão de morte vem marcar a passagem para uma segunda teoria pulsional em psicanálise, mantendo o dualismo, que é tão caro a Freud e vai dar suporte às novas concepções de conflito psíquico, sobretudo quando, em 1923, no texto “O eu e o Isso”, for inaugurada, em consonância com o texto de 1920, “Além do Princípio do prazer”, a segunda tópica de funcionamento do aparelho psíquico, no qual os conflitos se darão não mais entre os sistemas do “Inconsciente, Pré-Consciente/Consciente”, mas entre as instâncias do “Eu”, “Isso” e “Supereu”, bem como com a realidade objetiva.

Até o advento do “Além do princípio do prazer” (Freud, 1920/2020), havia a suposição de que todo processo psíquico seria regulado pelo princípio do prazer, que funciona como um organizador do aparelho psíquico, instaurador da ordem, cuja hegemonia entra em queda como a inserção do conceito de pulsão de morte, algo que foge dessa organização e instaura o caos pulsional. O que Freud nos apresenta é que nem toda pulsão visa à manutenção da vida, nem toda pulsão visa à ligação ou fusão. Além disso, nem todo processo anímico é acompanhado de prazer e nem conduz a ele. *Eros* é aquilo que possibilita a fusão, mas tem outra força, que não se submete ao princípio do prazer. Essa mesma força tende a retornar ao inanimado, o que leva a uma compulsão à repetição. Esta é uma força de coação, que obriga o retorno a uma forma anterior de coisas. Esta é a pulsão de morte.

A pulsão de morte, tal como explicita Metzger (2021), tem sua definição em “Além do princípio de prazer” (Freud, 1920). Alicerçada na negatividade, ela se define pelo silêncio e ausência, além da oposição à pulsão de vida. Garcia-Roza (2008) destaca que “é somente em *O mal-estar na cultura* (1930) que Freud vai afirmar a absoluta autonomia da pulsão de morte. Ela é então entendida como pulsão de destruição, sendo a destruição concebida como ‘disposição pulsional autônoma, originária, do ser humano’” (pp. 158-159, destaque do

---

<sup>21</sup> Aqui, é importante fazermos um parêntese. Mediante à demarcação da segunda dualidade pulsional, a ampliação do conceito de sexualidade se impõe, e Freud demarca isso quando, em 1920, ele prepara o prefácio para a 4ª edição dos “Três ensaios sobre a teoria sexual”, de 1905. Nessa reedição, ele nos diz o seguinte: “E quanto à ‘ampliação’ do conceito de sexualidade, que a análise das crianças e dos chamados perversos tornou necessária, todos aqueles que desde seu ponto de vista superior olham desdenhosamente para a psicanálise deveriam lembrar-se de quanto essa sexualidade ampliada da psicanálise se aproxima do *Eros* do divino Platão” (Freud, 1905[1920]/2006, p. 127, destaque do autor). Aí, vemos Freud, em 1920, demarcando, portanto, a importância dessa ampliação, visto que pensar numa virada para a segunda dualidade pulsional é pensar, também, numa revirada no modo como se toma conceitualmente a sexualidade.

autor). A autonomia da pulsão de morte em relação à pulsão de vida fica clara apenas dez anos após sua aparição no texto de 1920. As elaborações freudianas em “O Mal-estar na cultura” foram possíveis em função desse novo dualismo pulsional bem como da segunda tópica.

Freud (1920/2020), mesmo se questionando sobre situações relacionadas à compulsão à repetição e à não ligação destas com o prazer e a satisfação, dizendo que “a compulsão à repetição também traz de volta aquelas experiências do passado que não contêm nenhuma possibilidade de prazer e que mesmo naquela época não puderam ser satisfações” (p. 91), escreve que “o princípio de prazer parece estar de fato a serviço das pulsões de morte” (p. 205). Mesmo vigiando estímulos externos, que podem ser considerados perigosos, sua maior vigilância é contra o aumento dos estímulos vindos de dentro. Como a pulsão de morte está diretamente ligada à compulsão à repetição, vemos essa afirmação de forma problemática, dado que a compulsão à repetição se apoia no princípio de prazer. O que caracteriza a pulsão de vida, em que se unem as antigas pulsões sexuais e as pulsões de autoconservação ou pulsões do Eu, é a busca por unidades cada vez maiores. É a aglutinação, a ligação, promovendo, com isso, tensões, ao passo que a pulsão de morte visa a antecipar o caminho, visa a produzir um curto-circuito no percurso da vida, desligando e descarregando a tensão de modo mais rápido possível. Nesse sentido, tal colocação traria uma problemática para o conceito de sublimação. A pulsão de morte como nos aponta Metzger (2021),

serviria, portanto, ao princípio de prazer, uma vez que, em um funcionamento primário, proporcionaria a descarga. Se seguirmos esse raciocínio, somos obrigados a concluir que a sublimação se encontra em oposição ao princípio de prazer, já que se dá às expensas das pulsões de vida, as quais, nessa concepção, são “complicadores” da vida, dificultando a descarga direta da tensão. A sublimação seria, por conseguinte, uma das maneiras das pulsões sexuais (pulsões de vida) não efetuarem uma descarga direta, mas sim ligarem a energia para descarregá-la via processo secundário (pp. 60-61).

No entanto, essa questão será resolvida por Freud (2016/1924) quando, em “O problema econômico do masoquismo”, ele diferencia o princípio de prazer do princípio de nirvana, dizendo que “o princípio de *nirvana* expressa a tendência da pulsão de morte, o princípio de *prazer* representa a exigência da libido e sua modificação, o princípio de

*realidade*<sup>22</sup>, a influência do mundo exterior” (p. 289, itálico do autor). O princípio de nirvana é colocado por Freud em termos econômicos. Ele visa a levar as tensões a zero e tem uma tendência à descarga portanto, representa a pulsão de morte. Nesse contexto, o princípio do prazer seria uma tendência secundária desse princípio, que está nos primórdios, tendo em vista que, a partir da ligação aos objetos, o circuito pulsional seria instalado e inscrito no campo das representações e, desse circuito pulsional ligado às representações, decorreria o princípio do prazer e o princípio de constância, tal como apresenta Freud (1920) em “Além do princípio de prazer”. O princípio do prazer, sendo diferenciado do princípio de nirvana e visto como uma tendência secundária, “torna-se próprio do Inconsciente e do que está representado e o que não está representado – está aquém da representação – é característico da pulsão de morte e não está sob o domínio do princípio do prazer” (Castiel, 2007, p. 85).

Dessa feita, entendemos que o princípio de prazer deriva do princípio de nirvana, ou melhor, uma modificação deste. Essa modificação é promovida pela força libidinal, pela pulsão de vida. O princípio de realidade, ao qual a sublimação está ligada, é, no que lhe concerne, uma modificação do princípio do prazer. Cada um dos princípios tem um objetivo específico, o que pode trazer consequências conflitivas. O objetivo do princípio de nirvana é reduzir quantitativamente a tensão, reduzir a zero. O objetivo do princípio do prazer é manter as ligações, é unir, produzindo, assim, as tensões da vida, cuja descarga é almejada para obtenção da satisfação, enquanto o princípio de realidade trabalha para postergar a descarga da tensão, que, em conformidade com questões externas, suporta, de forma temporária, o desprazer, que a tensão causa.

A libido, energia da pulsão de vida, trabalhará para tornar a pulsão de morte inofensiva, visto que, na descrição de Freud (1920/2020) acerca do desenvolvimento libidinal, as duas pulsões, a de vida e a de morte, têm um funcionamento combinado e, nos seres pluricelulares, a libido se depara com essa força dominante da pulsão de morte, forçando um retorno do organismo ao inanimado. Essa agressividade passa a ser vertida, por força da libido, para os objetos do mundo externo. Castiel (2007) destaca que Freud recorre ao mito de Aristófanes para dizer que “Eros tende à unidade e à fusão, enquanto a pulsão de morte à desfusão” (p. 80). Nesse mito, Aristófanes dizia que, primitivamente na natureza humana, havia três sexos. Além de homem e mulher, havia uma figura andrógina, que era os dois e que tinha tudo em dobro. Zeus decidiu por dividir ao meio essa figura, cujas metades passaram a se procurar com o desejo de novamente se fundirem, formando uma

---

<sup>22</sup> No segundo capítulo desta tese, abordaremos, de forma mais detida, o princípio de prazer bem como o princípio de realidade.

unidade. A vida em unidade tem que ser conquistada. Ela não é dada de origem, tal como no mito de Aristófanes, no qual, a princípio, havia a unidade. Depois que o sujeito passa por uma cisão, uma quebra, ele se põe a buscar sua unidade, buscar a metade que lhe falta. É essa segunda parte que interessa à psicanálise. O sujeito busca o que lhe falta, entendendo que, dessa maneira, alcançará a unidade.

No primeiro dualismo pulsional, a sexualidade era vista como uma ameaça frente à qual o sujeito teria que criar seus dispositivos de defesa, dado que a satisfação da sexualidade ameaçaria a conservação tanto do sujeito quanto da cultura. No segundo dualismo pulsional, o conceito de sexualidade, logo, de pulsão sexual, teve que ser ampliado (Freud, 1920). Dessa feita, a sexualidade passa a englobar a pulsão de vida ou o *Eros*. Este trabalha para a conservação do sujeito, para a formação de unidades. Podemos entender que o sexual ganha uma conotação diferente nesse momento. Compreendida como parte integrante de *Eros*, a sexualidade auxilia na conservação. Ela não mais é vista como um perigo. Segundo Garcia-Roza (2008), o “Além do princípio de prazer” designaria o que está além do sexual. Nesse sentido, Birman (2008) aponta que erotizar e sublimar, que estão a serviço da pulsão de vida, trabalham para conseguir dominar a pulsão de morte, entrelaçando-a com as pulsões de vida. Assim, a vida do sujeito se torna possível, pois o trabalho silencioso da pulsão de morte é superado: “Com efeito, enquanto a pulsão de morte tem como meta anular as excitações no psiquismo em busca de uma inércia da natureza inorgânica, as pulsões de vida visam à manutenção da excitação pela ligação aos objetos da força da pulsão” (p. 23).

Nesse segundo dualismo pulsional, a sublimação pulsional pode ser pensada como sendo a sublimação da pulsão de vida, visto que esta engloba as pulsões sexuais. A pulsão de vida aspira à união, à ligação. A sublimação proporciona uma satisfação de forma indireta, dado que a pulsão de vida proporciona “ao psiquismo uma descarga mediada, ou seja, funcionando no nível do processo secundário. Para que haja a possibilidade de descarga, é necessário que a pulsão sofra um processo de ligação (*Bildung*) – característico da pulsão de vida” (Metzger, 2021, p. 63). Falando em sublimação, pensamos sempre numa erótica, mas seria possível pensar a sublimação da pulsão de morte? Como se daria esse processo? Pensar na sublimação da pulsão de morte já é um pouco mais complicado diante dos elementos, que encontramos na obra freudiana. Como temos um caminho já traçado para o desenvolvimento de nossa proposta nesta tese, deixaremos essa investigação para futuras pesquisas. É claro que, para pensarmos nisso, as elaborações lacanianas seriam de grande auxílio.

Garcia-Roza (2008) traz uma proposta interessante acerca do dualismo pulsional. Em consonância com o que Freud (1920/2020) apresenta em “Além do princípio de prazer”, que

esse dualismo deve ser visto como um dualismo de *modo* da pulsão e não de “natureza” das pulsões. O que as diferencia é o “modo”, que se apresenta no aparelho psíquico. Temos, portanto, para reconhecer de qual pulsão se trata, o modo disjuntivo e o modo conjuntivo. Ela será pulsão de vida se sua presentificação no aparelho se der por fusões, conjunções; de morte, ela será, se seu trabalho for a desfusão, se se presentificar disjuntivamente, destrutiva.

Pensando que Eros tem como função a fusão, a união, podemos dizer que seu trabalho é em função da manutenção da cultura ou ajuda nessa manutenção. Dessa feita, a sexualidade não é mais entendida como uma ameaça, como abordamos a respeito do texto “Moral sexual ‘cultural’ e doença nervosa moderna” (1908). A sublimação permite, por meio de uma sexualidade sublimada, simbolizações, que favorecem a cultura: “Se as realizações da humanidade são sexuais no sentido de Eros – são eróticas – pode-se entender que o sexual é que cria a cultura e não o contrário” (Castiel, 2007, p. 82).

Voltando aqui com Garcia-Roza (2008) para concluir, o trabalho de *Eros* é eliminar as diferenças, dado que há uma indiferenciação entre as singularidades do indivíduo e a totalidade da humanidade.

A pulsão de morte enquanto potência destrutiva (ou princípio disjuntivo) é o que impede a repetição do “mesmo”, isto é, a permanência das totalidades constituídas, provocando a emergência de novas formas. Neste sentido, contrariamente à ideia da pulsão de morte como retorno às formas anteriores, temos a pulsão de morte concebida como potência criadora, posto que impõe novos começos ao invés de reproduzir o mesmo (Garcia-Roza, 2008, p. 163, destaque do autor).

Pensando por esse ponto de vista, a função conservadora é de *Eros*, é pulsão de vida, ao passo que, do lado da pulsão de morte, podemos pensar em uma função produtora, dado que novos começos só se tornam possíveis a partir daquilo que fora destruído. Em vista disso, a pulsão de morte é verdadeiramente uma potência criadora. O desenvolvimento dessas ideias será possível ao abordarmos as contribuições lacanianas para o conceito de sublimação, que traremos no capítulo dois desta tese, em relação a *das Ding*.

### 1.3.1 A sublimação e a nova tópica

Três anos após a publicação de “Além do princípio de prazer” (1920), Freud (1923) publicou o artigo, que anuncia sua nova hipótese do funcionamento do aparelho psíquico, a conhecida segunda tópica. Ela já vem com os efeitos do segundo dualismo pulsional e a partir dos estudos acerca do desenvolvimento das três instâncias psíquicas, o “Eu”, o “Isso” e o “Supereu”<sup>23</sup>. No que se refere ao conceito de sublimação, a direção coaduna com o que já apresentamos na exposição de “Introdução ao narcisismo” (1914), que coloca o Eu como mediador do processo. Contudo, nesse texto de 1923, um conceito, já presente nos textos freudianos, ganha peso e entra em cena para ajudar nas elaborações, a saber: o conceito de identificação. Outros conceitos psicanalíticos importantes, também, são situados em “O Eu e o Isso” (1923), tal como destaca Metzger (2021). Além de sublimação e identificação, encontramos a formação do Supereu, a ameaça de castração, o período de latência e o complexo de Édipo.

Alguns fatores levaram Freud (1923) a formular essa nova concepção do aparelho psíquico. Agora, diferentemente do que aconteceu em “Além...”, sem fazer empréstimos à biologia, ele aproxima suas definições e conceituações cada vez mais dos propósitos, que interessam à psicanálise. Uma das questões foi o fato de encontrar “algo no próprio Eu que é também inconsciente, que se comporta exatamente como o recalcado [*verdrängte*] – isto é, que produz efeitos poderosos sem ele próprio ser consciente e que exige um trabalho especial antes de poder ser tornado consciente” (Freud, 1923b/2006, p. 31). Diferentemente do que se pensava, o Eu não está totalmente na consciência e a serviço da realidade.

Outra razão pela qual Freud vê a necessidade de formulação de uma segunda tópica foi o estudo do Supereu, que é supostamente uma gradação no Eu, gradação essa, que já fora

---

<sup>23</sup> Em uma nota de revisão ao final do texto “O declínio do complexo de Édipo” (1924), os editores das “Obras incompletas de Sigmund Freud” apontam que preferem traduzir os termos *Es*, *Ich* e *Über-Ich* “a partir do que os termos designam na linguagem corrente: *Isso*, *Eu* e *Super-Eu*, respectivamente. Afinal, Freud fez uso de pronomes simples, apenas transformando-os em substantivos ao grafá-los com inicial maiúscula (regra da língua alemã)” (Tavares, 2016, p. 269), ao passo que, na célebre *Standard Edition* inglesa, eles foram traduzidos por *Id*, *Ego* e *Superego*. Além disso, os editores das “Obras incompletas”, no início dos “Fundamentos da clínica psicanalítica” (2019) apresentando trechos inéditos ao texto “A questão da análise leiga, conversa com uma pessoa imparcial” (1926), destacam, em uma nota de rodapé, que fora recuperada, uma crítica feita por Freud à tradução inglesa das instâncias psíquicas. Freud (1926/2019) nos diz o seguinte na “Nota de 1935”: “Tornou-se usual na literatura psicanalítica de língua inglesa substituir os pronomes ingleses *I* [Eu] e *It* [Isso] pelos pronomes latinos *Ego* e *Id*. Em alemão dizemos *Ich* [Eu], *Es* [Isso] e *Überich* [Super-Eu]” (p. 254). Diante disso, substituiremos *Id*, *Ego* e *Superego* por *Isso*, *Eu* e *Supereu*, respectivamente, além de grafá-los com maiúsculas. Quando vier no texto de Freud, o original estará entre colchetes [ ], quando a alteração for no título, ele estará em nota de rodapé assim como na “Edição Standad Brasileira”, título que será mantido também na referência.

mencionada quando trabalhamos o texto sobre o narcisismo de 1914. Essa gradação é o Ideal do eu, que passa a ser chamado de Supereu a partir desse trabalho de 1923. “Em ‘O ego e o id’, Freud retoma a diferenciação existente entre o ego e o ideal de ego, para poder falar especificamente do superego onde se encontrarão não só os ideais, como também a consciência moral e a auto-observação” (Castiel, 2007, p. 92).

Antes de continuar falando sobre o Supereu, abordaremos aqui, de modo mais sucinto, o Isso e o Eu, visto que o Supereu e sua articulação com a sublimação e identificação nos interessam mais neste trabalho. Nessa nova tópica, o conflito psíquico se dá entre essas três instâncias, além do conflito entre pulsões. Ademais, a relação entre as instâncias preocupa mais a Freud que a sua localização. O Isso é a instância mais primitiva, da qual derivam as outras duas. Ele é regido pelo princípio do prazer: “A instância do id contém o que é herdado e o que se acha presente desde o nascimento. Dessa forma, o id contém o inconsciente recalçado além do que é anterior ao recalçamento” (Castiel, 2007, p. 96). O Isso contém as paixões, enquanto o Eu é, em grande parte, racional. Ele é a sede pulsional. Freud (1923b/2006) nos diz que, inicialmente, era no Isso que se encontrava toda a libido acumulada. A princípio, o Eu ainda é fraco, porque está em formação.

O Eu abordado por Freud no “O Eu e o Isso”<sup>24</sup> (1923b/2006) difere do Eu de seus trabalhos anteriores. Aquele sofre o efeito das identificações. Aliás, como já foi dito, interessa a relação do Eu com o Isso e com o Supereu. O Eu é corporal, é a projeção de uma superfície, “é aquela parte do Isso que foi modificada pela influência direta do mundo externo” (p. 38). E mais adiante, dirá que o “Eu é formado, em grande parte, a partir de identificações que tomam o lugar de investimentos [*Besetzungen*] abandonados pelo Isso” (p. 61). O Eu é representante da realidade, representante do mundo externo. Ele tem funções adaptativas e defensivas, e, também, “a tarefa de proteger-se dos perigos por meio da angústia e descobrir o método mais eficiente e menos perigoso para a obtenção da satisfação, tendo em conta o mundo exterior” (Castiel, 2007, p. 96).

O Supereu, que já fora citado antes como Ideal de Eu, se apresenta como herdeiro do complexo de Édipo. Tal como destaca Castiel (2007), trata-se de uma instância moral. O sentimento de culpa é a consequência das transgressões às leis impostas pelo Supereu. Ele é uma instância crítica, expressão da influência dos pais. Para sermos mais precisos, o pai serve como modelo de autoridade, do qual, por uma identificação, nasce o Supereu.

---

<sup>24</sup> “O Ego e o Id”.

O Supereu deve sua posição especial no Eu, ou em relação ao Eu, a um fator que deve ser considerado sob dois aspectos: por um lado, ele foi a primeira identificação, uma identificação que se efetuou enquanto o Eu ainda era fraco; por outro, é o herdeiro do complexo de Édipo e, assim, introduziu os objetos mais significativos no Eu. A relação do Supereu com as alterações posteriores do Eu é aproximadamente semelhante à da fase sexual primária da infância com a vida sexual posterior, após a puberdade. Embora ele seja acessível a todas as influências posteriores, preserva, não obstante, através de toda a vida, o caráter que lhe foi dado por sua derivação do complexo paterno – a saber, a capacidade de manter-se à parte do Eu e dominá-lo. Ele constituiu uma lembrança da antiga fraqueza e dependência do Eu, e o Eu maduro permanece sujeito à sua dominação. Tal como a criança esteve um dia sob a compulsão de obedecer aos pais, assim o Eu se submete ao imperativo categórico do seu Supereu (Freud, 1923b/2006, p. 61).

Nesse trecho bem como em outros momentos anteriores do texto, observamos uma progressiva importância dada por Freud ao conceito de identificação. Contudo, daremos atenção, primeiro, ao fato de o Supereu ser o herdeiro do complexo de Édipo. Castiel (2007) aponta que as contribuições teóricas de Freud acerca do complexo de Édipo e da realidade são consequências de suas elaborações relativas à segunda tópica. Dessa feita, torna-se possível pensarmos que a castração possui um papel no processo sublimatório assim como tem um papel na estruturação psíquica, tal como nos é mostrado no complexo de Édipo, que, também, torna possível a aproximação entre a sublimação e a identificação.

Metzger (2021) salienta que a hipótese do surgimento da sublimação a partir do recalque no final do complexo de Édipo, o que é necessário para que a criança saia dessa trama, é a mais afinada com a psicanálise, visto que os entendimentos acerca do complexo de Édipo, sua importância na constituição do psiquismo, na constituição subjetiva e todas as implicações desse entendimento para a psicanálise, sobretudo para a clínica, são fundamentais.

O que observamos como a implicação do complexo de Édipo e a interdição do incesto, que é nuclear desse complexo, é que a sublimação pode estar envolvida aí, visto que, com essa interdição, força uma busca por novos destinos pulsionais. Em “Totem e tabu” (Freud, 1913/2006), a interdição do incesto é promovida pelo pai da horda primeva. Esse tabu, expresso pelo complexo de Édipo, obriga a pulsão a buscar novos destinos, instituindo a cultura através de um ato proibitivo, que a cria, bem como a família, a religião e as leis,

expressas pelo tabu do incesto. A pulsão é coagida em outra direção no tabu, “diferente do incesto e do assassinato do pai, de modo que, a partir do recalque dos representantes das pulsões incestuosas, surge a possibilidade – ou a necessidade – de sublimação” (Metzger, 2021, pp. 65-66).

No texto “O Declínio do complexo de Édipo”, Freud (1924/2019), ao falar da saída do Édipo no menino, menciona a sublimação nesse processo assim como a identificação. Observemos isso no trecho a seguir:

Os investimentos de objeto são abandonados e substituídos por identificação. A autoridade parental ou paterna introduzida no Eu forma aí o núcleo do Supereu, que toma emprestado do pai sua severidade, perpetua a sua proibição do incesto e assim assegura o Eu contra o retorno dos investimentos libidinais de objeto. Os anseios libidinais pertencentes ao complexo de Édipo serão em parte dessexualizados e sublimados, o que provavelmente ocorre em cada transformação em identificação, e em parte inibidos quanto às metas [*zielgehemmt*] e transformados em moção de ternura. O processo salvou, por um lado, o genital, afastou dele o perigo de sua perda, e, por outro, paralisou-o, suspendeu sua função. Com ele se inicia o período de latência, que agora interrompe o desenvolvimento sexual da criança (Freud, 1924/2019, p. 251).

Observamos que a ameaça de castração tem um papel importante na saída do complexo de Édipo, pois força o abandono dos antigos objetos, os objetos primordiais. Além disso, aí, já constatamos a influência da segunda tópica com a introjeção da autoridade paterna no Eu, que resulta na criação do Supereu. Isso ocorre em função da dessexualização e sublimação dos anseios libidinais, que devem ser abandonados e substituídos por identificações, com a intenção de proteger o genital, o que nos ajuda a entender que “a sublimação estará necessariamente implicada na resolução do complexo de Édipo” (Metzger, 2021, p. 66).

Portanto, os investimentos libidinais abandonados em função da ameaça de castração, que está no desfecho do complexo de Édipo no menino, podem ser sublimados caso novos destinos pulsionais sejam definidos a partir desse desfecho. Voltando à segunda tópica, é por meio da identificação que vemos surgir, a partir do Eu, o Supereu. Ou seja, aqueles objetos antigos da relação edípica, os quais tiveram que ser desinvestidos libidinalmente, são incorporados ao Eu sob a forma de Supereu, sobretudo a autoridade

paterna. Assim, o Supereu trabalhará para garantir que a proibição do incesto seja mantida, além de evitar que haja um retorno da libido aos antigos investimentos.

O abandono do objeto sexual, assim como destaca Torezan (2012), em o “Eu e o Isso” (Freud, 1923b/2006), é comparado ao “modelo da identificação ao objeto perdido na melancolia” (Torezan, 2012, p. 63), no qual, em função do abandono do objeto sexual, há uma alteração do Eu. O objeto perdido é instalado dentro dele. Nesse processo, a identificação toma o lugar do investimento objetal assim como acontece na melancolia, onde o objeto, também, se instala no Eu. Ampliando, portanto, o conceito de identificação, Freud (1923b/2006) chega ao conceito de identificação secundária, estabelecida ao final do complexo de Édipo, quando o menino se identifica ao traço tomado do pai. Nesse momento do término do Édipo, a “identificação do Eu ao objeto sexual substitui seu investimento libidinal no mesmo objeto” (Torezan, 2012, p. 63). Freud visualiza, aí, uma espécie de sublimação efetivada, visto que o Eu abandona sua meta sexual primordial, transformando a libido investida no objeto em libido narcísica, recolhida no próprio Eu. Desse modo, com essa retirada de investimento libidinal, o Eu pode se identificar ao objeto desinvestido.

No texto que inaugura a segunda tópica, encontramos uma passagem, que é uma das mais importantes no que se refere à construção conceitual da sublimação e coloca o Eu como mediador da sublimação. Isso se dá em decorrência do abandono do objeto sexual primordial, da identificação que sucede tal abandono; porquanto que esse movimento de recolhimento da libido faz com que ela se transforme em libido narcísica. Vejamos:

A transformação da libido do objeto em libido narcísica, que assim se efetua, obviamente implica um abandono de objetivos sexuais, uma dessexualização – uma espécie de sublimação, portanto. Em verdade, surge a questão, que merece consideração cuidadosa, de saber se este não será o caminho universal à sublimação, se toda sublimação não se efetua através da mediação do Eu, que começa por transformar a libido objetal sexual em narcísica e, depois, talvez, passa a fornecer-lhe outro objetivo (Freud, 1923b/2006, p. 43).

Observamos, nesse trecho, que Freud volta a aproximar a sublimação da dessexualização. Contudo, em outros momentos do mesmo texto, ele aproxima sublimação e *Eros*, o que fomenta algumas confusões a esse respeito; por exemplo: a sublimação é da ordem da dessexualização ou ela é da ordem do sexual e promove a satisfação? Metzger

(2021) defende que, nesse trecho, Freud está separando sublimação e dessexualização, leitura com a qual não concordamos.

Outro fator que decorre desse trecho associado ao processo de dessexualização é que tanto a sublimação quanto a identificação seguem os mesmos caminhos de formação. Ambas precisam que o Eu recolha a libido objetual em si, o que faz dessa libido uma libido narcísica, uma libido do Eu, dessexualizada, portanto. Diante dessa colocação, entende-se que haverá sempre a intermediação do Eu no caminho de toda sublimação. Esse recolhimento de libido no Eu possibilita que reinvestimentos sejam feitos posteriormente, mas agora conforme o Ideal do eu, consoante as exigências e a vigilância do Supereu. Dessa forma, a sublimação “só pode se efetivar na dependência da passagem ao narcisismo secundário, posteriormente à organização do ideal do eu e com o término do Édipo, circunscrevendo-se, portanto, ao âmbito da neurose” (Torezan, 2012, p. 64). O mesmo acontece com a identificação secundária.

A identificação não é um conceito que aparece pela primeira vez nesse texto. Dentre outros lugares, destacamos sua aparição no texto “Psicologia das massas e análise do eu” (Freud, 1921/2020) que, de acordo com Laplanche e Pontalis (2001), contém, no capítulo VII, a mais completa exposição acerca da identificação. Freud (1921/2020) já inicia o capítulo dizendo que a “identificação é conhecida pela Psicanálise como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva com uma outra pessoa” (p. 178). A identificação deriva da fase oral. Portanto, ela acontece por incorporação. Nesse capítulo VII, Freud, além da identificação primária ou originária apresentada anteriormente, acrescenta duas fontes da identificação, como a identificação substitutiva, secundária ou narcísica, que, “por via regressiva, ela se torna o substituto de uma ligação libidinal de objeto, mediante a introjeção, por assim dizer, do objeto no Eu” (181). Esta última, a identificação secundária, está relacionada ao complexo de Édipo, principalmente ao que se refere à criação do Supereu, que ocorre quando o Eu recolhe a libido investida nos objetos primordiais, transformando-a em libido narcísica. Ela, então, sobrepõe-se às identificações primárias. Tem, também, a identificação histórica, que

pode surgir a cada vez que é percebido um novo elemento em comum com uma pessoa que não é objeto das pulsões sexuais. Quanto mais importante for esse elemento em comum, tanto mais bem-sucedida deverá ser essa identificação parcial e, assim, corresponder ao início de uma nova ligação (p. 181).

Com isso, é importante ressaltarmos que identificação e escolha de objeto são processos diferentes. A escolha de objeto é o que uma pessoa quer ter, é tomar outra pessoa como objeto de amor. Já a identificação está relacionada com o que o sujeito quer ser, que o outro tem ou é. Por isso, a identificação, além de ser um conceito em que se apoiam as formulações da segunda tópica, é, também, um conceito através do qual entendemos o papel da alteridade na constituição do psiquismo e do sujeito por consequência. Assim sendo, o processo de identificação é caracterizado pelo abandono de um objeto, que irá integrar a constituição do Eu. No que lhe concerne, passa a mediar, por influência do Ideal do eu, as novas escolhas objetais, que, por serem reconhecidas culturalmente, configuram uma sublimação, levando à satisfação pulsional em um objeto, que não é o sexual.

### ***1.3.2 A sublimação no final da obra freudiana***

Apesar de alguns autores considerarem que depois do texto “O Eu e o Isso” (1923b/2006) não temos grandes contribuições à construção do conceito de sublimação na teoria freudiana, destacaremos, aqui, algumas passagens nos textos “O Mal-estar na cultura” (1930/2020), “Medo e vida pulsional”<sup>25</sup> (1933a/2006) e “Compêndio de Psicanálise” (1940/2019).

Em função da forma como concluímos o item anterior, falaremos, primeiro, do que encontramos sobre sublimação no texto “Medo e vida pulsional” (1933a/2006). Ao comentarmos sobre o texto “Pulsão e os destinos da pulsão” (1915), discutimos acerca da mudança de meta, a possibilidade ou necessidade de que, para isso ocorrer, seria necessária a mudança de objeto. Freud (1915) chega a tocar nesse ponto, mas, no texto de 1933, ele traz essa questão de um modo mais definitivo, quando ele nos diz:

As relações da pulsão [*Trieb*] com a sua finalidade e com o seu objeto também são passíveis de modificações; ambos podem ser trocados por outros embora sua relação com seu objeto seja, não obstante, a que cede mais facilmente. Um determinado tipo de modificação da finalidade e de mudança do objeto, na qual se levam em conta nossos valores sociais, é descrito por nós como ‘sublimação’ (Freud, 1933a/2006, p. 99, destaque do autor).

---

<sup>25</sup> Título na edição Standard: “Ansiedade e vida instintual”; no original: *Angst und Triebleben*.

Desse modo, Freud fala com clareza da possibilidade da transformação do objeto no processo sublimatório ou, mais especificamente, na pulsão sublimada. Diante disso, entendemos que uma ampliação do entendimento acerca do processo sublimatório possa ser pensada, já que não mais estamos falando em restrições culturais às pulsões sexuais, que não são mais uma ameaça aos processos culturais. As restrições às pulsões sexuais ocorrem no recalçamento, processo do qual se diferencia a sublimação. Com o entendimento de que a mudança de objeto é possível e é o que ocorre na sublimação, formas infinitas de satisfação pulsional, também, se tornam possíveis.

Birman (2010) afirma que a formulação freudiana de 1933 sobre a sublimação é radicalmente transformada, visto que, ao final do discurso freudiano, o que estaria em pauta no processo sublimatório é diferente do que se encontra no início desse discurso. As operações iniciais estavam voltadas para a deserotização, para uma dessexualização pulsional, com a manutenção do objeto libidinal investido. Nessa perspectiva, a ideia era que o objeto deserotizado pudesse se transformar em um objeto sublime. Já ao final da obra freudiana, outra operação metapsicológica entra em cena. Nesse “contexto, *erotizar e sublimar* se oporiam à crueldade e à destrutividade, no equilíbrio sempre instável que seria estabelecido entre a pulsão de vida e a pulsão de morte” (Birman, 2010, p. 534, destaque do autor). Nesse novo contexto, podemos falar em invenção de novos objetos, visto que a pulsão sublimada supõe a troca de objeto. Essa criação de novos objetos permite a regulação condigna entre as pulsões de vida e de morte. Destarte, a sublimação e a erotização, que, inicialmente, estavam em oposição, nas elaborações finais de Freud, elas estão “bem mais próximas e inscritas no mesmo polo psíquico, ambas buscando a afirmação da vida contra a morte” (p. 534).

Mendes (2011) afirma que os elementos que vieram na construção do conceito de sublimação e que estão para além da dessexualização pulsional, como a pulsão de morte, a repetição e os efeitos destas, possibilitam que o papel da sublimação na clínica seja reordenado. Na conferência XXXI, “A dissecação da personalidade psíquica”, Freud (1933b/2006) traz, como objetivo clínico, “Onde estava o Isso, ali estará o Eu<sup>26</sup>. É uma obra de cultura – não diferente da drenagem do Zuider Zee” (p. 84). Esse último trecho é uma

---

<sup>26</sup> Esta é uma das frases mais difíceis de se traduzir em Freud. *Wo Es war, soll Ich werden*. Podemos traduzir como “onde Isso era, deve o Eu advir”. É interessante pensarmos que essa frase diz do desenvolvimento do psiquismo, de um Isso indistinto ao início para um Eu organizado (ao menos em partes) mais ao fim do processo.

metáfora, que Freud utiliza acerca da drenagem do *Zuyderzee* na Holanda, onde uma parte do mar fora drenada e separada do resto, ficando um aterro a ser utilizado para a agricultura. Segundo Mendes (2011), com essa metáfora, “Freud se refere à questão da transformação do pulsional em criações culturais, o que se relaciona obviamente com a sublimação” (p. 62). Em relação às pulsões, pode acontecer a mesma coisa. A força pulsional, representada nessa metáfora pela força do mar, pode ser transformada, possibilitando criações, trabalhos culturais, pois, com a força redirecionada para outros objetos, fica o solo fértil para o cultivo, fica o solo fértil da criação artística. Por exemplo, “o que era uma força passou a ser uma criação. Nesse sentido, pode-se falar de uma sublimação” (Castiel, 2010, p. 29). Freud (1933b/2006), também, considera o trabalho de análise, um trabalho cultural, um trabalho, que consiste na comunicação entre as instâncias, em que deve advir uma coisa no lugar da outra, tal como “onde Isso era, deve o Eu advir”. Castiel (2010) comenta que, em relação à metáfora do *Zuyderzee* e o advento de algo novo como os novos destinos pulsionais, a análise, também, teria como propósito “a criação desses novos destinos ao pulsional que possibilitam transformar o irrefreável das pulsões em criações, o que sem dúvida nos remete à sublimação” (p. 29).

O texto mais tardio em que Freud fala da sublimação é o “Compêndio de Psicanálise (1940/2019). Nesse texto, ao falar do tratamento do sujeito neurótico, além de contar com a transferência positiva, é, também, possível contar com a capacidade de sublimar do paciente neurótico. Ele nos diz:

Uma certa inércia psíquica e uma indolência no movimento da libido, que não está disposta a abandonar suas fixações, não nos são bem-vindas; a capacidade da pessoa para a sublimação das pulsões desempenha um grande papel e, do mesmo modo, sua capacidade de elevar-se acima da vida pulsional grosseira, bem como o relativo poder de suas funções intelectuais (Freud, 1940/2019, p. 111).

Ou seja, aí, Freud está nos dizendo que a capacidade de sublimar da pessoa em um trabalho analítico tem um papel significativo em seu tratamento, no tratamento da pessoa neurótica, o que percebemos como avanços na teorização e na técnica psicanalítica, visto que, em 1912, no texto “Recomendações aos médicos para o tratamento psicanalítico”, ele não recomenda que forcemos a barra em direção à sublimação, pois, supondo que se muitos dos seus neuróticos fossem dotados da capacidade de sublimar as pulsões, eles não teriam adoecido. Contudo, não são todos os neuróticos que possuem talento para a sublimação.

Nessa perspectiva, se forçarmos esses neuróticos “na direção da sublimação, cortando-lhes as mais próximas e confortáveis satisfações pulsionais, tornaríamos a vida deles ainda mais difícil do que já lhes parece ser” (Freud, 2012/2019, p. 103). Nessa época, não era interessante potencializar a sublimação como meta de análise, mas, com as formulações publicadas a partir de 1920, como a segunda dualidade pulsional, a sublimação tem um papel fundamental, pois auxilia a equilibrar pulsão de vida e pulsão de morte. A teoria da pulsão de morte foi um dos motivos para que Freud mudasse sua opinião acerca da participação da sublimação no processo de análise, bem como aponta Castiel (2007), ao dizer que “os efeitos da postulação da pulsão de morte, e com isso a consideração dos fenômenos de repetição, possibilitam reordenar o papel da sublimação na clínica” (131).

Para finalizar este capítulo, voltemos ao texto publicado em 1930, um dos textos mais atuais de Freud em nossa opinião, a saber, “O Mal-Estar na cultura”. Não temos, aqui, a pretensão de discutir amplamente, de trazer todos os elementos, que constituem esse grande texto. Buscaremos tão somente alguns elementos, que convergem com o escopo da discussão, que empreendemos até aqui. Nesse texto, também, encontramos importantes reflexões acerca da sublimação, reflexões que partem de um olhar sobre a cultura já esboçados no texto “Moral sexual ‘cultural’ e doença nervosa moderna” (1908), ainda que sob a influência da primeira tópica e da primeira teoria pulsional, o que implica em algumas diferenças.

No texto de 1930, já sob a influência da conceituação do segundo dualismo pulsional, a condição de desamparo do homem em relação à cultura e em relação à sua própria constituição fica mais evidente assim como a destrutividade e a agressividade decorrentes da pulsão de morte. Estas trazem consequências para a cultura. É imprescindível ressaltarmos que “o desamparo do homem tem relação com sua própria constituição, não se deve a causas externas, como o texto de 1908 poderia nos fazer crer” (Metzger, 2021, p. 70). A agressividade e a destrutividade têm sua origem no interior do sujeito. Todavia, são influenciadas e despertadas a partir das exigências culturais. Metzger (2012) destaca que “a ideia de que o sofrimento e o sentimento de desamparo do homem são constitucionais de seu psiquismo, a partir da formulação da pulsão de morte, e não apenas consequência do conflito entre pulsão e cultura” (p. 70).

Freud problematiza o equilíbrio precário entre cultura e ser humano. A cultura é destinada a proteger o ser humano, que, por sua vez, pode destruí-la, o que reflete o conflito fundamental entre as pulsões de vida e de morte: “Pelo fato de restringir as pulsões sexuais e agressivas dos indivíduos visando manter a coesão da sociedade, a civilização entra em

conflito com seus membros tomados individualmente que, caso se revoltem, podem destruí-la” (Quinodoz, 2007, p. 256).

No texto “O Mal-Estar na cultura”, Freud (1930/2020) traz, novamente, a discussão acerca da renúncia pulsional, que todo ser humano deve fazer em função da sobrevivência da cultura. Não obstante, além da renúncia à pulsão sexual exigida pela cultura da qual Freud já falava em 1908, em 1930, ele trata de uma renúncia pulsional de outra ordem; ou seja, a renúncia à pulsão agressiva, à destrutividade. Birman (2010) comenta que o mal-estar nesse texto é “produzido pela destrutividade e pela crueldade, que poderiam ser regulados pela erotização e pela sublimação, na regulação da pulsão de morte pela pulsão de vida” (p. 534).

Notamos, portanto, que a agressividade e a destrutividade são abordadas por Freud (1930) de modo que a influência da pulsão de morte exerça sua força. Como observado por Birman (2010), há um antagonismo entre pulsão de vida e pulsão de morte, que se soma ao antigo antagonismo entre cultura e indivíduo. Segundo Metzger (2021) e Quinodoz (2007), o antagonismo entre pulsão de vida e pulsão de morte são intrínsecos ao próprio sujeito. Essa agressividade é uma ameaça não apenas para a cultura, que exige a limitação ou a renúncia da agressividade, mas o sacrifício exigido, de parte da felicidade do indivíduo, “ao mesmo tempo em que a repressão desta mesma agressividade termina por ameaçar a existência do próprio homem, já que a agressividade desviada da cultura se voltaria contra o próprio indivíduo” (Metzger, 2021, p. 58).

Frente ao sofrimento que a vida civilizada impõe ao sujeito, cada indivíduo busca, ao seu modo, maneiras de contornar essa intensa gama de sofrimento. A sublimação será primordial nesse processo, em que as metas pulsionais podem ser deslocadas. Mas, isso deve acontecer de forma que o mundo exterior não imponha seus impedimentos. Por esse motivo, a sublimação é importante. Ela é um destino pulsional, que proporciona uma saída para que a satisfação seja alcançada sem que a descarga direta numa atividade sexual se faça necessária. Nesse sentido, não oferece risco à cultura e nem faz mal ao sujeito, que terá a sua satisfação em outro objeto.

Torezan (2012) destaca que, “em virtude deste desvio em relação à satisfação sexual direta, a intensidade da satisfação sublimada é tênue e indica a dependência deste mecanismo de algumas particularidades, tornando-o não acessível a todas as pessoas” (p. 65). Mesmo assim, Freud (1930/2020) amplia as possibilidades de sublimação<sup>27</sup>, nas produções artísticas

---

<sup>27</sup> Entendemos que Freud (1930/2020), numa ampliação das possibilidades sublimatórias, também insere a arte, a ciência e a religião, visto que ele coloca essas três como possíveis saídas em relação ao mal-estar. Contudo, abordaremos esse assunto com mais propriedade ao final do segundo capítulo, uma vez que

e científicas, no trabalho e na vida profissional, visto que é possível a troca do objeto primário. Assim, esse objeto e o produto dessa mudança podem ser muitas outras coisas, que, abafadas em sua intensidade, são mais refinadas que uma satisfação direta e grosseira.

As satisfações dessa espécie, tal como a alegria do artista com a criação, com a encarnação da figura de sua fantasia, a do pesquisador com a solução de problemas e com o reconhecimento de verdade, possuem uma qualidade particular, que certamente um dia poderemos caracterizar metapsicologicamente (Freud, 1930/2020, p. 325).

O problema dessa possibilidade sublimatória é que apenas poucas pessoas possuem essa capacidade. Ela não é aplicável universalmente. Nesse trecho citado, observamos que Freud atesta o pouco conhecimento acerca do processo sublimatório quando diz que um dia será possível caracterizar metapsicologicamente tal funcionamento. Essas observações “denotam a já comentada frágil elaboração conceitual da sublimação em Freud, a despeito de passados quase trinta anos desde sua formulação inicial” (Torezan, 2012, p. 65). Além disso, essa falta de caracterização metapsicológica deixa a compreensão acerca das consequências e da natureza do processo sublimatório limitadas. É crucial destacarmos que Freud (1930/2020) deixa claro que, mesmo para aqueles que possuem a capacidade sublimatória, esta não lhes oferece uma proteção plena e impenetrável contra sofrimentos, que continuarão a vir. Sobretudo quando a fonte de sofrimento é o corpo, essa proteção costuma falhar.

Freud (1930/2020) associa, mais uma vez nesse texto, sublimação e cultura. A sublimação possui um caráter, que favorece o crescimento cultural, o que coloca esse processo particular como um processo de grande importância para nossa sociedade. Em outra passagem, podemos constatar isso:

A sublimação da pulsão é um traço particularmente saliente do desenvolvimento da cultura, ela possibilita que atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas, ideológicas tenham um papel tão importante na vida cultural. Quando cedemos à primeira impressão, somos tentados a dizer que a sublimação é, sobretudo, um

---

contaremos com algumas elaborações lacanianas, tal como sobre o vazio, para abordar esses três elementos como possibilidade de sublimação.

destino imposto às pulsões pela cultura. Mas é melhor refletir mais longamente sobre isso (Freud, 1930/2020, p. 347).

Ele chama nossa atenção nesse trecho para a tentação de pensarmos a sublimação como um destino pulsional imposto pela cultura, visto que este é um processo interno ao sujeito, que pode, sim, beneficiar a sociedade, mas que não pode ser alcançado por todas as pessoas. Na sequência desse trecho, o autor traz outras considerações, que são de extrema importância, como o fato de que a cultura se constrói à custa da renúncia pulsional com a proposta da não satisfação das pulsões poderosas. Esse impedimento cultural é sempre causa de hostilidade, produzindo mal-estar e mobilizando muitas lutas contra esses impedimentos. Freud (1930/2020) coloca uma questão essencial acerca da não satisfação imposta pelos impedimentos culturais, algo que traz uma exigência ao trabalho científico da psicanálise. É necessário dar explicações, visto que “não é fácil entender como seria possível subtrair a satisfação de uma pulsão. Isso não se faz inteiramente sem perigo; quando não o compensamos economicamente, devemos estar preparados para sérias perturbações” (pp. 347-348). Aí, surge, novamente, a questão: como pensar a dessexualização da libido e como dessexualizar o sexual?

Talvez, aí, possamos pensar diferentemente ou perguntar de forma diferente: como sexualizar o não sexual? Questão que nos parece pertinente, posto que a pulsão de morte é o além do sexual, além de *Eros*. Para que a agressividade não vença todas as batalhas, é preciso que *Eros* possa sexualizar, permitir simbolizações, permitir novos destinos, para não só o que é da ordem das pulsões sexuais, mas também para o que é da ordem da agressividade. Um, referente à pulsão de vida, e outro, referente à pulsão de morte, e, além disso, os dois, agressividade e satisfação da pulsão sexual, representam ameaça à cultura, o que leva a impedimentos culturais, a exigências de sacrifício, levando do sujeito parte de sua felicidade.

Ao finalizar o texto, Freud (1930/2020) coloca a questão acerca do destino da humanidade, em relação ao seu desenvolvimento técnico e tecnológico, que permite dominar as forças da natureza. Esse desenvolvimento será, também, bem-sucedido contra as forças pulsionais de agressão e autodestruição? O desenvolvimento cultural irá permitir dominar as perturbações decorrentes dessas forças? Esses avanços não possibilitariam o extermínio da raça humana até o último homem? Isso é causa de infelicidade, inquietações, medo e angústia. Diante disso, resta esperarmos que “o eterno *Eros* faça um esforço para se afirmar na luta contra seu adversário também imortal. Mas quem pode prever o êxito e o desfecho?” (p. 405). Nisso, a sublimação será fundamental, posto que, nesse momento da obra freudiana,

como aponta Birman (2008), “a sublimação resulta do trabalho da pulsão de vida contra a pulsão de morte” (p. 20), a luta contra *Eros* e seu inimigo imortal *Thanatos*.

Entendemos que muitas questões não foram respondidas nas elaborações freudianas, questões que aqui retomamos, tais como: é possível uma relação entre pulsão de morte e sublimação? Por que a sublimação não pode ser atingida por todas as pessoas? Como devemos pensar a sublimação na contemporaneidade? Essa última questão nos vem em função da diferença existente entre as épocas e a ênfase, que Freud coloca sobre as exigências culturais e renúncias, que criavam, na época de Freud, a possibilidade de ter a sublimação como destino. É possível sublimar ainda hoje? Essas e outras questões poderão ser elucidadas numa continuidade desta pesquisa, com o auxílio das elaborações lacanianas acerca do conceito de sublimação, mas também poderão servir para instigar novos trabalhos.

Um último ponto, que gostaríamos de trazer aqui, é a respeito da dificuldade de definir o que é a sublimação em Freud. Sabemos que o pai da psicanálise tem uma capacidade absurda de elaboração teórica, mas, nesse conceito, por vários momentos, ele titubeia. Não nos parece que a dificuldade tenha sido de Freud, mas do próprio conceito de sublimação, que precisa acompanhar as mudanças culturais, tornando-se uma conceituação de grande dificuldade. Nesse sentido, perguntamo-nos: não teria sido o próprio Freud, que, ao notar essa dificuldade e não estar satisfeito com suas elaborações metapsicológicas acerca da sublimação, tenha sumido com o texto da metapsicologia referente à sublimação como um dos destinos da pulsão?

## 2 – LACAN E O RETORNO À SUBLIMAÇÃO: DOS PRIMEIROS ESCRITOS À ÉTICA DA PSICANÁLISE

### 2.1 Prelúdio: um mapeamento antes da elevação

A sublimação foi um dos conceitos que Lacan propôs resgatar em seu conhecido retorno e releitura da obra freudiana. Esse conceito passou por distorções pelos denominados pós-freudianos, como nos aponta Torezan (2012). O debate mais extenso acerca do conceito de sublimação no ensino lacaniano se dá em seu sétimo seminário proferido entre os anos de 1959 e 1960. Em outros dois seminários posteriores, a saber, o seminário “A Lógica do Fantasma”, seminário 14, de 1966-1967, e “O seminário livro 16, de um Outro ao outro”, de 1968-1969, Lacan, também, aborda o conceito de sublimação de forma mais detida. Nossa aspiração neste capítulo é discutir os momentos nos quais Lacan aborda o conceito de sublimação, perfazendo a trilha da sublimação para mapear o conceito até chegar ao “Seminário livro 7” (1959-1960), no qual se encontra a principal definição lacaniana acerca desse conceito. Deixaremos para o capítulo posterior as elaborações, que seguirão após a data de 1960.

Porge (2019) aponta sete textos cruciais, nos quais encontramos elaborações importantes sobre a sublimação, tal como “O Seminário, livro 1, os escritos técnicos de Freud” (1953-1954) que abordaremos, ainda, nesta sessão. “O Seminário, livro 6, o desejo e sua interpretação” (1958-1959), também, será abordado ainda neste capítulo. O seminário sobre a ética, já mencionado, “O Seminário, livro 11, os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)”, este já abordaremos no próximo capítulo bem como os outros dois já mencionados, seminário 14 e seminário 16. O outro seminário, que Porge destaca, é “O seminário, livro 23, o *sinthoma*” (1975-1976) no qual ele defende que há uma relação entre sublimação e *sinthome* mesmo que Lacan não tenha falado diretamente disso. Este, abordaremos no capítulo 4 desta tese.

Além desses textos (seminários) mencionados, fizemos uma busca pelo conceito em todos os outros seminários e em textos anteriores a 1960 com o desejo de entender como Lacan vai construindo sua ideia a esse respeito, como ele vai preparando o terreno, visto que ele não demora nessas menções feitas de forma fortuita. Apresentaremos esse mapeamento inicial na sequência.

### 2.1.1 Para além do princípio de realidade

O termo sublimação aparece no texto de 1936 intitulado “Para além do princípio de realidade”. Todavia, nesse texto, Lacan não se detém ao conceito. Ele, apenas, o menciona ao fazer uma crítica à conceituação de libido freudiana, mais precisamente à metapsicologia, apontando que ela, a metapsicologia, começa com a conceituação de libido. Nesse texto de 1936, Lacan já introduz algumas questões, que irá discutir no próximo texto, no qual encontramos elaborações com as quais o conceito de sublimação está articulado, tais como os conceitos de “complexo e *imago*”<sup>28</sup>.

### 2.1.2 Os complexos familiares na formação do indivíduo

Em 1938, no texto “Os complexos familiares na formação do indivíduo”<sup>29</sup>, o conceito de sublimação faz sua primeira aparição mais consistente na pena de Lacan com aproximadamente 30 incidências.

Esse texto, segundo Miller (2005), que na época fazia parte de uma enciclopédia, teve seus capítulos organizados por Wallon e não era com “a família” que Lacan se preocupava. Assim, o título “A Família”, que erroneamente lhe foi atribuído, estava equivocado. Entendemos que é importante iniciar por esse texto, uma vez que nele podemos encontrar muitos elementos, que serão mais bem elaborados em 1959-1960 no seminário da ética, sobretudo a relação de formação do sujeito com a *imago* materna. É claro que estamos utilizando o termo “sujeito” pelo entendimento que temos dos avanços posteriores no ensino lacaniano. Entretanto, em 1938, Lacan ainda não tinha forjado tal conceito.

---

<sup>28</sup> Complexo é um termo “criado pelo psiquiatra alemão Theodor Ziehen (1862-1950) e utilizado essencialmente por Carl Gustav Jung, para designar fragmentos soltos da personalidade ou grupo de conteúdo psíquico separados do consciente e que têm um funcionamento autônomo no inconsciente, de onde podem exercer influência sobre o consciente. (Roudinesco & Plon, 1998, p. 123, destaques dos autores). *Imago* é um termo “derivado do latim (*imago*: imagem) e introduzido por Carl Gustav Jung, em 1912, para designar uma representação inconsciente através da qual um sujeito designa a imagem que tem de seus pais” (p. 371, destaque dos autores).

<sup>29</sup> “Em sua primeira teoria do imaginário, de 1938, e sobretudo em Os complexos familiares, Jacques Lacan associou a *imago* ao complexo. O complexo, cujo elemento constitutivo é a *imago*, era, segundo ele, o fator que permitia compreender a estrutura de uma instituição familiar, presa entre a dimensão cultural que a determina e os laços imaginários que a organizam. Assim, uma hierarquia em três patamares formou o modelo de uma interpretação do desenvolvimento individual: nela encontramos o complexo de desmame, o complexo de intromissão e o complexo de Édipo, ou seja, três posições no sentido kleiniano do termo. Essa estrutura complexo-*imago* prefigurou o que viria a ser a tópica do real, do imaginário e do simbólico” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 372).

Miller (2005) destaca não haver teoria alguma do Inconsciente nesse texto, mas que ali já é possível encontrar algo que é umbilical no ensino lacaniano, a saber, “uma distinção absolutamente rigorosa entre o eu (*moi*) e o sujeito” (p. 3).

A referência que Lacan (1938/2003) faz à sublimação surge quando ele aborda o complexo do desmame. Tal complexo representa a forma primordial da imago materna. Esse complexo é o mais primitivo do desenvolvimento psíquico. Lacan, ainda, destaca que o complexo do desmame é inteiramente dominado por fatores culturais, o que o torna diferente do instinto. O conceito de estrutura, também, falta a Lacan nesse momento, mas sua definição de complexo, tal como destaca Miller (2005), é uma pré-estrutura. Podemos pensar que há, aqui, um preparo para o estruturalismo?

É imprescindível mencionarmos que, nessa época, o conceito de pulsão, que viria, mais adiante, traduzir o *Trieb* freudiano, ainda não tinha sido cunhado. Outro conceito que falta, mas que já deixa suas trilhas, é o de simbólico, como destaca Miller (2005): “o que aqui é chamado cultural é, definitivamente, um *ersatz* do simbólico. O conceito do simbólico falta, mas da boa maneira, ou seja, percebe-se que ele é evocado de todas as formas possíveis” (p. 4). Nesse sentido, o cultural opera como um “substituto” do Simbólico. Há uma oposição ao que, em outros animais, seria biológico ao terminar o período de amamentação, no homem, o desmame é condicionado culturalmente.

O complexo do desmame acontece num momento no qual o Eu é, ainda, muito rudimentar. Nesse aspecto, o Eu, que afirma ou nega algo, está ausente. A interrupção dessa relação biológica deixa marca no psiquismo; ou seja, há uma crise vital, que segue acompanhada de uma crise psíquica, crise essa, que, segundo Lacan (1938/2003), sua solução tem uma estrutura dialética, visto que, “pela primeira vez, ao que parece, uma tensão vital se resolve em intenção mental” (p. 37).

Lacan (1938/2003) opõe o complexo ao instinto, porém não diz que o complexo está isento de todo e qualquer fundamento biológico. Dessa feita, o instinto tem sempre uma regulação orgânica ao passo que o complexo só tem uma relação orgânica eventualmente, mas carece, de forma vital, da regulação social. É isso que ocorre com o complexo do desmame. A *imago* materna está enraizada de forma profunda no psiquismo humano, o que dificulta sua sublimação. Todavia, é necessário que ocorra a sublimação dessa *imago*, dado que é a partir dessa ocorrência que novas relações poderão ser introduzidas desde o grupo social. Além disso, novos complexos poderão se integrar ao psiquismo, promovendo um progresso da personalidade: “Na medida em que resiste a essas novas exigências, que são as do progresso da personalidade, a *imago*, salutar em sua origem, transforma-se num fator de

morte” (p. 41). Assim, entendemos que a sublimação é o que torna possível a separação da *imago* materna.

No caso de a sublimação da *imago* materna não acontecer, essa *imago*, que, inicialmente, é saudável ao desenvolvimento da personalidade, torna-se “um fator de morte”. Se Lacan (1938/2003) opõe o complexo ao instinto por não depender do biológico, e sim de uma regulação que venha da cultura, esse “fator de morte” não diz respeito a uma morte de ordem biológica, como podemos constatar no trecho seguinte:

Ora, a tendência para a morte, que especifica o psiquismo do homem, explica-se satisfatoriamente pela concepção que aqui desenvolvemos, ou seja, a de que o complexo, unidade funcional desse psiquismo, não corresponde a funções vitais, mas à insuficiência congênita dessas funções (Lacan, 1938/2003, p. 41).

Ele aponta, de forma crítica, que essa tendência para a morte, que foi nomeada por Freud de “pulsão de morte”<sup>30</sup>, não tem um caráter instintivo; ou seja, não é biológico. Essa tendência é o que se repete e é uma realidade irreduzível. O que ele nos diz no trecho anterior é que essa tendência se explica pelo complexo na medida em que é em função da insuficiência inerente às funções vitais que sua existência se torna necessária. Isso nos remete à prematuração do bebê humano no estágio do espelho. Desse modo, o psicológico antecipa um biológico ainda insuficiente, atribuindo, então, especificidades ao psiquismo humano.

A sublimação, também, “contribui para o sentimento familiar” (Lacan, 1938/2003, p. 42). Quando o complexo é satisfeito, o sentimento materno é fundado: “essa estrutura da *imago* fica na base dos progressos mentais que a remanejaram” (p. 42). Além da morte mencionada por Lacan e o mal-estar decorrente do desmame, os vestígios dessa estrutura de *imago* carregam uma sucessão de nostalgias da humanidade, que incluem, ainda segundo Lacan, a busca pelo “paraíso perdido antes do nascimento e da mais obscura aspiração à morte” (p. 42). Metzger (2017) faz um questionamento bastante pertinente a respeito dos caminhos trilhados por Lacan, “acaso já não podemos identificar aqui, nessas nostalgias supostas, passos do caminho que trilhará Lacan algumas décadas depois e que o conduzirá a *das Ding?*” (p. 100). Mais um elemento que já nos aponta para o desenvolvimento futuro de Lacan acerca da sublimação e de *das Ding*, que desenvolveremos, mais adiante, neste capítulo.

---

<sup>30</sup> Aqui, utilizaremos o conceito de pulsão substituindo o termo instinto utilizado por Lacan na época.

Existem vários outros momentos em que Lacan menciona a sublimação nesse texto. No entanto, vamos destacar os pontos referentes ao trecho em que ele aborda o complexo de Édipo.

Lacan (1938/2003) aponta que existe um processo duplo para lidar com a tensão causada pela presença do pai, que aparece ao mesmo tempo como agente da interdição sexual da criança em relação à mãe e, também, como exemplo da transgressão dessa interdição. As duas saídas são, por um lado, o recalque e, por outro, a sublimação. Ao ser recalçada, a tendência sexual permanece em latência até a puberdade. Nesse ínterim, outros interesses, que favorecem o desempenho educacional, podem entrar em cena. Por outro lado, temos a “sublimação da imagem parental que perpetuará na consciência um ideal representativo, garantia da coincidência futura das atitudes psíquicas e das atitudes fisiológicas no momento da puberdade” (p. 52).

Esse processo é de grande importância para a vida psíquica, pois sua face dupla se perpetua no psiquismo, caso seja inconsciente, pelo Supereu; ou seja, a instância que recalca e pelo Ideal do Eu, caso seja consciente, a instância que sublima, instâncias, que, segundo Lacan (1938/2003), representam a finalização da trama edipiana na criança. Podemos entender, portanto, que a *imago* paterna é responsável pela função de repressão bem como pela função de sublimação, não sem considerar a incidência e influência de uma determinação social, que vem representada e presentificada pela família patriarcal.

Nesse texto de 1938, chama-nos a atenção o fato de que, primeiramente, a presença materna domina a cena na vida psíquica, tanto é que ele fala, inicialmente, do complexo de desmame, depois do complexo de intrusão, que podemos entender situado no nível da família o seu estádio do espelho, e, por último, o complexo de Édipo; isto é, a inserção do pai. De modo interessante, ao sublimar a *imago* materna e abrir a possibilidade para a inserção de outros complexos no psiquismo, abre-se à inserção desse importante complexo, que é o Édipo. A função do pai já surge na vida psíquica com uma função diferente daquela exercida pela *imago* materna. Segundo Miller (2005), o Nome-do-Pai, como ponto de basta, isto é, o que virá interromper o gozo da mãe sobre a criança, já está anunciado nesse texto, qualificado como *imago* paterna.

O pai já aparece nesse texto lacaniano com uma função, que, comumente, observamos mais adiante em seu ensino, sobretudo nos seminários a partir dos anos 1970, a saber, a função de “reparação”, visto que ele tem uma função de sublimação, ou seja, “a estrutura mesma do drama edipiano designa o pai como dando à função de sublimação sua forma mais eminente, por ser a mais pura” (Lacan, 1938/2003, pp. 61-62). Reparação em

função do estrago, que pode causar a não sublimação da *imago* materna, atrelada ao fator de morte: “A mãe é a deusa das carências e o pai é encarregado de uma função positiva. Ele inclusive relaciona as neuroses contemporâneas ao declínio da *imago* paterna” (Miller, 2005, p. 13). A mãe produz uma carência em decorrência do desmame e sua ligação com o fator de morte, com a “pulsão de morte”, o que nos remete a algo destrutivo, que o pai, com sua função de sublimação, pode “reparar”.

É muito pertinente que Lacan retome o complexo de Édipo nesse texto, para inserir a importância da passagem de um outro ao outro. Ou seja, essa retomada tem um valor, que é de “nos fazer passar do outro materno, mortífero, do semelhante como outro também mortífero, ao outro sublimado presidindo o que pode haver de acordo entre o sujeito e sua existência” (Miller, 2005, p. 14).

A partir dessa fala de Miller, podemos observar que Lacan (1938/2003) coloca a *imago* paterna como um tipo de objeto diferenciado do objeto anterior, aqui já remetendo, também, às suas elaborações feitas no seminário VII. Ele nos aponta que o objeto da identificação, isto é, o pai, não é o objeto primitivo do desejo, que é a mãe. Uma nova ambiguidade se insere com a identificação edipiana, a do medo e do amor. Dessa feita, “no complexo de Édipo, não é o momento do desejo que erige o objeto em sua nova realidade, mas sim o da defesa narcísica do sujeito” (p. 61). A partir daí, vemos surgir um objeto triunfante, glorificado, que obstaculiza o desejo, mas que, ao mesmo tempo, é exemplo do triunfo e apoio à defesa do Eu. Assim, o Eu se sente seguro em função desse reforço, reforço daquilo que Lacan chamou de moldura, da qual sai o semelhante, com o qual o Eu se identificou e se inscreve nesse lugar o objeto triunfante, que lhe impõe “um ideal que alternativamente o exalta e o deprime” (p. 61). O Édipo, portanto, é que fornece o protótipo da sublimação, como podemos ler no trecho a seguir:

Esse momento do Édipo fornece o protótipo da sublimação, tanto pelo papel de presença mascarado que a tendência desempenha nele, quanto pela forma de que ele reveste o objeto. A mesma forma é sensível, com efeito, a cada crise em que se produz, para a realidade humana, a condensação cujo enigma enunciamos mais acima: é aquela luz do assombro que transfigura um objeto, dissolvendo suas equivalências no sujeito, e que o propõe não mais como um meio para satisfação do desejo, mas como um pólo para as criações da paixão (Lacan, 1938/2003, p. 61).

Além do trecho que fala sobre ser o Édipo o que fornece o protótipo da sublimação, queremos chamar a atenção para outro ponto da citação anterior, em virtude de, aí, observarmos a sublimação, como apontado no primeiro capítulo, como o que pode promover a criação. Isso parece chamar a atenção de Lacan. Ou seja, diferente dos pós-freudianos, ele não se refere à sublimação como satisfação desviada das forças pulsionais, nem como satisfação do desejo, mas como polo para a criação das paixões.

O papel paterno é exaltado por Lacan (1938/2003) em todo esse texto. Podemos inferir o quanto essa função é importante para a vida psíquica, sobretudo em relação à dupla função exercida por dois representantes, a instância que recalca e a instância que sublima. Essas duas funções precisam estar em equilíbrio para que o Édipo apareça como relativo a uma estrutura social, caso essas duas funções sejam separadas, isto é, uma imago representando o recalçamento e outra a sublimação. Isso afetaria as criações da personalidade, tais como a moral e a arte. Desse modo, o impulso sublimatório seria dominado pela repressão social. O complexo de Édipo é fecundo pelo fato de ser a *imago* paterna investida da repressão em razão de que ela pode investir a força original dessa repressão nas próprias sublimações, atando, dessa maneira e nessa contradição, o progresso da personalidade às exigências culturais repressoras. Essa dialética social reintegrada traz benefícios não só ao drama individual, mas à cultura.

Essa antinomia atua no drama individual, e nós a veremos confirmar-se nele por efeitos de decomposição; mas seus efeitos de progresso ultrapassam em muito esse drama, integrados que estão num imenso patrimônio cultural: ideais normativos, estatutos jurídicos, inspirações criadoras (Lacan, 1938/2003, p. 63).

Para concluir os comentários acerca desse texto dos “Complexos familiares”, mas ainda relacionado à função do pai, outro ponto é primordial destacarmos aqui. É uma referência que Lacan (1938/2003) traz em relação à grande neurose contemporânea. Ele liga a principal determinação dessa neurose a uma carência da função paterna, quando ele diz que a personalidade do pai é “sempre de algum modo carente, ausente, humilhada, dividida ou postiza. É essa carência que, de acordo com nossa concepção do Édipo, vem estancar tanto o ímpeto instintivo quanto a dialética das sublimações” (p. 67). Essa carência causa prejuízo à dialética da sublimação. Além do que a morte do pai, que, também, podemos entender como uma carência, em qualquer momento do desenvolvimento que isso aconteça, é claro, a depender do grau de consumação do Édipo, irá interromper o progresso da

realidade. Isso agrava um certo número de neuroses, o que “contradiz, portanto, a orientação teórica que aponta como seu principal agente a ameaça da força paterna (p. 62).

Em relação a essa carência paterna, Metzger (2017) chama nossa atenção para o fato de que, além do prejuízo da dialética da sublimação, essa carência tem como consequência exaurir a pulsão. Ela, ainda, traz pontos e questionamentos muito importantes, uma vez que, se essa carência da personalidade do pai faz referência à sua função e “intervenção como pai simbólico, o prejuízo da dialética da sublimação não estaria então ligado à ausência de ato paterno?” (p. 100). Na sequência, Metzger discute a possibilidade de leitura desses pontos inaugurais da leitura e discussão lacaniana da psicanálise freudiana sobre a sublimação, já remetendo às elaborações, que ultrapassarão as discussões lacanianas sobre a sublimação e chegam ao *sinthome*, que é de grande interesse em nossa tese. Vejamos o que ela nos diz:

Parece inevitável pensar, então, que a instauração – ou reinstauração – dessa dialética da sublimação estaria ligada a um ato, que por sua vez cumpriria função ali onde o pai do Édipo deixou uma hiância. Destacamos essa função que a sublimação poderia cumprir, para retomá-la, já com a contribuição de outras abordagens de Lacan ao tema da sublimação (Metzger, 2017, p. 100).

Essas contribuições e abordagens, que Lacan dá ao tema da sublimação, são o que discutiremos no capítulo 4 desta tese. Referente ao *sinthome*, podemos voltar aqui, ao que foi mencionado anteriormente, ao pai com sua função de “reparação”. Essa função, também, será melhor desenvolvida no capítulo 4.

### **2.1.3 A agressividade em psicanálise**

Três anos após o término da Segunda Guerra Mundial, cenário traumático, que, ainda, ressoava por sua devastação, Lacan apresentou (1948/1998), no XI Congresso de Psicanalistas da Língua Francesa em Bruxelas, um relatório intitulado “A agressividade em psicanálise”. Havia uma preocupação de Lacan com a interpretação conceitual, que a psicanálise traria para pensar tal problemática, a da agressividade, isso em meio aos seus esforços para pensar as relações individuais com o coletivo. Chaves (2021) destaca que, nesse texto, Lacan (1948/1998) disserta sobre a agressividade presente na relação psicanalítica, numa ação desenvolvida na comunicação verbal, numa relação dialética, que

apreende o sentido, razão pela qual o sujeito se apresenta para o outro como sujeito. No relatório sobre “A agressividade em psicanálise”, Lacan desenvolve cinco teses, nas quais promove os acontecimentos, que recebem a qualificação de agressividade como sendo ramificações da pulsão de morte, ainda chamada de instinto de morte nessa época.

É inevitável que façamos associação disso, que Lacan traz acerca da agressividade, com as questões exigidas pela cultura, que Freud nos apresenta, primeiro em 1908, quando ele fala da moral sexual cultural e suas consequências para o desenvolvimento psíquico saudável. Ou seja, para se viver em sociedade, é-nos forçosamente imposto que não tenhamos nossa satisfação sexual, já que o ato sexual deve ter o propósito apenas de perpetuação da espécie, o que exige do sujeito soluções, tendo a sublimação como uma saída possível para satisfazer a sexualidade de modo que não prejudique a civilização. E, sobretudo, o que o outro ponto que a civilização nos exige, que Freud (1930) nos apresenta no “Mal-Estar na civilização”, é abrir mão, em função da vida civilizada, da nossa agressividade.

É claro que recuperamos esse texto de 1948 sobre a agressividade pelo fato de que, nele, Lacan (1948/1998), também, aborda a sublimação, mais precisamente na “Tese IV: A agressividade é a tendência correlativa a um modo de identificação a que chamamos narcísico, e que determina a estrutura formal do eu do homem e do registro de entidades característico de seu mundo” (p. 112). Chaves (2021) chama nossa atenção para o fato de que, nessa tese, “Lacan relaciona a agressividade com a sua teoria do estádio do espelho, bem como a famosa distinção entre ‘eu’ (*moi*) e o ‘Eu (*Je*)” (p. 53). Chaves, ainda, destaca que Lacan reúne vários itens, que trabalhou em sua tese de 1932, e os relaciona com a agressividade até chegar à elaboração freudiana da pulsão de morte.

Lacan (1948/1998) menciona nesse texto que dá um salto da fenomenologia da experiência subjetiva da análise, que tem seus resultados inscritos na psicologia concreta, para a metapsicologia, quando passa da “subjetividade da intenção para a noção de uma tendência à agressão” (p. 113). Estudar essa tendência agressiva se torna fundamental para compreender certos estados significativos da personalidade e destaca que esses estados são as psicoses paranoicas e as paranoides. A noção de libido é o que vai possibilitar, num estado de equivalência, objetivar o registro das reações agressivas, que não podem ser quantificadas; isto é, só se tem a qualidade da reação agressiva.

O principal ponto levantado por Lacan nessa quarta tese é a relação da criança com seu semelhante na idade de seis meses a dois anos e meio. É a isso que Lacan está se referindo especificamente: “à dialética do eu e o outro e de sua alienação no outro” (Chaves, 2021,

53). A partir do que Lacan nos aponta a esse respeito, poderemos entender qual a relação que isso tem com a agressividade:

Há nisso uma espécie de encruzilhada estrutural onde devemos acomodar nosso pensamento, para compreender a natureza da agressividade no homem e sua relação com o formalismo de seu eu e de seus objetos. Essa relação erótica, em que o indivíduo humano se fixa numa imagem que o aliena em si mesmo, eis aí a energia e a forma donde se origina a organização passional que ele irá chamar de seu *eu* (Lacan, 1948/1998, p. 116, grifo do autor).

A agressividade tem, portanto, relação com o que forma o Eu e seus objetos, a partir do narcisismo, chamada de relação erótica, que, desde o estádio do espelho, o aliena em si mesmo. Essa forma investida libidinalmente se cristalizará, segundo Lacan (1948/1998), na tensão de um conflito interno ao sujeito. É dessa tensão conflitiva que o despertar do desejo pelo objeto do desejo do outro é instituído. Daí a frase, referenciada em Hegel, mas a partir de Kojève, de que “o desejo do homem é o desejo do outro”, que Lacan desenvolveria mais adiante em seu ensino. Dessa feita, “o concurso primordial se precipita numa concorrência agressiva, e é dela que nasce a tríade do outro, do eu e do objeto, que, fendendo o espaço da comunhão especular, inscreve-se nela segundo um formalismo que lhe é próprio” (Lacan, 1948/1998, p. 116).

No trabalho psicanalítico em que a experiência subjetiva está em jogo, deve-se reconhecer o ressentimento como uma forma cultural de apresentação da agressividade ambivalente, que, inclusive, pode ser observado na criança em suas características mais originais. Nesse sentido, Lacan (1948/1998) destaca que Santo Agostinho se antecipou à psicanálise ao apresentar um exemplo de uma criança tomada pelo ciúme, que ele observou. Era uma criança, que se encontrava na etapa anterior à fala, na primeira infância, um *infans*. Essa criança olhava seu irmão de leite de forma pálida e com uma expressão amarga, “situação da absorção especular: a criança contemplava, reação emocional; inteiramente pálida, reativação das imagens da frustração primordial; e com uma expressão amarga, que são as coordenadas psíquicas e somáticas da agressividade original” (p. 117). Assim, há uma agressividade ligada a essa relação narcísica da qual decorre a formação do Eu.

Ao compreendermos que no vir a ser do sujeito existe essa noção de agressividade, é possível, também, compreendermos que, desse devir, decorra toda a sorte de acidentes e anomalias. Nesse sentido, o Édipo, o pai, pode ajudar, visto que a ideia de uma agressividade

como tensão corresponde à estrutura narcísica e tem uma conexão dialética com a função do complexo de Édipo, “que em sua normalidade, é de sublimação” (Lacan, 1948/1998, p. 119). Essa sublimação aponta para uma reestruturação identificatória do sujeito, que sentiu a necessidade de uma coordenação corretiva das atividades psíquicas, que, pela internalização da *imago* paterna, alcança uma identificação secundária.

É o primeiro surgimento biológico da libido genital, que dará a energia a essa identificação secundária. Contudo, Lacan (1948/1998) nos diz que não se tem, de forma clara, o efeito estrutural da identificação com o rival de forma que só é possível se o campo tiver sido preparado por “uma identificação primária que estrutura o sujeito como rival de si mesmo” (p. 119). Dessa feita, Lacan destaca que o mais importante, nesse contexto de agressividade constitutiva, é a função apaziguadora do Ideal do Eu, que, desde o início da história, tem sua normatividade libidinal e a conexão desta com a normatividade cultural, ligadas à *imago* paterna. Retomando o texto freudiano “Totem e tabu” (1913), Lacan destaca que, do evento mitológico do assassinato do pai, deriva a culpa, que é a dimensão subjetiva, que lhe dá sentido.

Diante da rivalidade entre os irmãos, faz-se necessária uma força, que neutralize o conflito depois do parricídio. O Totem, que então passa a representar o pai morto, isto é, uma figura divina, será a força neutralizadora pela identificação dos irmãos com esse Totem: “Assim, a identificação edipiana é aquela através da qual o sujeito transcende a agressividade constitutiva da primeira individuação subjetiva” (Lacan, 1948/1998, p. 120). Ela se constitui, em função do sentimento de respeito, na aceitação afetiva do próximo. Ou seja, o sentimento de culpa promove o advento do amor sob a forma de remorso em um processo sublimatório.

Lacan (1948/1998), já nessa época, tecia críticas à importância, que se dava ao eu, sobretudo ao fato de que a cultura antidialética e dominada por finalidades objetivantes tinha a tendência de reduzir ao ser do Eu toda a atividade subjetiva. Ao dizer que “Eu sou um homem”, isso é o mesmo que dizer que “Sou semelhante àquele em quem, ao reconhecê-lo como homem, baseio-me para me reconhecer como tal” (p. 120). Essa frase só atingirá seu sentido em referência à “conhecida frase poética ‘Eu é um outro’ para dizer o quanto ela é evidente aos olhos do psicanalista” (Chaves, 2021, p. 54). Não devemos, portanto, confundir o Eu com o sujeito<sup>31</sup>. O sujeito não deve ser reduzido ao Eu, que é o que, na experiência psicanalítica, “representa o centro de todas as resistências ao tratamento dos sintomas” (Lacan, 1948/1998, p. 120), cuja dimensão “moral” fora desvendada pela análise, que,

---

<sup>31</sup> O Sujeito e o Eu são ideias diferentes, o *Je* (Eu) refere-se ao sujeito e o *moi* (Eu), refere-se ao Eu. Portanto, são ideias diferentes.

inicialmente, a entendia ligada ao fracasso da identificação edipiana. A análise, anteriormente, atacava e enfatizava a recuperação das tendências implícitas aos sintomas e que foram excluídas pelo Eu.

E foi paralelamente que vieram para o primeiro plano, de um lado, o papel desempenhado pelas tendências agressivas na estrutura dos sintomas e da personalidade e, de outro, toda sorte de concepções “valorizadoras” da libido liberada, dentre as quais uma das primeiras deveu-se aos psicanalistas franceses, sob o registro da *oblatividade* (Lacan, 1948/1998, p. 121, grifo do autor).

Ou seja, essas concepções valorizadoras da libido e a “oblatividade”, que seria o sacrifício de si em função das necessidades dos outros, é o que possibilita a sublimação. É abrir mão de uma satisfação pessoal para favorecer a cultura. Lacan (1948/1998) nos diz, na sequência desse trecho, de um ultrapassamento do indivíduo a favor da espécie: “e que seus efeitos sublimadores na crise do Édipo estão na origem de todo o processo de subordinação cultural do homem” (p. 121). A estrutura narcísica tem um caráter irredutível e a tensão agressiva será uma constante em toda vida moral, que exija a sujeição a essa estrutura. Assim, a sublimação normativa se faz necessária.

É em todas as fases genéticas do indivíduo, em todos os graus de realização humana em sua pessoa, que encontramos esse momento narcísico no sujeito, num antes em que ele deve assumir uma frustração libidinal e num depois em que ele transcende a si mesmo numa sublimação normativa (Lacan, 1948/1998, p. 121).

Entendemos, isso posto, que, na clínica da agressividade, tanto a sublimação quanto a identificação ao Ideal do Eu funcionam como forma de tratamento dessa agressividade. Como vimos anteriormente, é o Édipo que possibilita a sublimação dessa agressividade em virtude de ser ele um elemento pacificador, que, através da identificação com os atributos paternos, possibilita a normalização das pulsões. Nesse cenário, a identificação só poderá acontecer quando a criança renunciar aos seus objetos primordiais supervalorizados na idealização por exemplo, como é o caso do corpo da mãe, porque é uma relação incestuosa. Isto é, pela ação do complexo de castração, cujo agente é o Pai, é em Nome-do-Pai que a interdição do incesto acontece.

### *2.1.4 Sem novidade, mas com críticas*

Quatro anos adiante, em 1952, Lacan proferiu seu primeiro seminário. De acordo com Mendonça (2018), o seminário, que ficou conhecido como “Seminário -1”, foi proferido de modo dividido entre seu consultório na rua de Lille nº 5, e a casa de Sylvia, sua esposa, na mesma rua, nº 3, em Paris. Nesse seminário, o termo sublimação aparece duas vezes. Nenhuma das duas vezes com novidades, mas traz a leitura que Lacan faz da explicação freudiana do conceito. Além disso, em uma das passagens, fica claro que ele faz críticas aos equívocos de entendimento e interpretação, que o conceito de sublimação vinha sofrendo pós Freud.

Nesse seminário dedicado em sua maior parte ao Homem dos Lobos, Lacan (1952) aponta que a sexualidade solicita uma intervenção cultural, o que continua na direção do que ele dizia em 1936: o pai é a quem o sujeito terá que recorrer, que pode ser por sua dupla função de reprimir e sublimar. Ele diz que há uma intervenção do plano cultural, representada pelo pai, e, logo na sequência, em conformidade com as elaborações freudianas, diz que o “que se chama sublimação é a socialização dos instintos” (p. 4), o que seria uma melhor saída para o sujeito em relação às suas pulsões, diferente do que aconteceria no recalque, que exclui determinada relação da consciência. Aqui, ele, ainda, não havia proposto o termo pulsão, por isso utilizou instinto.

Noutro ponto mais adiante, no texto do seminário, é que vem o que entendemos como uma crítica ao modo como os pós-freudianos vinham abordando o tema da sublimação. Além disso, já podemos vislumbrar a aproximação da sublimação ao Simbólico. Ele nos diz que, na

linguagem de Freud, a sublimação tem um sentido diferente da imagem vulgar que se faz dela: ou seja, a passagem de um instinto a um registro mais sublime. Para Freud, é a iniciação de um sujeito a um símbolo mais ou menos socializado e objeto de crença universal (Lacan, 1952, p. 11).

Essa “passagem do instinto a um registro mais sublime” nos faz pensar na proposta de elevação, que ele propôs em 1959-1960, a elevação do objeto. Aqui, o que ele nos fala é que há uma forma de tornar a pulsão sexual algo mais elevado, mais socializado e que pode ser um objeto de uma crença, uma vez que ele menciona a instrução religiosa que o homem

dos lobos recebera de uma mulher, o que promove nele um apaziguamento. A imagem vulgar que ele menciona é a dessexualização da pulsão por meio da sublimação, que Lacan é radicalmente contra. Para ele, não ocorre a dessexualização daquilo que é o sexual.

### ***2.1.5 Sublimação e Simbólico***

Continuando a trajetória, no seminário de 1953-1954, “O Seminário, livro 1, os escritos técnicos de Freud”, o termo sublimação é mencionado algumas vezes. Nesse seminário, como nos aponta Porge (2019, p. 65), Lacan “situa a sublimação do lado do simbólico”. Na mesma direção de Freud no texto sobre o narcisismo de 1914, Lacan traz a diferenciação entre a sublimação e a idealização. Ele enuncia que Freud colocou os pingos nos “is” a respeito dessa diferença. Como apontamos no capítulo anterior no tocante às teorias freudianas, essa diferenciação se fez necessária. Foi preciso que Freud colocasse os pingos nos “is”, sendo que, nos dois processos, ocorre o engrandecimento do objeto. A propósito, Freud (1914) esclarece que a sublimação é um processo referente à libido objetal ao passo que a idealização ocorre no âmbito da libido do Eu e na libido objetal. Nesse sentido, Lacan (1953-1954/2009) destaca que, “uma vez mais, Freud coloca as duas libidos no mesmo plano” (p. 179). A idealização é, pois, um processo que ocorre com o objeto, enquanto a sublimação é um processo pulsional.

Diante desse esclarecimento freudiano, Lacan (1953-1954/2009) nos diz que um “está no plano do imaginário, o outro no plano do simbólico – porque a exigência do *Ich-Ideal* toma seu lugar no conjunto das exigências da lei” (p. 179). Essa exigência da lei favorece a neurose, dado que a formação do ideal amplia as exigências sobre o Eu, que, por esse motivo, favorece, e muito, o recalque. Voltemos, então, ao ponto, que mais nos interessa aqui: o fato de que a sublimação está no plano do Simbólico e a idealização no plano do Imaginário. Nas relações sociais, por meio da palavra, temos uma troca simbólica, que permite identificar o sujeito. Lacan afirma que o outro enquanto falante, com quem temos uma relação simbólica sublimada, é o Ideal do Eu, que, ao mesmo tempo, é semelhante e diferente da libido imaginária.

Que na sublimação haja um apelo ao simbólico, não há dúvida, uma vez que está em jogo o laço social. Entretanto, o que veremos a partir de 1959/1960 é que a sublimação apela também ao imaginário para se realizar, dado que se utiliza dos

objetos imaginários para aludir ao vazio da *Coisa* – e aqui encontramos a presença do real na sublimação, uma vez que se a defina pelo tangenciamento do real através da “alusão à”. Assim, a partir de 1959/1960, a sublimação poderá ser caracterizada a partir dos três registros: real, simbólico e imaginário (Metzger, 2017, p. 101, grifo da autora).

Os registros do Real, Simbólico e Imaginário vão perpassar por todo o ensino lacaniano. A relação com a sublimação começa nesse momento. Entretanto, carece de complemento. À medida que Lacan avança em suas elaborações, esse complemento vai surgindo, o que permite, segundo Metzger (2017), complexificar o ponto de vista que Lacan tinha acerca do estatuto da sublimação bem como subvertê-lo. A aproximação da sublimação com o registro do Real, com o campo do gozo, é o que nos faz pensar num “saber-fazer”, nesse segundo capítulo, no qual visamos a entender os caminhos lacanianos para sua definição da sublimação.

### ***2.1.6 No segundo seminário***

À medida que avança em seu ensino, Lacan parece abordar o estatuto da sublimação em vários dos momentos mais importantes em que Freud trouxe alguma elaboração acerca desse conceito. Em seu segundo seminário de 1954-1955, ao falar da pulsão de morte, que ele chama de insistência significativa, ele chega ao ponto do desejo. Sobre o desejo, Lacan menciona que Freud nos ensinou, referente à clínica e à psicopatologia que nela tratamos, que ele, o desejo, é algo do qual tendemos a nos afastar pelo fato de ele ser muito subversivo. Nesse contexto, Lacan (1954-1955/2010) nos esclarece que, para falar do desejo, a noção de libido se lhe impõe. Trazer a noção de libido foi necessário, já que ela, como unidade de medida quantitativa, permite falar do desejo, revelando uma materialização compatível deste.

Devemos sempre supor que ela esteve aí mesmo não sabendo o que ela é e nem sabendo medi-la. Ela, essa noção quantitativa, é que vai permitir o agrupamento dos variados efeitos qualitativos e, também, dar sentido ao que vier depois: “Esta noção quantitativa permite a vocês unificar as variações dos efeitos qualitativos e dar coerência à sucessão” (Lacan, 1954-1955/2010, p. 300). Assim, ele explica o que são esses efeitos qualitativos. É aí que a sublimação aparece, como um efeito qualitativo, consequência da mudança de estado

daquela unidade quantitativa, da sua continuidade e transformações; ou seja, de sua dinâmica.

*Efeitos qualitativos*, vamos entender direito o que isso quer dizer. Há estados, há mudanças de estado. Para explicar sua sucessão e suas transformações recorreremos, mais ou menos implicitamente, à noção de um limiar e, da mesma feita, à de um nível e de uma constância. Vocês supõem uma unidade quantitativa, indiferenciada, e capaz de entrar em relações de equivalência. Se ela não puder descarregar-se, encontrar sua expansão normal, espriar-se, ocorrerão ultrapassamentos a partir dos quais outros estados manifestar-se-ão. Falar-se-á, então, das transformações, regressões, fixações, sublimações da libido, termo único, concebido quantitativamente (Lacan, 1954-1955/2010, p. 300, destaque do autor).

A sublimação, bem como outros estados, aparece quando a libido não pode se descarregar, sendo aliviada por um processo normal. A sublimação é uma mudança de estado, que vem como resultado da dinâmica da libido, que, ao procurar escoamento, alívio normal, e não obter, ocorrem atravessamentos dos quais decorrem essa mudança de estado. Podemos dizer que o que se revela é algo da ordem simbólica, visto que a libido não se inscreve aí, e sim no imaginário, como nos fala o próprio Lacan ao final desse seminário.

Mais adiante nesse mesmo seminário, na esteira do que Freud (1920) trabalha no “Além do princípio do prazer”, Lacan (1954-1955/2010) traz algumas considerações acerca da resistência, que é sempre do analista e aponta que a análise, independentemente de seu propósito, terapêutico ou didático, é sempre uma experiência de significação. O analista não tem a função de revelar ao paciente sua realidade. O objetivo é outro, trabalhar com o sujeito para que sua experiência de significação revele sua verdade, a verdade de seu quinhão. Nesse aspecto, o Eu não sai de uma análise como uma potência superior. Ele não se volatiliza. Ou seja, não se trata aí de uma tendência transcendente à sublimação. Não devemos exigir que os pacientes tenham alguma tendência superior para a verdade. Lacan destaca que Freud, no “Além do princípio do prazer”, repudia formalmente essa tendência transcendente à sublimação. Ele “não vê a mais mínima tendência para o progresso em nenhuma das manifestações concretas e históricas das funções humanas, [...] Todas as formas da vida são igualmente espantosas, miraculosas, não há tendência em direção a formas superiores” (Lacan, 1954-1955/2010, p. 438).

Freud recusa, então, segundo Lacan, a tendência em direção a formas superiores, o que, novamente, aponta para uma confusão, que ele encontra nos pós-freudianos, entre sublimação e idealização. É algo que Freud deixou bem claro, tanto a diferença quanto a importância de se diferenciar, se ele admitisse colocar a sublimação como um ideal, ele admitiria essa tendência à superioridade, uma vez que aumentar as exigências ao Eu levaria muito mais ao recalque do que à sublimação mesmo que a idealização favoreça a sublimação, como já esclarecemos anteriormente.

A sublimação não é uma tendência à perfeição, dado que nem Freud nem Lacan fazem um juízo de valor sobre o que é o melhor para o funcionamento psíquico ou para a cultura e nem o que é pior. Mas, ela, a sublimação, é um movimento da pulsão, que visa à satisfação.

### ***2.1.7 As psicoses***

No seminário “As psicoses”, encontramos duas passagens, nas quais Lacan (1955-1956/2008a) menciona a sublimação. Na primeira, ele aproxima a alucinação e a sublimação. Isso seria possível? Qual a relação da sublimação com a psicose? Essas questões não são respondidas por ele, carecendo de pesquisas nesse campo.

Lacan (1955-1956/2008a) traz críticas, que já havia feito em outros momentos, acerca do privilégio que o Eu ganha pós Freud, sobretudo entre os adeptos da psicologia do ego. Essa crítica é pelo fato de que o Eu é colocado no centro, comandando as alavancas e sendo a instância que guia as defesas. O Eu passa a ser o centro dos distúrbios e a sua causa, já que a “psicose não é mais vista como uma economia complexa de uma dinâmica das pulsões” (p. 128), não mais um distúrbio libidinal, mas um trabalho do Eu para se sair bem frente às exigências que lhe são impostas, como também se defender das pulsões, ou seja, defender do que vem de dentro. Destarte, o termo defesa só tem o sentido, a função de se defender de uma tentação, como no caso Schreber, por exemplo, em que existe uma ameaça de sua completude, pela pulsão homossexual, contra a qual o Eu se esforça para se defender dessa tentação, o que produziria a alucinação.

A castração não tem mais outro sentido simbólico que o de uma perda de integridade física. Dizem-nos formalmente que o eu, não sendo mais bastante forte para encontrar pontos de ligação no meio exterior, a fim de exercer sua defesa contra a pulsão que

está no isso, encontra um outro recurso, que é o de fomentar *esta neoprodução que é alucinação*, e que é uma outra maneira de agir, de transformar seus instintos duais. *Sublimação à sua maneira*, mas que tem grandes inconvenientes (Lacan, 1955-1956/2008a, p. 128, grifos nossos).

Aqui, poderíamos, a princípio, pensar que Lacan está dizendo que é possível a sublimação na psicose, aproximando a sublimação da alucinação, mas o caminho feito dessa maneira seria fracassado, tendo em vista que traria grandes inconvenientes. Outro ponto problemático é que, em 1936, Lacan escreveu que o Édipo era o protótipo da sublimação; dito de outro modo, o pai é o que possibilita a sublimação e, aqui, em 1955-1956, já com a noção de Nome-do-Pai bem como a de *Verwerfung*, que ele propõe que seja traduzido por foracclusão<sup>32</sup>, o significante Nome-do-Pai está foracluído, e ele não contradiz o que falava sobre o pai ser o protótipo da sublimação. Dessa feita, ainda se faz necessário empreender um trabalho, que vise a sustentar a possibilidade da sublimação na psicose.

Nesse trecho citado anteriormente, o que se observa é uma crítica pelo fato de pensarem a psicose como uma neurose, o que é um equívoco, pois Freud, mesmo não tendo definido um mecanismo específico da psicose, “jamais definiu a psicose alucinatória no simples modelo da fantasia, como a fome pode ser satisfeita por um sonho de satisfação da fome. Um delírio não corresponde em nada a um tal fim” (Lacan, 1955-1956/2008a, p. 128). É possível encontrarmos temas simbólicos da neurose na psicose, o que não significa que devemos confundir os dois quadros. A psicose não é “uma relação imaginária, fantasmática, com o mundo exterior” (p. 129). Metzger (2017) destaca que a sublimação é vista como uma

---

<sup>32</sup> Foraclusão é um neologismo, que deriva da palavra *Forclusion* em francês, que, por sua vez, foi o termo escolhido por Lacan para traduzir o *Verwerfung* freudiano. Inicialmente, esse termo era, frequentemente, traduzido como supressão; *retranchement* em francês. No seminário sobre as psicoses de 1955-1956, Lacan “atrela a *Verwerfung* à não inscrição do significante do Nome-do-Pai, tomando agora sua tradução francesa pelo termo ‘foracclusão’, forma de negação discutida pelos gramáticos Pichon e Damourette, dos quais Lacan tomou emprestado o termo” (Guerra, 2010, p. 30). De acordo com Quinet (2006), o termo adotado por Lacan com tradução para a *Verwerfung* deriva do vocabulário jurídico, cujo termo em português, que mais se aproxima, seria a “preclusão”. “Dizer que um processo jurídico está *forclos* equivale a dizer que não se pode apelar, por se ter perdido o prazo legal” (Quinet, 2006b, p. 15). A foraclusão é, portanto, um acidente no registro do simbólico, no “ponto em que o Nome-do-Pai estaria inscrito, na psicose responde no Outro um puro e simples furo. Trata-se de uma inscrição que não se faz, ao contrário da *Bejahung*, que implicaria exatamente a inscrição desse significante primordial” (Guerra, 2010, p. 30). Ela é um fracasso da metáfora paterna, que, por essa falha no simbólico, não permite que o Nome-do-Pai, significante primordial, seja inscrito e, com isso, possa metaforizar o Desejo da Mãe. A foraclusão do Nome-do-Pai é, para Lacan, a condição essencial da psicose, em que o significante da lei simbólica está incluído fora. Ela está “fora do circuito, sem deixar, no entanto, de existir, pois o que está foracluído do simbólico retorna no real” (Quinet, 2006b, p. 15). É importante notar que apenas ao final do Seminário 3 que Lacan propõe a tradução de *Verwerfung* por foraclusão, e neste seminário, não temos a expressão “foraclusão do Nome-do-Pai, que surge, pela primeira vez, dois anos depois deste seminário, entre os esquemas R e I, na página 570, no texto “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1957-1958).

defesa fracassada na psicose, pelos adeptos da psicologia do eu, “que transformaria as pulsões produzindo a alucinação, de forma que não haveria a possibilidade de transformar as pulsões de outro modo (como o neurótico faria, sublimando em produções culturais, socialmente valorizadas)” (p. 102).

Essa mesma autora comenta que é necessário buscar no texto de Lacan aquilo que o próprio Lacan não responde, que é como poderíamos pensar a sublimação nas psicoses. Nesse sentido, ela destaca que é preciso fazer uso do conhecimento, que Lacan nos lega em suas concepções de 1959-1960, sua formulação da sublimação como elevação do objeto à dignidade da *Coisa*, concepção que desenvolveremos, pormenorizadamente, um pouco mais à frente. Mas, nesse contexto da psicose, devemos supor que não se trata da transformação de qualquer pulsão quando pensamos a sublimação na psicose. Poderíamos falar em sublimação na psicose “na medida em que a alucinação ou mesmo o delírio permitiriam certo tratamento do objeto pela via delirante, sua elevação à dignidade da *Coisa*” (Metzger, 2017, p. 102, grifo da autora). Ela avança dizendo que esse tratamento do objeto não está presente em toda alucinação ou delírio, “mas apenas naqueles que cumpririam função de delimitação de gozo – do gozo da *Coisa*” (p. 102).

Em outro ponto do “Seminário Livro 3”, Lacan (1955-1956/2008a) volta a mencionar a sublimação. Contudo, não é uma menção, que, de fato, seja um acréscimo para nos ajudar a pensar tal conceito. Nesse trecho que está na última lição do seminário, ele volta a defender a importância da função paterna, inclusive para diferenciar neurose de psicose. Esses elementos podem ajudar a pensar, quem sabe, a sublimação na psicose, uma vez que o pai é quem possibilita a sublimação, pelo menos até essa data. Dessa feita, um psicótico, depois de ter desencadeado os fenômenos concernentes à psicose, precisará reconstruir seu mundo interno, precisará de um elemento que introduza a ordem, precisará de um pai como um anel, que irá manter tudo junto. Isso nos faz pensar que, talvez, para que seja possível a sublimação na psicose, o pai precise, primeiramente, ser inventado ao modo do sujeito, para que, depois, ele possa, quem sabe, sublimar sua libido objetal.

Nessa última lição, Lacan (1955-1956/2008a) destaca que alguns elementos são irreduzíveis na obra de Freud. Por mais que os pós-freudianos tivessem tentado distanciar suas elaborações, reduzi-las a uma imaginarização, do início ao fim de sua obra, o falo permanece intacto. Em uma prevalência central, o falo tem uma posição central na economia libidinal tanto do homem quanto da mulher. O pai é outro elemento importante nas elaborações freudianas. Esses dois estão ligados de alguma forma, mesmo em uma discussão acerca do presidente Schreber. Sem deixar de fazer suas críticas, Lacan nos diz que esses

dois elementos estão lá. Outro elemento fundamental é a castração, que está articulada aos outros dois já mencionados.

Freud jamais isolou sua perspectiva da psicose. Todavia, é primordial trazermos, para esse contexto, os temas, que ele jamais abandonou, “que ele exige para toda compreensão analítica possível, mesmo ali onde isso só cola aproximativamente, pois isso cola ainda melhor daquela forma, a saber, a função do pai e o complexo de castração” (Lacan, 1955-1956/2008a, p. 363).

No caso Schreber, não se trata de castração, como Lacan destaca da Sra. Macalpine. A transformação em mulher não se trata de castração. Mesmo assim, a análise freudiana do caso gira em torno da temática da castração; ou seja, da perda do objeto fálico. Falar de castração em psicose é falar de uma castração que não aconteceu. Nesse sentido, Lacan discute que, mesmo na psicose, o temor da castração – que é o que condiciona o temor narcísico –, o significante fálico bem como o pai são elementos encontrados no caso Schreber, por exemplo, sem reduzir à fantasia o que se passa no delírio. É uma crítica aos psicanalistas, que relacionam o tema do delírio com um tema fantasmático, como uma fixação originária, que aconteceria antes do Édipo. Isto é, sem a entrada do pai, a feminização viria como consequência *a posteriori*.

Mesmo numa perspectiva de fantasias imaginárias, a função do pai prevalece, contrariando a lógica de que o sujeito é concebido como nascido da relação dual mãe-criança. No caso de Schreber, “é inegável que a função do pai é tão exaltada [...] que não é preciso nada menos que Deus, o pai – para que o delírio chegue a seu ponto de acabamento, de equilíbrio” (Lacan, 1955-1956/2008a, p. 362).

Não se trata simplesmente de elementos imaginários nessa relação. A mãe fálica, por exemplo, não é igual ao complexo de castração, que está incluído na situação edípica triangular, pai-mãe-filho. O pai, que é central para Freud, traz consigo um elemento significante, que não se reduz aos condicionamentos imaginários, a saber, o significante fálico. Nesse contexto, Lacan (1955-1956/2008a) nos diz que o Nome-do-Pai não é o único a ter uma espécie de elemento significante. Ele busca, em Ernest Jones, algo para falar da ordem simbólica, a saber, o anel, que é claro, ele utiliza para criticar o “pequerrucho do mestre”, que é como ele se refere a Jones, apontando o erro da reflexão feita por ele.

Um anel, nos diz ele, não entra em jogo como símbolo analítico na medida em que representa o casamento, com tudo o que isso comporta de cultural e de elaborado, e mesmo de *sublimado* – pois é assim que ele se exprime. *O anel como símbolo do*

*casamento deve ser procurado em alguma parte na sublimação. Fora com isso, o contato dessa pele nos exaspera, não somos pessoas a quem falar por analogismo. Se o anel significa alguma coisa, é porque ele é o símbolo do órgão sexual feminino (Lacan, 1955-1956/2008a, p. 364, grifos nossos).*

O fato de ser preciso buscar na sublimação o anel como símbolo do casamento remete ao fato de que a repressão cultural impede de assumir o que, de fato, se quer expressar, que, culturalmente, nas mentes daquelas pessoas, o anel representa o órgão sexual feminino. O que não se pode admitir. Por isso, faz-se essencial sublimar tal ideia. Entretanto, ao que nos parece, Lacan não concorda com essa ideia. Numa leitura mais rápida, poderíamos pensar que ele está nos dizendo que é isso, o anel seria a simbolização natural do sexo feminino, mas, lendo um pouco mais atentamente, percebemos que ele está criticando o equívoco.

Um anel não é algo que se encontra na natureza; ou seja, é um artefato. Lacan nos adverte que colocar o dedo no anel não deve ser confundido com a penetração de um dedo na genitália feminina. O que naturalmente está destinado a apresentar os atributos do anel é o ânus, termo derivado do latim *anus*, que significa anel. A penetração da genitália não apresenta as mesmas características de uma penetração apertada do dedo no anel como a penetração do anel que se encontra atrás, que é como o termo ânus é designado pelos antigos dicionários.

Lacan destaca que o anel existe já como significante. Independentemente das conotações culturais que assustaram o Sr. Jones, ele representa algo bem diferente do casamento, “um anel tem antes de mais nada um valor significante” (Lacan, 1955-1956/2008a, p. 365), pois ele representa o pai que mantém tudo junto na trama familiar. Trama essa que se configura não como pai-mãe-criança, mas como (pai)-falo-mãe-criança. O pai entra como suposto portador do falo, que a criança, inicialmente, concede, generosamente, à mãe. Nesse cenário, a entrada do pai traz consigo o temor da castração, da perda do falo na criança, além da privação e da nostalgia do falo na mãe.

Lacan (1955-1956/2008a) diz que, dentro desse triângulo que traz consigo o falo, o pai “está no anel que faz manter-se tudo junto” (p. 368). É interessante ele usar esse termo aqui, num ponto em que ele não tinha ainda pensado o nó borromeano<sup>33</sup>. Porém, o pai já é

---

<sup>33</sup> Cf. capítulo 4, no qual abordaremos os três registros, Real, Simbólico e Imaginário, anéis, aros ou corda, que, atados borromeamente, supõem um pai, que já sustenta essa amarração, mantendo, portanto, a realidade psíquica encadeada. Mesmo que ela possa desencadear, ainda assim será uma referência ao pai, que irá atar novamente. Mostraremos lá, no capítulo 4, a amarração e as soluções entre outras.

desde cedo o que possibilita o rearranjo. É o elemento significante, que faltando no lugar onde deveria ser suposto, é necessário ser inventado. Cada sujeito o faz a seu modo. Lacan, ainda, enfatiza que uma das funções do pai é a “introdução de uma ordem, de uma ordem matemática, cuja estrutura é diferente da ordem natural” (p. 368).

A permanência do complexo de Édipo no conjunto faz com que a noção de estrutura significante seja preservada. Isso é essencial para se achar nas neuroses. Ou seja, o pai, presente ou ausente, é condição de estrutura.

O psicótico se revela ao encontrar o significante enquanto tal, como no caso de Schreber, ao ser nomeado juiz presidente da suprema corte de apelações.

Essa promoção de sua existência nominal solicita dele uma integração renovadora. Trata-se afinal de contas de saber se o sujeito se tornará, ou não, pai. É a questão do pai, que centra toda a investigação de Freud, todas as perspectivas que ele introduziu na experiência subjetiva (Lacan, 1955-1956/2008a, p. 369).

A questão de que se trata, na psicose, é a abordagem do significante como tal, o significante Nome-do-Pai, o que torna, na psicose, tal abordagem impossível, visto que esse significante está foracluído. Em termos de linguagem, podemos dizer que causa uma decomposição do discurso interior, visto que o Nome-do-Pai é o que insere o sujeito no universo simbólico. Quando o psicótico colide com o significante, que ele não consegue assimilar, depois de desencadear os fenômenos psicóticos, resta ao sujeito reconstituir o pai, que não pode ser redondinho como o anel.

### ***2.1.8 Variantes do tratamento padrão***

No texto “Variantes do tratamento padrão”, tem uma ocorrência do termo sublimação no momento em que Lacan (1955/1998c) está discutindo sobre a experiência do analista e criticando o tipo de formação oferecido pelas instituições psicanalíticas e, também, o interesse dos candidatos a analistas, que se preocupam apenas com a clínica em detrimento da pesquisa e da teoria. Ele destaca que a apreensão superficial da teoria é o que está na origem dos problemas enfrentados, naquela época, na formação dos analistas. Sua crítica incide sobre a transmissão de um saber, que ele chamou de “pré-digerido”, que apresenta dados da experiência analítica, apontando que isso não tem valor formativo algum para o

analista. Isso acontece em função de esse saber acumulado na experiência do analista se referir ao imaginário, o que está fadado ao tropeço.

Mesmo apresentando a característica de investigação do sujeito e do desejo, numa perspectiva rigorosa, não significa que será possível objetivar num discurso verdadeiro os efeitos de captura do imaginário. Isso que seria um problema na constituição científica da prática do analista, que focaria não na mola que movimenta o discurso do sujeito, mas no que se armazena desse discurso para servir de modelo para outras análises.

Nesse sentido, Lacan nos diz que a experiência aqui descrita não concede privilégios a nenhuma das tendências, seja ela biológica ou sociológica. O ideal de harmonia “pulsional” da primeira tendência, a biológica, não é mais humanizante que o ideal de conformidade ao grupo da segunda. A diferença entre os resultados das duas tendências é apenas a distância entre um enxerto autoplástico e um membro do aparelho ortopédico, que o substitui. O primeiro deixa apenas uma cicatriz na neurose, enquanto o segundo pode oferecer algum benefício incerto quanto às sublimações. Aqui, Lacan se refere à sublimação ainda na perspectiva freudiana de que a sublimação é um destino mais nobre dado às pulsões e que responde a um ideal, que beneficia a vida civilizada.

### ***2.1.9 A relação de objeto***

No “Seminário 4”, Lacan (1956-1957/1995) chama atenção para a insistência com a qual Freud aborda o conceito de sublimação, que não é introduzido no texto sobre Leonardo da Vinci (1910), mas que ganha um especial destaque nesse contexto. Ele, ainda, destaca que Freud buscava, de tempos em tempos, encontrar traços, que servissem para definir a neurose de Leonardo, tal como sua sede de saber, que poderia se configurar como uma compulsão, evidenciando no artista um traço obsessivo. Contudo, salienta que nem tudo na personalidade de Leonardo se explica pela neurose e, “como uma das saídas essenciais daquilo que resta da tendência infantil exaltada, até mesmo fixada, que está em causa no caso de Leonardo, Freud faz intervir, [...] a noção de *sublimação*” (Lacan, 1956-1957/1995, p. 442, destaque nosso).

Lacan se refere ao estudo que Freud fez de Leonardo da Vinci como um estudo que demonstra elementos iniciais, porém importantes para que uma reflexão acerca da sublimação como algo que se distancie da noção de um instinto desinstintualizado, que serve para contrapor a ideia dos psicólogos do ego, mais precisamente Hartmann e Loewenstein.

Esses psicólogos, além de acreditarem numa dessexualização do sexual, entendiam que um objeto mais sublime fosse o material da sublimação.

Sabemos que a sublimação é uma tendência tanto com base no estudo que já fizemos de Freud no primeiro capítulo quanto nestes escritos iniciais acerca das elaborações lacanianas sobre a sublimação. Lacan, então, nos diz que os objetos sobre os quais essa tendência sublimadora incide não são os objetos primitivos, mas são objetos, que se apresentam como mais elevados que aqueles oferecidos à apreciação humana. Diante dessa percepção, Lacan evidencia que Freud, em relação ao papel que a sublimação podia desempenhar no processo de instauração do Eu, acrescenta algumas complementações, mostrando esse papel. Diante disso, podemos recuperar um trecho em que Lacan critica os psicólogos do ego.

Este termo, sublimação, foi desde então retomado por um certo número de autores da comunidade psicanalítica, que o ligam à noção de neutralização, de *desinstintualização do instinto*. Devo dizer que aí está algo de muito difícil de conceber: uma *deslibidinação da libido*, uma *desagressivação da agressividade*. Eis os termos mais amáveis que vemos, mais correntemente, florescer sob a pena de *Hartmann e Loewenstein*. Praticamente, não nos esclarecem sobre o mecanismo da sublimação (Lacan, 1956-1957/1995, p. 442, destaques nossos).

O que eles fazem com o processo que podemos chamar, por exemplo, de dessexualização da sexualidade, além de não contribuir com as elucidações acerca da sublimação, ainda não revelam nada sobre o seu mecanismo. O que vemos aí é uma proposta, que coloca a sublimação como algo que serve à civilização para apaziguar ou neutralizar as pulsões.

Lacan, comentando Freud, destaca alguns enigmas encontrados na obra do mestre renascentista bem como a confusão dos corpos na obra da “Virgem e o menino com santa Ana”. A juventude de santa Ana produz uma confusão e revela uma espécie de duplo. Na versão que se encontra em Londres, podemos ver, ainda, outro enigma, o dedo indicador erguido, observado, também, no anjo da “Virgem dos rochedos”, no “São João Batista” e no “São João Batista transformado em baco”. Lacan nos diz que aí há uma ambiguidade entre a mãe real e a imaginária, além da criança real e o falo, destacando que esse dedo, que ele faz de símbolo fálico, é a indicação da falta-a-ser e pode ser encontrado em toda a obra de Leonardo da Vinci.

Lacan destaca que, a todo instante, a obra de Leonardo nos dá o exemplo de sublimação. Em relação a essa simbolização fálica observada em sua obra, o psicanalista nos diz que se trata de uma posição que o sujeito toma no tocante à problemática do Outro, seja um Outro absoluto, seja o Inconsciente fechado, uma mulher impenetrável tal como a virgem, ou o último grande Outro absoluto, que é a figura da morte. Nesse sentido, Lacan (1956-1957/1995) nos diz que o que se chama de sublimação em Leonardo é a

maneira pela qual uma certa experiência compõe com este termo último da relação humana, a maneira como ela reintroduz no interior disso toda a vida das trocas imaginárias, a maneira como desloca a relação radical e última até uma alteridade essencial para fazê-la habitar por uma relação de miragem (p. 446).

Podemos dizer que a sublimação é a forma de deslocar a relação humana para além de suas limitações e encontrar outras formas de interagir com o outro e com o Outro. Ela é uma forma de lidar com as experiências desconhecidas e desagradáveis, que surgem das relações interpessoais, possibilitando a criação de um novo sentido. Ela permite a exploração e ampliação do seu universo particular, construindo novas possibilidades de relações. Sublimação, também, tem o poder de transformar as experiências negativas em algo positivo, criando níveis de compreensão e aceitação da alteridade. É uma forma de liberdade criativa.

Ao se referir à “escrita em espelho” das anotações que Leonardo mantinha em seus diários, nas quais ele se refere a si mesmo na segunda pessoa do singular, Lacan destaca o processo de identificação do eu com o outro. Ou seja, ao final do seminário IV, Lacan está discutindo as relações imaginárias. Um ponto que Metzger (2017) destaca como fundamental é a aproximação que Lacan empreende entre a dessubjetivação do Outro e a sublimação, uma vez que esse processo é “efeito de um final de análise, no qual o Outro perderia seu peso. Entendemos, portanto, um descentramento correlativo em relação ao outro, que em Da Vinci apareceria por meio de uma escrita em espelho” (p. 103). Vejamos o que nos diz Lacan (1956-1957/1995):

Em suma, a relação de identificação do eu (*moi*) com o outro que se instaurou neste caso me parece essencial para compreender como se constituem as identificações a partir das quais progride o eu do sujeito. Parece vir à ideia que, *correlativamente a toda sublimação*, isto é, ao processo de dessubjetivação ou de naturalização do Outro que constituiria seu fenômeno essencial, vê-se sempre se produzir, no nível do

imaginário, sob uma forma mais ou menos acentuada conforme a maior ou menor perfeição desta *sublimação*, uma inversão das relações entre o eu e o outro (pp. 449-450, destaques nossos).

Em outras palavras, a sublimação, ao permitir a dessubjetivação do Outro, também permite que o Eu se identifique com o outro, seja como modelo ou como imagem, o que é essencial para a constituição de sua identidade. O sujeito tem a oportunidade de desenvolver sua identidade a partir da identificação com o outro e da naturalização do Outro, o que é essencial para o seu desenvolvimento e estabilidade psicológica, visto que, ao naturalizar o outro, o sujeito, também, pode encontrar recursos em si mesmo para se desenvolver.

Nesse caso, Leonardo da Vinci teria a capacidade de se alienar de si mesmo de maneira ainda mais radical – e mais profunda – do que a do pequeno Hans, separando seu próprio eu de seu outro imaginário. Tal alienação radical, que seria uma forma de autocontemplação e autorreflexão, poderia permitir a Leonardo da Vinci alcançar uma compreensão mais abrangente de si mesmo e do mundo bem como a capacidade de perceber as relações entre as diversas facetas de sua própria personalidade. Essa compreensão profunda juntamente com a capacidade de se alienar de si mesmo contribuiriam para a obra-prima do mestre renascentista.

Lacan (1956-1957/1995), bem no finalzinho do seminário, traz este questionamento, que nos coloca bastante a trabalho:

É também com uma questão que vou terminar hoje: a de saber se o processo que chamamos de *sublimação*, ou *psicologização*, ou *alienação*, ou *egotização*, não comporta, em sua própria direção, uma dimensão correlata, aquela pela qual o ser esquece a si mesmo como objeto imaginário do outro. [...] Com efeito, existe para o ser uma possibilidade fundamental de esquecimento no eu (*moi*) imaginário (p. 450, destaques nossos).

Entendemos que a resposta para a questão de Lacan depende de como se entende o processo de sublimação. Se for entendido como uma forma de escapar da realidade, por exemplo, pode-se dizer que sim, pois é possível que essa estratégia leve o indivíduo a esquecer-se a si mesmo como objeto imaginário do Outro. No entanto, se for entendido como uma forma de aceitar a realidade e lidar com as dificuldades inerentes à vida, pode-se dizer que não, pois não leva a esquecer-se a si mesmo como objeto imaginário do Outro. O que é

importante notarmos é que o processo de sublimação não tem, necessariamente, um único significado. Uma forma de entender a sublimação é que ela envolve a transformação de uma energia psíquica, processo que pode levar a um esquecimento de si, assim como a psicologização, que faz com que a concentração se fixe nos processos psicológicos, o que, não necessariamente, escapa da influência do outro, mas pode ser que um esquecimento de si como objeto ocorra. Assim, podemos supor que acontece o mesmo com a alienação e a egotização, na qual o sujeito se concentra em si mesmo, podendo se esquecer como objeto imaginário do Outro. Além disso, esse esquecimento tem relação direta com a construção da identidade. Ele é, portanto, uma ferramenta importante para a construção da identidade.

Metzger (2017) destaca que essa é uma formulação estranha pelo fato de que Lacan coloca, ao lado da sublimação, a psicologização, a alienação e a egotização. Ela comenta que não fica claro de que esquecimento se trata, se é do eu como objeto imaginário do outro, ou se é do ser “que se opera *no* eu imaginário, o que soa um tanto contraditório. No primeiro caso, o foco estaria no eu, enquanto no segundo estaria no ser” (p. 104, grifo da autora). Não sabemos se a dificuldade expressa no entendimento de tal questão se deve ao fato de não termos outras referências para buscar o suporte para essas questões ou se ela se deve ao fato de os seminários serem proferidos em aula, o que poderia trazer problemas em suas posteriores transcrições.

### ***2.1.10 As formações do Inconsciente***

Há apenas uma ocorrência do termo “sublimação” no “Seminário 5” de 1957-1958. Entretanto, não é uma ocorrência, que tenha a intenção de dizer, de fato, sobre a sublimação, mas dizer o que não é. Ao falar do gozo do poder das funções simbólicas de bispo, juiz e general, Lacan (1957-1958/1999) destaca que, diante de tais posições, o sujeito fica alienado e, ao mesmo tempo, dá suporte a essas funções simbólicas, funções que transcendem a vida particular e que possuem papel significativo para a manutenção da ordem social, visto que o bispo é responsável por estabelecer a “ligação e a separação entre a ordem e o pecado” (p. 274), o juiz é responsável por condenar e castigar o erro e o general é o chefe guerreiro, que assume o comando em uma guerra.

Elas possuem, portanto, a incumbência de manter o bom funcionamento da sociedade. O que ocorre, por conseguinte, é que tais funções têm mais a ver com o Ideal do Eu, que visa a uma autorregulação do funcionamento social, que com a sublimação, “no

sentido de esta ser a neutralização progressiva de funções enraizadas no interior” (p. 274), e, o general, o bispo e o juiz gozam de suas condições e posições, que vêm acompanhadas por uma erotização da relação simbólica. A sublimação, nesse processo, não se faz necessária, apesar de que o que acontece aí pode ser confundido com ela, já que, nessa forma de Ideal do Eu, busca-se harmonizar os objetivos individuais com os sociais.

### ***2.1.11 De uma questão preliminar...***

Em 1957-1958, numa nota de rodapé do texto “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, Lacan menciona a “sublimação”, numa crítica ao uso inexplicável que alguns analistas fazem em seus relatos de caso, como, por exemplo, quando dizem que, em um dado momento da análise, o paciente regrediu à fase anal, que ele chama de redução da experiência freudiana à tolice. O que ele nos diz é que tudo “isso não passa de um retorno mascarado à sublimação que encontra abrigo no *inter urinas et faeces nascimur*, implicando que essa origem sórdida concerne apenas a nosso corpo” (p. 589). O que a análise vai descobrir não é bem isso, visto que o próprio ser do homem se alinha com seus dejetos, dos quais obtém seus primeiros prazeres, encontrando nesses dejetos sua companhia. No entanto, a lei da simbolização, à qual o seu desejo deve se aderir, deve capturá-lo nessa rede, e, ao chegar ao mundo, cuja lei é constituída pelo desejo do Outro, se ofereça numa posição de objeto parcial.

### ***2.1.12 A direção do tratamento***

Em “A direção do tratamento e os princípios de seu poder”, de 1958, há uma ocorrência do termo, num ponto em que Lacan não parece preocupado em diferenciar sublimação de sublime. Ele diz que a “sublimação decerto é empregada na oblação que se irradia do amor, mas dediquemo-nos a ir um pouco mais longe na estrutura do sublime” (p. 613). Contudo, aponta que não se deve confundir essa oferta, na qual a sublimação está empregada, com o orgasmo perfeito.

### 2.1.13 *Aufhebung e sublimação*

No mesmo ano, em “Observações sobre o relatório de Daniel Lagache”, Lacan (1958) destaca que o *Aufhebung* é o que traduz a sublimação em alemão mesmo não se aprofundando nisso. Em suas palavras, “nenhuma supressão do significante, seja qual for o efeito de deslocamento que efetue, e mesmo que produza a sublimação que o *Aufhebung* traduz em alemão” (p. 672). Destacamos essa passagem muito mais pela questão da tradução, porque não entendemos tal proposta lacaniana. Como destacamos ao iniciar o capítulo 1 desta tese, que a sublimação em Freud é traduzida do *Sublimierung*. Célio Garcia (2007) no prefácio do livro de França-Neto, aponta que “Freud utiliza *Sublimierung* e não *Aufhebung*, termo de Hegel que teve o destino que sabemos como indicando a capacidade de converter o negativo em positivo” (p. 9).

### 2.1.14 *Interlúdio: O desejo e sua interpretação*

Em 1958-1959, no Seminário 6 – “O desejo e sua interpretação”, encontramos 17 ocorrências do termo sublimação. É claro que nem todos são ocorrências significativas, mas analisaremos algumas, sobretudo as que se encontram no capítulo 27, intitulado pelo editor do seminário de “Rumo à sublimação”, uma vez que, após essas considerações, o seminário seguinte já é aquele que Lacan nos apresentou sua maior elaboração conceitual acerca da sublimação.

Lacan analisa um artigo de Kurt Eissler, intitulado “A função dos detalhes na interpretação das obras de arte”, artigo que ele diz terminar de forma confusa ou inexplicada. No artigo, Eissler destaca, de forma bastante significativa, o termo “detalhe”, que Lacan denomina de detalhe pertinente, aquele que chama a atenção por não se encaixar. Esse detalhe pertinente possui um valor de guia. Nesse aspecto, Eissler opõe, de modo bastante opaco, a clínica e a análise, que decorre da dita “psicanálise aplicada”, acerca de uma obra de arte. Segundo o que Lacan nos expõe, no que se refere ao artigo de Eissler, é que, na visão desse autor, o “detalhe *relevant*” e o sintoma desempenham, aproximadamente, o mesmo papel, com a correção de que na análise é do sintoma que partimos e avançamos para a solução deste através da interpretação ao passo que, no “detalhe *relevant*”, é ele que nos introduz o problema, dado que, ao se apreender num texto um elemento discordante dele, abre-se uma via, que nos conduz à personalidade do autor.

Lacan destaca algo que o artigo de Eissler traz, que é um elemento de descontinuidade. Assim, apenas o erro de datilografia seria significativo para nós, numa análise da obra de arte, aqui se referindo, especificamente, à arte literária. No alcance inconsciente que essa descontinuidade tem a algum incidente na vida passada do autor, pode ser reencontrado, o que pode trazer esclarecimentos sobre seus sintomas. Dessa feita, o erro na escrita, com a descontinuidade com a qual ele se apresenta, é um detalhe pertinente.

Da análise desse artigo, que não deixa de ser crítica, Lacan (1958-1959/2016) comenta que a natureza dele é esclarecer a importância, a dimensão da obra de arte, que, por esse simples motivo, ela não deve ser considerada uma transposição ou mesmo uma sublimação da realidade: “Já não se pode dizer que ela opera na imitação, que é da ordem da *mimesis*, ao passo que ela sempre constitui um profundo remanejamento da tal realidade” (p. 429). Contudo, esse não é ponto mais importante. Conforme Lacan destaca, ele já foi superado. O que Lacan destaca de mais importante aí não é o fato de a obra de arte escrita, que é à qual ele se limita dizer, possa transformar a realidade, mas ela introduz na estrutura da realidade o advento do corte, uma vez que o real do sujeito se manifesta aí, um sujeito que é sujeito do Inconsciente, para além do que ele diz.

A relação com o advento do corte é interdita, tendo em vista que isso é o seu Inconsciente. Porém, pela experiência da fantasia, estimulada pela relação do desejo, não interdita o acesso: “Ora, a experiência da fantasia está intimamente entrelaçada à obra. A partir daí, torna-se possível que esta exprima essa dimensão, o real do sujeito, que é o advento do ser para além de toda realização subjetiva possível” (Lacan, 1958-1959/2016, p. 429). Independentemente de a obra ser bem-sucedida ou não, ele tem o dom de implicar essa dimensão, que é transversal, e não paralela, ao campo da realidade, a qual foi criada no real por intermédio da simbolização humana. Ela é transversal “na medida em que a relação mais íntima do homem com o corte ultrapassa todos os cortes naturais. Pois existe esse corte essencial de sua existência, a saber, que ele é aí e tem de se situar no fato mesmo do advento do corte” (p. 429). É aí, no advento do corte, que o sujeito é, e a arte tem a virtude de promover tal acesso.

Num ponto um pouco mais avançado em seu seminário, Lacan (1958/1998g) retoma uma discussão, que já fizera e que pode ser lida com mais detalhes em seu texto “Juventude de Gide ou a letra e o desejo”. Aqui, destacaremos apenas um ponto, que nos chama a atenção no tocante à sublimação, no que se refere à articulação da fantasia entre o desejo e a letra. Lacan defende que devemos situar o processo da sublimação na reconversão do desejo nessa produção, a qual se expressa no símbolo, que não é a suprarrealidade. Um símbolo que é

feito da fratura da realidade, da decomposição desta em partes significantes: “A sublimação, como eu dizia, está na reconversão do impasse do desejo na materialidade significativa” (p. 495). Essa materialidade significativa é o que Lacan denomina, num primeiro momento, de letra, que, por sua vez, como materialidade, é o substrato para o significado, o suporte material do discurso. Ela é a essência do significante enquanto traço.

## 2.2 Trilhamentos em torno da *Coisa*

Fizemos este percurso pelos textos iniciais de Lacan e pelos primeiros seminários com o intuito de rastrear suas falas e elaborações, que contribuíram para o entendimento da sublimação não só em Freud, mas também que contribuíram para que o próprio Lacan pudesse não apenas retornar ao conceito freudiano, mas que pudesse avançar nesta discussão, trazendo, de Freud, elementos para ajudar a pensar, dentre outros, o conceito de sublimação.

O Seminário 7 é intitulado de “A ética da psicanálise” (Lacan, 1959-1960/2008b). Portanto, versará sobre a ética, especificamente uma ética da psicanálise. Assim sendo, a questão que surge é: esta tese é uma tese, que visa a trazer elaborações acerca do conceito de sublimação<sup>34</sup>. Nesse sentido, o que a sublimação tem a ver com a ética? Por que a principal elaboração lacaniana sobre o conceito de sublimação se encontra num seminário sobre a ética da psicanálise? Bem, Lacan vem apontando que o conceito de sublimação vinha sendo alterado pelos pós-freudianos e nos aponta que a sublimação não deve ser confundida com uma moral adaptativa. Ela não responde a uma exigência social de adequação, de adaptação social. Pensando a sublimação nesse aspecto, ela poderia, e é o que vemos em muitos discursos, ser, talvez, igualada a um bom desempenho, a uma boa execução de determinada tarefa, ofício etc., o que ela não é.

A sublimação não é dessa ordem. Ela está apartada “deste tipo de formulação de cunho moral e normatizador, a definição fornecida por Lacan aponta para o centro da economia libidinal ao referir como fundamental a noção freudiana de *das Ding, a Coisa*” (Torezan & Brito, 2012, p. 252). A sublimação, não sendo do campo da moral, se define no campo da ética. Para entendermos melhor do que se trata, é imprescindível entrarmos nesta discussão acerca de tal diferenciação bem como apresentar outros conceitos importantes nessa construção, tais como “princípio de prazer” e “princípio de realidade”, *das Ding* (a *Coisa*) e “objeto”, entre outros, para, enfim, entendermos a definição lacaniana de que a

---

<sup>34</sup> Mais ao final desta tese, o outro conceito fundamental a ser trabalhado é o de *sinthome*.

sublimação é a “elevação de um objeto à dignidade da *Coisa*” (Lacan 1959-1960/2008b, p. 137).

### ***2.2.1 Da moral à ética da psicanálise, do universal ao singular***

O que observamos ao estudarmos “O Seminário, livro 7, a ética da psicanálise” é que Lacan rompe com a tradição filosófica, que aproximava moral e ética. Esse distanciamento se fez necessário para que daí pudesse construir a elaboração de uma ética da psicanálise. Metzger (2021) salienta que Lacan “parte da tradição da filosofia na qual ética e moral estão intimamente relacionadas e, através de sua proposição de ética da psicanálise, rompe com a tradição filosófica, divorciando ética e moral” (p. 84).

No Seminário “A ética da psicanálise”, Lacan (1959-1960/2008b) traz uma discussão acerca da moral e sua inserção no campo da psicanálise desde Freud. Essa lei moral se configura na psicanálise como a lei, que interdita o acesso da criança à mãe como objeto de satisfação, a lei de interdição do incesto. A discussão acerca da moral é feita justamente para que ele possa destacar o que é a ética da psicanálise articulada ao desejo.

Não é nosso objetivo esgotar a discussão acerca da moral e da ética, mas, como a sublimação está relacionada a esta discussão, trataremos de alguns pontos sobre isso. Lacan traz pelo menos dois grandes autores para dialogar a esse respeito, Aristóteles e Kant. Para Aristóteles, segundo o que nos aponta Metzger (2021), moral e ética seriam sinônimos. Não há em Aristóteles uma distinção entre público e privado. A ética aristotélica é uma ética da virtude.

A moral é composta pelo conjunto de regras aceitas socialmente, que apontam para a virtude. Tendo como referência a ética da virtude, as soluções dadas a determinados problemas são particulares, ou seja, não seguem regras universais. Sua ética é uma ética particularista. Importante notar que particularista não é o mesmo que relativista; não se trata de mudar a ética para cada situação, mas de buscar a maneira mais adequada em cada caso de ser virtuoso (Metzger, 2021, p. 85)<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Aqui é imprescindível destacar que ética e moral estão relacionadas, contudo, não são sinônimos, como salienta Metzger (2021). A final do Seminário VII, Lacan (1959-1960) coloca Antígona com paradigma de ética, daí podemos entender que ética diz do individual, como é a decisão de Antígona ao decidir, contra as leis de Creonte, dar a seu irmão uma sepultura, aproveitando, podemos entender que as ações de Creonte remetem à moral, portanto, ao coletivo. Aristóteles fala de ética, mediedade, excelência; Kant fala de moral,

Lacan (1959-1960/2008b) destaca que a ética da psicanálise carrega em si o apagamento ou recuo da dimensão do bom e do mau hábito. Diante disso, ele retoma Aristóteles para dizer de sua ética, que “é uma ética do caráter. Formação do caráter, dinâmica dos hábitos – ainda mais, ação em vista dos hábitos, do adestramento, da educação” (p. 22). Nesse sentido, a psicanálise não opera como uma ortopedia, que deriva etimologicamente do grego *orthós*, reto mais *paidós*, criança, mais o sufixo *ia*.

A perspectiva kantiana segue uma tradição moderna do século XVIII. Kant apresenta sua formulação do imperativo categórico. Esse imperativo visa a experimentar a conduta do ser humano partindo de um princípio de universalização de uma regra, que se define por ação moral. A fórmula, que define a ação moral que Lacan destaca de Kant, é: “*Faz de tal modo que a máxima de tua ação possa ser tomada como uma máxima universal*” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 96, destaque do autor). Lacan critica a tradução de *Allgemeine*, que fora traduzido por universal, e propõe a tradução da seguinte forma: “*Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer como princípio de uma legislação que seja para todos*”<sup>36</sup> (p. 96, destaque do autor).

Nesse contexto, o que é bom para um deve ser o que é bom para todos. Não “importa aqui a singularidade de cada homem; pelo contrário, qualquer ser racional deve aceitar a regra da universalização” (Metzger, 2021, p. 86). Não deve haver exceções em relação ao imperativo categórico. Essa mesma autora continua dizendo que, “para Kant, a moral concerne a valores da esfera pública, enquanto a ética se aplica à esfera privada. Elas podem coincidir ou não” (p. 86).

Além disso, a proposição kantiana, que transpõe a moral tradicional, não se preocupa com o que o homem pode ou não pode, enquanto a moral tradicional se preocupava com um fazer, na “medida do possível”. Em face do exposto, Lacan (1959-1960/2008b) nos diz que o ponto pivô por onde a moral tradicional se instalava, e é nessa “medida do possível” que podemos situá-la, “nada mais é do que o impossível, onde reconhecemos a topologia de nosso desejo” (p. 369). Dessa feita, Kant nos oferece, conforme Lacan (1959-1960/2008b), essa transposição, que visa a sair da moral tradicional.

---

lei universal. A virtude é a tradução cristã da excelência aristotélica (*ἀρετή* aretê) que se perde enormemente devido à moral cristã.

<sup>36</sup> A frase no original é: „*Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*“ (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 96).

O testemunho da obrigação, na medida em que ela nos impõe a necessidade de uma razão prática, é um *Tu debes* incondicional. Esse campo adquire, precisamente, sua importância pelo vazio em que o deixa, ao se aplicar rigorosamente a definição kantiana (p. 369, grifo do autor).

Segundo o que Lacan (1959-1960/2008b) nos expõe, a experiência moral com sua característica de sanção funciona para o homem não como uma lei articulada, mas como uma tendência, um direcionamento, que obriga o homem a questionar suas ações, se elas estão ou não dentro do que é esperado, o que se configura como um ideal de conduta humana na direção de um bem: “Tudo isso constitui, propriamente falando, a dimensão ética e situa-se para além do mandamento, isto é, para além do que pode apresentar-se com um sentimento de obrigação” (p. 13).

É em função do que podemos entender o que circula fora da lei que a dimensão moral tem sua gênese. Dessa forma, Lacan (1959-1960/2008b) nos diz que a articulação teórica de Freud e a experiência de análise favorecem “a função fecunda do desejo como tal” (p. 13). Logo, a gênese da dimensão moral tem sua raiz no próprio desejo: “É da energia do desejo que se desprende a instância do que se apresentará no término de sua elaboração como censura” (p. 14).

Lacan nos convida, em seu seminário sobre a ética, a lermos a “Ética a Nicômaco”, de Aristóteles. Diante dessa leitura, Chaves (2021) nos aponta “que Aristóteles comunga com todas as demais éticas quanto ao ‘referir-se a uma ordem’. O problema que se coloca é o de que maneira essa ordem pode ser estabelecida no sujeito” (p. 257, destaque do autor). Essa ordem, segundo o que Lacan nos apresenta, a partir de Aristóteles, se dá a partir do estabelecimento do *ethos*, em que o homem se habitua à trajetória estabelecida de modo universal. Assim, a ordem irá apresentar-se “primeiro como ciência, *episteme*, ciência do que deve ser feito, ordem não contestada que define a norma de um certo caráter, *ethos*” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 33).

Esse *ethos*, essa ordem, numa perspectiva lógica aristotélica, se reúne num “Bem Supremo”, que é o “ponto de inserção, de vínculo, de convergência, em que uma ordem particular se unifica num conhecimento mais universal, em que a ética desemboca numa política e, mais além, numa imitação da ordem cósmica” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 33). Num ponto mais avançado do seminário, Lacan nos diz que não há esse “Bem Supremo”, posto que esse “Bem Supremo, que é *das Ding*<sup>37</sup>, que é a mãe, o objeto do incesto, é um bem

---

<sup>37</sup> Mais adiante, neste mesmo capítulo, aprofundaremos nas explicações acerca de *das Ding*.

proibido e que não há outro bem (pp. 87-88). Chaves (2006) destaca, em conformidade com Lacan, que Freud dá um passo adiante ao mostrar que isso acontece no nível do princípio do prazer. Destaca, ainda, que a lei moral é invertida em Freud, pois, como nos mostra Lacan, ele, Freud, justamente buscou, no lugar do objeto inencontrável, “o objeto que se reencontra sempre na realidade” (Lacan 1959-1960/2008b, p. 88). Aqui, neste ponto, segundo Chaves (2021), Lacan está se referindo

ao “mundo da física moderna” que se apresentou de uma forma eminentemente cega, fechada e que no nível do princípio do prazer algo aconteceu no lugar do objeto impossível de reencontrar (rechar). Freud, afirma Lacan, nos deu uma luz diferente e da qual não se sabe ainda totalmente a dimensão (p. 280, destaque do autor).

Já foi dito, um pouco antes, acerca da relação da ética ou da dimensão moral com o desejo. É nesse sentido que a ética da psicanálise terá sua gênese e irá se firmar. A ética da psicanálise é a ética do desejo, ética de bem-dizer o desejo. Ela vai numa direção contrária à tradição filosófica da universalização<sup>38</sup>, que visa a uma conduta de retidão, essa ética é concebida como um ideal: “Lacan propõe, então, articular a ética não com o ideal, mas com o real da experiência psicanalítica” (Chaves, 2006, p. 164). Ainda de acordo com Chaves (2006), Lacan, em seu sétimo seminário, centraliza a ética “no Real, no vazio. Trata-se da ética do desejo, da falta, não das obrigações, nem tampouco dos mandamentos” (p. 164). Nesse cenário, em que o desejo tem a ver com a falta, com o vazio, a ética da psicanálise não tem a pretensão de elidir essa falta, não tem a pretensão de elidir o vazio. Pelo contrário, a ética da psicanálise visa a expandir o universo da falta. Vejamos um trecho, em que Lacan situa a ética do lado do desejo:

Esse *Wunsch*, nós o encontramos, em seu caráter particular irredutível, como uma modificação que não supõe outra normatização senão a de uma experiência de prazer ou de penar, mas uma experiência derradeira de onde ele jorra, e a partir da qual ele se conserva na profundidade do sujeito sob uma forma irredutível. O *Wunsch* não tem o caráter de uma lei universal, mas, pelo contrário, da lei mais particular – mesmo

---

<sup>38</sup> A ética sempre vai contra a universalização, afinal universalizar é propor moral, costumes e não ética. A ética é amoral.

que seja universal que essa particularidade se encontre em cada um dos seres humanos (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 35).

Metzger (2017) salienta que seria mais preciso chamarmos de “singular” o que Lacan traz como o caráter mais particular e único do desejo, visto que “o desejo é peculiar a cada sujeito, indicando a pura diferença – ao mesmo tempo que alude à sua característica *universal*, já que o desejo como tal estará sempre presente no homem” (p. 107, destaque da autora). Assim, há, de um lado, a ética da psicanálise possibilitada pelo *Wunsch*, o desejo humano que carrega em si a singularidade, e, do outro, numa perspectiva filosófica, a moral, o imperativo do masoquismo moral, como nos expõe Metzger (2017).

O imperativo moral kantiano introduz, portanto, uma obrigação ao homem. Não é um pedido. Não há escolha. Há que se cumprir essa obrigação de forma incondicional. Diante do exposto, segundo Metzger (2017), “Lacan situa aí o lugar do desejo (que exemplificou como o dever pode ser substituído pelo desejo sadista)” (p. 114). Dessa feita, Lacan (1959-1960/2008b) propõe “que a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido de seu desejo” (p. 373). Ele faz essa proposição, formulando-a como um paradoxo, que pode ser aceita ou não, no meio psicanalítico, mas que é uma constatação perfeitamente observável em nossa experiência com a clínica psicanalítica. Quando o sujeito se sente culpado, é de ter cedido de seu desejo que se trata.

O sentimento de culpa, então, “ocupa o campo do desejo” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 372). Lacan nos diz que a análise apontou, efetivamente, para a onipresença e importância do sentimento de culpa para além do sentimento de obrigação. Chaves (2006) chama nossa atenção para o fato de que a culpa da qual Lacan fala não condiz com as leis sociais, que reprimem aqueles que não as cumprem. Podemos, ainda, acrescentar que, também, não condiz com o pecado, que, diante dos dogmas religiosos, cobra penitências e um sentimento de culpa experimentado pelo sujeito: “Na análise, a experiência moral não se reduz ao supereu, à exploração de seus paradoxos; situa-se, então, no registro da relação do significante com a Lei do discurso” (Chaves, 2006, p. 164).

A ética começa para além das obrigações sociais, para além da lei, que organiza a sociedade e que segue as estruturas, as quais submetem a razão humana à lei do Inconsciente. Um elemento importante que Lacan destaca de Freud é o *Nebenmensch*, é o próximo. O bem, que o sujeito busca inconscientemente nas estruturas sociais e que se apresenta como lei, o leva a reconhecer uma profunda ligação com a estrutura do desejo,

como desejo de incesto, o que fará com que o objeto do desejo seja mantido sempre à distância. Contudo, essa distância é uma distância íntima de algo que não é idêntico a si mesmo, é um estranho familiar, é um “êxtimo”, neologismo criado por Lacan para dizer daquilo que é “o mais íntimo e ao mesmo tempo o mais exterior e estranho” (Metzger, 2021, p. 82).

Se algo, no ápice do mandamento ético, termina de uma maneira tão estranha, tão escandalosa para o sentimento de alguns, articulando-se sob a forma do *Amarás teu próximo como a ti mesmo*, é por ser próprio à lei da relação do sujeito humano consigo mesmo que ele se constitua, ele mesmo, como seu próprio próximo em sua relação ao seu desejo (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 95, destaques da autora).

Lacan (1959-1960/2008b) nos diz sobre as relações do desejo com a lei e retoma o famoso mandamento que dentre outras coisas, manda não cobiçar a mulher do próximo: “Essa lei, sempre viva no coração de homens que a violam a cada dia, pelo menos no que diz respeito à mulher do próximo, deve certamente ter alguma relação com o que é aqui nosso objeto, ou seja, *das Ding* (p. 103). Lacan nos diz que *das Ding* estava lá desde o início; portanto, é correlato à lei da fala. A *Coisa, das Ding*, não é a Lei, mas só conhecemos a *Coisa* pela Lei. Quando a Lei manda não cobiçar a coisa na medida em que é a *Coisa* de meu próximo, as tentações são expostas, já que a Lei, assim, o diz. Conhecemos, dessa feita, a *Coisa*.

### 2.3 O princípio de prazer e o princípio de realidade

Freud (1895[1950] nos apresenta o *das Ding* no “Projeto para uma psicologia científica”. Tal como nos aponta Torezan (2012b), esta apresentação, a de *das Ding*, se dá em uma formulação de “um primeiro complexo perceptivo organizado em duas partes, sendo a primeira caracterizada pela estabilidade e imutabilidade, e a segunda, marcada pela instabilidade e flexibilidade” (p. 253). Essa comentadora nos diz que é nesse modelo perceptivo que “a *Coisa* é localizada em sua parte inalterável e está atrelada aos primórdios da organização psíquica” (p. 253). Mas, antes de chegar à *Coisa*, um percurso precisa ser empreendido, para que se possa definir o que vem a ser este *das Ding*, esse objeto que foi perdido desde o início e que precisa ser reencontrado. Por essa razão, falaremos, primeiro, sobre o par princípio de prazer/princípio de realidade, pois, dentre outras questões a serem

apresentadas a seguir, o princípio de prazer é importante pelo fato de que é ele que governa a busca pelo objeto perdido. Em todo o seminário sobre a ética, Lacan (1959-1960) fala dos dois princípios do acontecer psíquico, o que nos faz entender que é necessário melhor situarmos o leitor a respeito desses conceitos.

Lacan destaca que é a partir do manuscrito do projeto de 1895 que devemos, obrigatoriamente, interrogar sobre a temática do princípio de realidade em oposição ao princípio de prazer, temática que foi rearticulada em vários outros momentos da obra freudiana. Dentre os textos que ele destaca, Lacan retoma o *Entwurf*, o projeto de 1895 e o capítulo VII de “A interpretação dos sonhos”, de 1900. Nesse capítulo, os processos primário<sup>39</sup> e secundário<sup>40</sup>, respectivamente governados pelo princípio de prazer e pelo princípio de realidade, são, pela primeira vez, publicados. Além dos textos “Suplemento metapsicológico à interpretação dos sonhos”, de (1917 [1915]), “Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico”, de 1911, bem como “O Mal-estar na civilização”, de 1930.

Lacan (1959-1960/2008b) acentua o princípio do prazer já a partir do projeto de 1895, no qual ele aponta que o princípio do prazer se apresenta como efeito de uma profunda tendência à descarga; daí uma quantidade é destinada a escoar-se. O psicanalista parisiense destaca que a eficácia do princípio de inércia se dá por sua capacidade de regular toda a quantidade de excitação, que vem em direção ao aparelho neurônico, por uma “espécie de automatismo” (p. 39). Ele ressalta, então, que esse é o primeiro aparecimento do que mais tarde se tornaria o princípio de prazer.

No texto “Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico”, Freud (1911) utiliza pela primeira vez o termo “princípio de prazer”, que, inicialmente, é denominado “princípio de prazer/desprazer”. Como apontamos anteriormente, com a ajuda de Lacan e

---

<sup>39</sup> O “processo primário” é um processo regido pelo princípio de prazer e caracteriza o modo de funcionamento do inconsciente. No processo primário, a energia psíquica, através dos mecanismos de “condensação” e “deslocamento” (metáfora e metonímia, na proposta lacaniana, sob a influência da linguística da Jakobson), circulam livremente de representação em representação. Conforme Garcia-Roza (2008), “a tendência desse modo de funcionamento é a de reinvestir as representações ligadas à vivência de satisfação e, portanto, à realização alucinatória do desejo” (p. 224).

<sup>40</sup> O “processo secundário” é regido pelo princípio de realidade. O processo secundário “caracteriza-se por um bom investimento do eu e por uma inibição dos processos primários” (Garcia-Roza, 2008, p. 224). Segundo Lacan (1959-1960/2008b), o processo secundário tende “a uma identidade de pensamento” (p. 43), não a uma identidade de percepção. Tudo isso quer dizer que “o funcionamento interior do aparelho psíquico [...] se exerce no sentido de um tateamento, de uma prova retificativa, graças à qual o sujeito, conduzido pelas descargas que se produzem segundo os *Bahnungen* já trilhados fará a série de tentativas, rodeios que pouco a pouco o levarão à anastomose, ao ultrapassamento da prova imposta ao sistema circundante dos objetos presentes nesse momento da experiência” (p. 43). O processo secundário, do ponto de vista tópico, caracteriza o sistema Pré-consciente: “Freud deixa claro que a oposição processo primário/processo secundário diz respeito ao sistema  $\psi$ , não correspondendo, portanto, necessariamente, à distinção entre inconsciente e consciente” (Garcia-Roza, 2008, p. 224).

Garcia-Roza, entre outros, é possível deduzirmos o princípio de prazer a partir da “inércia” mencionada por Freud no “Projeto” de 1895, no texto “A interpretação dos sonhos” (1900). Mais precisamente no capítulo VII, Freud utiliza “princípio de desprazer” e, no “Formulações”, surge como princípio de prazer, porém com a mesma ideia já constatada no “Projeto” de 1895. O princípio de prazer é um processo, que se esforça “por alcançar prazer; a atividade psíquica afasta-se de qualquer evento que possa representar desprazer (Aqui, temos o recalque)” (Freud, 1911/2006, p. 238).

O princípio de prazer não é, portanto, inicialmente concebido com essa denominação, e sim como princípio de inércia. Essa aparição se dá no “Projeto para uma psicologia científica” (Freud, 1895[1950]). Nele, conforme Garcia-Roza (2015, pp. 90-91), Freud apresentou uma construção teórica acerca da noção de aparelho psíquico em sua funcionalidade normal. Esse aparelho “é concebido como um aparelho neuronal pelo qual circula uma quantidade ( $Q'$ ) de energia e que é regido por um princípio: o princípio de prazer, concebido inicialmente como um princípio de inércia”.

Garcia-Roza (2015) nos descreve, de maneira bem simples, o modo como Freud nos apresenta a estrutura neuronal do aparelho psíquico. Existem dois sistemas distintos de neurônios, os (*phi*) e os (*psi*), respectivamente, neurônios permeáveis e neurônios impermeáveis. Os neurônios permeáveis (*phi*) não retêm energia, apenas conduzem a energia que recebem de fontes exógenas. Os neurônios impermeáveis (*psi*) recebem energia de fontes endógenas e possuem a capacidade de reter energia, o que proporciona a constituição de uma memória. As fontes exógenas, também, estimulam, de forma indireta, os neurônios (*psi*), através dos neurônios (*phi*): “Ocorre porém que nem os neurônios *phi* nem os neurônios *psi* têm acesso à realidade externa, não são capazes de percepção e consciência” (Garcia-Roza, 2015, p. 91).

Formam-se, dessa maneira, dois sistemas de neurônios: 1. O primeiro sistema de neurônios – os neurônios  $\phi$  ( $\Phi$ ) – formado de neurônios permeáveis, que não oferecem resistência ao escoamento de  $Q$  e destinados à percepção; 2. O segundo sistema de neurônios – os neurônios  $\psi$  ( $\Psi$ ) – formado de neurônios impermeáveis, dotados de resistência, retentivos de  $Q$  e portadores de memória (Garcia-Roza, 2002, p. 50).

No princípio de inércia, os neurônios tentam se livrar da  $Q$ , quantidade de excitação, que vem do mundo externo. Assim, os neurônios motores e sensoriais são destinados a

neutralizar a recepção de  $Q'\eta$  (quantidade de energia externa) através de sua descarga num movimento reflexo. Por isso, a tendência original do sistema nervoso é reduzir a zero o nível de  $Q$  (quantidade de excitação). Então, a tendência da vida psíquica a evitar o desprazer é identificada por Freud à tendência primária à inércia.

O aumento do nível de excitação interna é sentido como desprazer. Já o prazer viria com a sensação de descarga da quantidade de excitação: “O prazer e o desprazer seriam as sensações correspondentes ao próprio investimento [*Besetzung*]” (Freud, 1895[1950]/2006, p. 364) do sistema de neurônios perceptuais. Diante disso, os sistemas de neurônios permeáveis (*Phi*) e o sistema de neurônios impermeáveis (*Psi*) funcionam como “vasos comunicantes” (p. 364), o que possibilitaria que a quantidade pudesse chegar à consciência como qualidade. O sistema de neurônios perceptuais possui a capacidade de receber uma determinada quantidade, uma determinada força de investimento, que produzirá desprazer quando for intensa e prazer quando for mais fraca. Essa capacidade perceptiva se extinguiria caso faltasse investimento. Lacan (1959-1960/2008b) enfatiza que o sistema  $\Psi$  precisa reter um certo nível de quantidade  $Q\eta$ . A descarga não pode ser completa. Não pode chegar a zero, pois, se isso acontecer, o aparelho chegaria a um repouso absoluto, derradeiro, o que não é a finalidade do princípio de prazer.

Garcia-Roza (2008) afirma que a tendência a zero do aparelho psíquico, tendência à inercia, “é substituída pela manutenção da tensão interna, resultante do acúmulo de  $Q$  necessário para a ação específica, num nível constante e o mais baixo possível (constância)” (p. 223). Quando o prazer/desprazer é instaurado, uma experiência de satisfação primária passa a determinar o funcionamento do aparelho psíquico como um modelo, que será repetido posteriormente. Nesse sentido, “o aparelho procura efetuar uma ação específica cujo objetivo é reproduzir a experiência de satisfação, isto é, reencontrar o objeto que originalmente produziu a satisfação” (p. 223).

O aparelho psíquico apresentado por Freud, portanto, visa a manter a diferença entre atividade e repouso inalterada. Nesse aspecto, qualquer excitação, que provenha de um estímulo externo, será sentida como desprazer e deverá ser eliminada. O princípio de prazer, que já podemos, como nos aponta Lacan, deduzir a partir do projeto de 1895, é o princípio de funcionamento do aparelho psíquico, que tem por objetivo a satisfação, evitando o desprazer sentido quando um estímulo externo se aproxima. Já o prazer será sentido quando a satisfação ocorrer. Essa satisfação é a descarga da excitação interna ao aparelho. É como a experiência da fome para o bebê, que é uma experiência de desprazer, porque produz tensão, que, no entanto, deverá ser descarregada pela experiência da amamentação, o que

descarregará a excitação desprazerosa, transformando-se em prazer. Um caminho facilitador (*Bahnungen*)<sup>41</sup>, um trilhamento, é estabelecido quando se dá a experiência de satisfação. Nesse cenário, o aparelho psíquico irá investir nos neurônios, que correspondem à percepção do objeto produtor da satisfação. Os caminhos facilitadores ocorrem, portanto,

entre os investimentos correspondentes à percepção do objeto que produziu a satisfação e os neurônios do núcleo do sistema  $\Psi$ . A partir de então, a satisfação fica ligada tanto à imagem do objeto como à imagem da descarga. Quando reaparece o estado de urgência, ambas as imagens são reinvestidas, sendo que sua reativação vai produzir algo idêntico à percepção original do objeto, sua *imagem*. A diferença, neste caso, é que o objeto real está ausente. O que se produz, portanto, não é a percepção do objeto, mas a *alucinação* do objeto. O resultado só pode ser o desapontamento e o desprazer (Garcia-Roza, 2008b, p. 223, destaques nossos).

O objeto de satisfação, então, passa a ser alucinado. Pois, a partir dos trilhamentos (*Bahnungen*), o movimento de descarga seguirá a satisfação da excitação por meio da memória. É como o bebê que, ao sentir fome, buscará uma memória, que proporcione a rememoração da amamentação. Todavia, a partir daí, não há mais o objeto real, que proporcionou tal satisfação; apenas sua imagem alucinada, produzindo desprazer. Diante disso, Lacan (1959-1960/2008b) destaca que, no “Projeto” Freud, apresenta um aparelho, que tem a tendência de induzir ao erro, visto que ele não visa a satisfazer a necessidade, mas sim alucinar essa necessidade. Nesse sentido, Freud entende que, dentro desse processo normal do funcionamento do aparelho psíquico, um outro aparelho, que funcione como oposição a esse primeiro, deve existir para exercer uma instância de realidade, “como um princípio de correção, de chamada à ordem” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 40).

Garcia-Roza (2015) salienta que o princípio de prazer não possui a capacidade para distinguir o objeto real do alucinado. Isso por que não conta com um sistema percepção-consciência (*Wahrnehmungsbewusstsein*). Se esse aparelho está fadado ao erro, ao engodo, como nos aponta Lacan (1959-1960/2008b), surge a necessidade de um princípio, que faça

---

<sup>41</sup> Lacan (1959-1960/2008b) aponta que a *Bahnung* foi traduzida para o inglês como *facilitation* e que tal palavra tem um alcance oposto. Ela “evoca a constituição de uma via de continuidade, uma cadeia, e penso até que isso pode ser aproximado da cadeia de significante” (p. 53). Portanto, ele aproxima a *Bahnung* (trilhamento) da sua cadeia significante. Ela designa a articulação entre neurônios, que, a partir da experiência de satisfação (*Befriedigung-erlebnis*), visa a reencontrar o objeto, que produziu originalmente a satisfação. Ele traz essa questão pelo fato de, no “Projeto” de 1895, Freud ter apontado que “a evolução do aparelho  $\Psi$  substituía quantidade simples pela quantidade mais a *Bahnung*, ou seja, sua articulação” (p. 53).

a correção e confira eficiência ao aparelho. Para isso, foi necessário introduzir um outro princípio, o “princípio de realidade”. Freud (1911/2006) frisa que a satisfação por meio da alucinação foi abandonada em função de um desapontamento pela ausência da satisfação esperada.

Em vez disso, o aparelho psíquico teve de decidir tomar uma concepção das circunstâncias reais no mundo externo e empenhar-se por efetuar nelas uma alteração real. Um novo princípio de funcionamento mental foi assim introduzido; o que se apresentava na mente não era mais o agradável, mas o real, mesmo que acontecesse ser desagradável. Este estabelecimento do *princípio de realidade* provou ser um passo momentoso (Freud, 1911/2006, p. 238, grifo do autor).

Um novo sistema de neurônios precisou ser concebido para que o princípio de realidade pudesse funcionar. Nesse sentido, Freud criou um terceiro sistema de neurônios. Ele insere os neurônios *ômega* que ficaram responsáveis pelo sistema de percepção-consciência. Esse sistema tem a “função de fornecer aos neurônios *psi* uma indicação de realidade. O que os neurônios *ômega* fornecem é uma *Realitätszeichen*, isto é, um signo da realidade e não a realidade ela própria” (Garcia-Roza, 2015, p. 91). Ou seja, eles fornecem signos, que indicam o mundo exterior: “Trata-se de um signo na medida em que nos avisa da presença de alguma coisa que se refere efetivamente ao mundo exterior, assinalando à consciência que é com esse mundo exterior que ela lida” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 62).

Na sequência do trecho citado, Garcia-Roza (2015) chama nossa atenção para o fato de ser paradoxal a forma como o princípio de realidade se exerce, visto que suas informações partem do sistema *ômega*, sistema esse que é responsável pela percepção. Não obstante, Freud nos diz que o processo primário visa a uma identidade perceptiva; ou seja, o princípio de prazer, também, se exerce sobre a percepção. Lacan chama isso de paradoxo do princípio de realidade. Como distinguir se é real ou alucinatória essa identidade perceptiva?

Somos levados a articular o aparelho de percepção com o quê? Com a realidade, é claro. Entretanto, se seguirmos a hipótese de Freud, sobre o que, em princípio, se exerce o governo do princípio do prazer? Precisamente sobre a percepção, e é essa a novidade que ele traz. O processo primário, nos diz ele na sétima parte da *Traumdeutung*, tende a se exercer no sentido de uma identidade de percepção. Pouco importa que seja real ou alucinatória, ela tenderá sempre a se estabelecer. Se ela não

tiver a sorte de coincidir com o real, será alucinatória. Esse é todo o perigo, no caso de o processo primário ganhar a rodada (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 43).

O que observamos diante dessas questões é que o aparelho psíquico tem como característica fundamental a alucinação da necessidade, e não a satisfação dela: “O princípio de realidade, enquanto princípio de correção, não corrige o mundo interno em relação ao mundo externo, mas corrige o mundo interno em relação a ele próprio” (Garcia-Roza, 2015, p. 92). O aparelho psíquico deve sua eficiência ao princípio de realidade, que, por sua vez, não age apenas como um aparelho, mas opera fazendo retificações: “O modo pelo qual opera é apenas rodeio, precaução, retoque, retenção. Ele corrige, compensa o que parece ser a tendência fundamental do aparelho psíquico e, fundamentalmente, opõe-se a ela” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 40).

Lacan destaca que o *orthos logos*, o “discurso reto”, é o verdadeiro conteúdo do Inconsciente. Esse discurso se apoia no nível do princípio de prazer, não em proposições universais: ou seja, é relativo ao sujeito: “É em relação a esse *orthos*, entre aspas de ironia, que o princípio de realidade deve guiar o sujeito para que ele chegue a uma ação possível” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 42). Isto é, as correções devem ser feitas para ficarem de acordo com o propósito do princípio de prazer.

O princípio de realidade é algo mais do que aquilo que se apresenta como uma amostragem da realidade no “Projeto” de 1895, essa amostragem que se produz no nível do sistema percepção-consciência (*Wahrnehmungsbewusstsein*). O princípio de realidade é muito mais do que aquilo que o sujeito utiliza para ajuizar os sinais, que lhe chegam de uma realidade, que se faz presente e que, a partir daí, produz as correções e adequações naquilo que surge como enganador da percepção, que, no nível do princípio de prazer, é provocado pela repetição: “A realidade se coloca para o homem, e é por isso que ela o interessa, como sendo estruturada, e como sendo o que se apresenta em sua experiência como o que retorna sempre ao mesmo lugar” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 93). Esse “retorna sempre ao mesmo lugar” remete à noção de Real, que discutiremos alguns parágrafos adiante.

Freud (1985[1950]/2006) aponta que o aparelho sensorial, ou seja, o sistema percepção-consciência, com o qual o princípio de realidade está relacionado, desempenha um papel, que vai além de ser um amortecedor ou extintor. Ele tem o papel de ser um crivo para o que vem do mundo externo, mundo esse, que precisa ser subjetivado por ser intolerável tal como ele se apresenta. Assim,

temos aqui, da mesma forma, a noção de uma profunda subjetivação do mundo exterior – alguma coisa tria, criva de tal maneira que a realidade só é entrevista pelo homem, pelo menos no estado natural, espontâneo, de uma forma profundamente escolhida. O homem lida com peças escolhidas da realidade” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 62).

Ao iniciar o texto “Formulações...”, Freud (1911) comenta que “toda neurose tem como resultado e, [...] como propósito arrancar o paciente da vida real, aliená-lo da realidade” (p. 237). Um pouco mais adiante, ele diz que “os neuróticos afastam-se da realidade por achá-la insuportável – seja no todo ou em parte” (p. 237). Ainda, acrescenta que, na psicose, o tipo de afastamento da realidade é mais extremo. Nesse sentido, tanto o psicótico quanto o neurótico negam a realidade ou o fragmento dela.

De que realidade<sup>42</sup> Freud está falando? Como nos aponta Garcia-Roza (2008b), o aparelho psíquico pode ser pensado como um sistema fechado, o que não significa dizer que ele é isolado. Ou seja, ele não é isolado da realidade externa, uma vez que trocas energéticas são mantidas entre o aparelho e essa realidade. Freud (1911) nos diz que os órgãos sensoriais, que estão dirigidos para a realidade externa, tiveram sua importância elevada em função da significação crescente da realidade externa; da mesma feita, a consciência, que está ligada a esses órgãos. A consciência, em acréscimo às qualidades de prazer e desprazer, aprendeu a abranger qualidades sensórias, como atenção e memória. Em “Freud a memória está ligada à associação de novas percepções e aos traços mnêmicos que foram fixados anteriormente, ao entrar em nosso aparelho psíquico” (Mendonça, 2018, p. 65).

O aparelho psíquico é submetido a imposições e exigências advindas do mundo externo. Essas exigências, Freud (1895/1950) denominou de *Not des Lebens*, que é a necessidade da vida. De acordo com Lacan (1959-1960/2008b), essa necessidade não faz referência às necessidades biológicas, mas a algo muito mais forte; refere-se à “necessidade”; refere-se ao estado de urgência da vida. Lacan nos diz que *die Not des Lebens* é uma fórmula “infinitamente mais forte. Alguma coisa que quer. A necessidade (*besoin*) e não necessidades (*besoins*). A pressão, a urgência. O estado de *Not* é o estado de urgência da vida” (p. 60). Portanto, a *Not des Lebens* não são as necessidades da vida, como a fome, o sono, a sede etc.

---

<sup>42</sup> Não é nosso objeto de estudo, aqui, a realidade. Para que o leitor possa aprofundar nesse campo, remetemos à leitura da tese de doutorado de Roberto Lopes Mendonça (2018), “A realidade mostrada à maneira dos geômetras: um estudo topológico sobre o conceito de realidade em Psicanálise”, na qual o autor traça um percurso bastante instigante para apresentar o que é a realidade em psicanálise.

Garcia-Roza (2008a) acentua que a *Not des Lebens* “diz respeito à exterioridade impondo um estado de urgência” (p. 221). Ela é a exigência que a exterioridade faz ao aparelho neurônico, “obrigando a passar do modo de funcionamento primário ao modo de funcionamento secundário” (p. 221). O estado de urgência da vida não é atendido simplesmente com a descarga motora. Isto é, o choro de um bebê quando está com fome não alivia a tensão que se encontra no neurônio  $\Psi$ , uma vez que o estímulo, que é endógeno, continuará atuando. O objetivo da descarga de quantidade  $Q\eta$  armazenada é o alívio da tensão. Todavia, se o estado de estimulação na fonte não for eliminado, o objetivo de alívio não será alcançado.

O aparelho psíquico concebido por Freud no “Projeto” de 1895 se constitui como mediador entre o mundo objetivo e o corpo. Ele se estrutura a partir dos princípios da linguagem. Nesse sentido, em lugar de articular o indivíduo à realidade, o aparelho psíquico o isola da realidade. Assim, como salienta Lacan (1959-1960/2008b), “é claro que o princípio de realidade funciona, de fato, como que isolando o sujeito da realidade” (p. 61). Garcia-Roza (2015) comenta que tal fato é um paradoxo se o ponto de vista for o biológico, ou se a leitura do “Projeto” de 1895 for feita, pensando tal texto, como um texto de fisiologia nervosa. Dessa feita, esse mesmo comentador ressalta que, se a leitura for feita

de tal modo que as cadeias de neurônios formadas pelas *Bahnungen* possam ser aproximadas a cadeias significantes, como o faz Lacan, então o paradoxo deixa de ser um paradoxo, posto que a “realidade” em questão deixa de ser uma realidade externa e passa a ser a realidade psíquica. Isto não quer dizer que a realidade externa deva ser desprezada ou considerada inexistente. Não se trata de afirmar uma posição idealista. Trata-se, isto sim, de repensar essa realidade externa de um ponto de vista psicanalítico (Garcia-Roza, 2015, p. 93).

O que temos no aparelho psíquico não é a realidade ela mesma, mas signos dessa realidade; e esses signos são enganosos. Portanto, na relação, que sustentamos com a realidade, o engano é inerente. É impossível erradicar tais enganos. Diante disso, o aparelho precisa funcionar, estabelecendo correções sucessivas, que podem, dessa forma, possibilitar o mínimo de satisfação da “urgência da vida” (*Not des Lebens*).

Existe uma realidade que impõe, pois, um estado de urgência ao aparelho psíquico. Na verdade, são duas realidades, uma interna e uma externa. Jorge (2010) salienta que “o

aparelho psíquico deve, assim, fazer face a duas ordens de excessos, externos e internos” (p. 10). Ambos são poderosos. Os internos são caracterizados pela constante exigência de satisfação pulsional e os externos “representam uma elevada exigência de simbolização, isto é, de atividade psíquica para elaborar experiências que extrapolam a capacidade de assimilação de sua estrutura” (p. 10).

Mendonça (2018) comenta que, em alemão, existem duas palavras, que poderiam ser usadas para expressar a ideia de realidade e definir a diferença entre a realidade interna e a realidade externa. Essas palavras são: *Realität* e *Wirklichkeit*. Ele ressalta que, na obra de Freud, é muito difícil fazer a distinção dessas duas palavras e que Lacan separa *Realität*, para realidade psíquica, e *Wirklichkeit*, para realidade material. Mendonça, por conseguinte, confere na obra de Freud e verifica que essa representação pode variar entre os termos. Nesse aspecto, propõe em consonância com Garcia-Roza (2008b) que

a melhor forma de fazer esta distinção, em Freud, seria pensar a *Wirklichkeit* como *realidade efetiva*, ou seja, aquela advinda de um processo, uma realidade operante psiquicamente, como os produtos da fantasia. A *Realität*, por sua vez, aponta para o que tem um compromisso com a realidade externa, um conteúdo objetivo (Mendonça, 2018, p. 54, destaque do autor).

Considerando, em vista disso, que a *Wirklichkeit* é a realidade efetiva, a realidade que opera psiquicamente, e a *Realität* é o conteúdo objetivo e um compromisso com a realidade externa, Garcia-Roza (2008b) observa que, no “princípio de realidade” (*Realitätsprinzip*) é da *Realität* que se trata, não da *Wirklichkeit*. Ele, ainda, pontua que

a *psychische Realität* (realidade psíquica) não se confunde com a *Wirklichkeit*, mas quando dizemos que os produtos da fantasia possuem uma realidade efetiva, dizemos que eles têm *Wirklichkeit*, e estamos também querendo dizer que eles remetem ao desejo inconsciente, àquilo ao qual não temos acesso diretamente mas que constitui *psychische Realität* (realidade psíquica) por oposição à realidade dos nossos pensamentos conscientes (p. 222).

Destarte, para além da precisão acerca das palavras utilizadas por Freud referentes à realidade, interessa destacarmos que a proposta freudiana é de que existem duas realidades distintas, tal como podemos ler em Mendonça (2018). Ou seja, uma realidade interna,

psíquica, e uma realidade externa, material; uma dualidade de realidades, como ele destaca: “Não nos esqueçamos de que estas realidades estão em constante relação, não podendo uma existir sem a outra, ainda que a realidade material possa preexistir à psíquica” (p. 70).

Quando Freud (1895/1950) opõe o princípio de prazer e o princípio de realidade em sua primeira proposta de um aparelho psíquico e utiliza o termo “realidade” (*Wirklichkeit*), ele está se referindo à realidade psíquica ao passo que, para o mundo material, ele reserva o termo “realidade externa”, que designa o mundo, o qual nós percebemos em uma experiência imediata.

Para Lacan, existem algumas diferenças acerca da realidade em relação a Freud. Há, ainda, uma diferença, que precisa ser estabelecida, que é entre o Real e a realidade. A realidade, em Lacan, é “simbólico-imaginária, é uma construção eminentemente fantasística que, para cada sujeito, faz face ao real inominável” (Jorge, 2010, p. 10). Para Lacan, “o Real é um dos registros da sua proposta triádica (Real, Simbólico e Imaginário)<sup>43</sup>, enquanto que a realidade seria algo produzido na junção dos outros dois registros, levando ainda outra consequência – a produção do sentido” (Mendonça, 2018, p. 75).

O Real, para a psicanálise, é o que se encontra para além da palavra e da linguagem. Ele não é a realidade, que se percebe. Além disso, o Real não se confunde com a realidade psíquica, que é o que “designa a *realidade do Inconsciente*, do desejo e de suas fantasias, objeto por excelência da investigação psicanalítica” (Garcia-Roza, 2015, p. 89, destaque do autor).

A realidade exterior é o que é identificado no mundo material por Freud. Esse mundo material é percebido pelo sujeito e é organizada a partir da linguagem. Ou seja, é preciso que o sujeito nomeie as coisas desse mundo material, para que ele possa se apresentar com uma certa ordem. Nesse sentido, a realidade exterior, diferente do Real, está referenciada no sujeito. O Real é um registro distinto do simbólico. Ele é pré-subjetivo. Por se situar fora do campo do princípio de prazer, o Real se coloca como um obstáculo ao princípio de prazer. Ele “não obedece à organização do mundo externo nem à organização da realidade psíquica. Ele situa-se aquém ou além da ordem e da lei, fora do campo do princípio de prazer” (Garcia-Roza, 2015, p. 90).

O Real é o impossível, impossível de simbolizar, é a impossibilidade em jogo na relação sexual, ou seja, a impossibilidade de existência da relação sexual, impossibilidade de complementaridade entre os sexos. O Real é impensável. Ele é, “por excelência, o trauma,

---

<sup>43</sup> Esses três registros serão trabalhados mais detidamente no capítulo 4 desta tese.

o que não é possível de ser assimilado pelo aparelho psíquico, o que não tem qualquer representação possível” (Jorge, 2010, p. 11). O Real é insistente. Ele é o que retorna sempre ao mesmo lugar. Ou, nas palavras de Lacan (1959-1960/2008b), o Real “é o que se reencontra sempre no mesmo lugar” (p. 87). Jorge (2010), ainda, destaca que o simbólico não consegue deslocar o Real, apenas fazer furo, “o ponto de não-senso que ele implica se repete insistentemente enquanto radical falta de sentido” (p. 11).

Lacan relaciona o Real ao conceito freudiano de pulsão de morte; a relação com o mundo é governada por alguma coisa a mais, que ele denomina de “reachado”. É a problemática da realidade que salta aos olhos, que Lacan não hesita em afirmar que se trata da realidade psíquica ( $\$ \diamond a$ )<sup>44</sup> (Chaves, 2006, p. 164, destaque do autor).

Jorge (2010) evidencia que Lacan faz um remanejamento da dualidade freudiana de realidade, na qual ele aproxima a “realidade material”, aquela que é objetiva, ao Real, visto que ele redescreve a realidade material como altamente inapreensível; isto é, o aparelho psíquico não consegue representar, não consegue assimilar, ao passo que a “realidade psíquica” de Freud é formada pela fantasia. Assim, quando Freud introduz a estrutura da fantasia, tal ato permite que uma dialética entre o princípio de prazer e o princípio de realidade seja instituída. A fantasia é fantasia de relação sexual, opondo-se, portanto, ao Real, que se apresenta como a impossibilidade na relação sexual.

Ao discutir que a proposição freudiana dos dois princípios do acontecer psíquico seja uma formulação lógica, isto é, há uma lógica de funcionamento do princípio de prazer e do princípio de realidade, Silva (2019) nos diz que “a saída teórica de Freud está em propor o conceito de fantasia como forma de sintetizar a oposição dos dois princípios: prazer e realidade” (p. 19). Pensando que o processo primário é determinado pela lógica do Inconsciente, não sendo, pois, “determinado pelos princípios lógicos da consciência, isso implica em considerar também uma *anterioridade lógica* relativa aos processos secundários” (p. 19, destaque do autor). Dessa feita, um é anterior ao outro não cronologicamente, mas logicamente.

Quando falamos em oposição do princípio de prazer e do princípio de realidade, não queremos dizer que eles são contrários. Na verdade, o princípio de realidade é um prolongamento do princípio de prazer, como destaca Lacan (1956-1957/1995). Ali, ele,

---

<sup>44</sup> Esse é o matema, que representa o fantasma.

também, nos diz que o “princípio do prazer e princípio de realidade não são destacáveis um do outro. Diria mais, eles se implicam e se inclui um ao outro, numa relação dialética” (p. 14). Contudo, não podemos dizer, também, que um é simplesmente a continuação do outro. Há uma hiância entre os dois, posto que o princípio de prazer tem a tendência de se “realizar em formações profundamente irrealistas” (p. 14) ao passo que, com o princípio de realidade, envolve “a existência de uma organização ou de uma estruturação diferente e autônoma, condicionando que o que ela apreende pode ser, justamente, fundamentalmente diferente daquilo que é desejado” (p. 14).

Lacan (1959-1960/2008b) coloca uma questão, que diz não ser articulada na concepção freudiana, a de que “a realidade não é o simples correlato dialético do princípio do prazer” (p. 269). Ele prossegue dizendo que a função da realidade é “fazer com que demos com a cara nas falsas vias em que o funcionamento do princípio do prazer nos envereda. Na verdade, constituímos a realidade com o prazer” (p. 269).

O princípio de realidade, conseqüentemente, visa a preservar os objetivos do princípio de prazer mesmo que, para isso, um adiamento na busca da satisfação seja necessário, pois, se isso é feito, é porque um melhor momento deve ser aguardado para a satisfação. O princípio de realidade se alia ao princípio de prazer e trabalha para preservar seus objetivos. Em outras palavras, ele atende muito mais o princípio de prazer que o mundo externo, que é por ele avaliado, com o propósito de averiguar a acolhida, podendo, também, por meio da ação da fantasia, fugir, esquivar-se dele. Aqui, cabe lembrarmos uma passagem de Lacan (1956-1957/1995), na qual ele diz que o “princípio de prazer, nós o identificamos com uma certa relação de objeto, isto é, a relação com o seio materno, enquanto o princípio de realidade foi identificado por nós ao fato de que a criança deva aprender a dele se abster” (p. 33).

Jorge (2010) utiliza uma parábola, que é bem ilustrativa para falar dessa relação dialética entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. Vejamos:

O princípio de realidade não é senão um emissário do princípio de prazer, emissário que, se quiséssemos fazer uma parábola, seria tal como a escolta de uma personalidade importante, enviada na frente para abrir o caminho e avaliar se as condições do ambiente e do tráfego favorecem o nobre viajante. É evidente que a escolta não deixa a personalidade importante prosseguir, caso algum perigo se anuncie. Nesse caso, recomenda que um acampamento seja montado e que a personalidade importante tenha paciência e aguarde, pois não se deseja que sua

integridade corra qualquer espécie de risco. A personalidade importante – que é a pulsão – recua diante de uma realidade externa hostil e, ao acampar em lugar seguro, conquista uma satisfação imaginária, fantasística (Jorge, 2010, pp. 11-12).

O princípio de realidade é o emissário que vai à frente para verificar a situação e a probabilidade de a pulsão, a ilustre personalidade, realizar sua satisfação no mundo externo. A realidade externa não vai parar de erguer obstáculos para interromper as demandas pulsionais de satisfação. Desta feita, “a fantasia acaba sendo igualmente uma atividade contínua que ocupa uma região considerável do aparelho psíquico” (Jorge, 2010, p. 12). Silva (2019) nos diz que “a proposição do princípio de realidade seria dedutível da separação entre a realidade do mundo da fantasia da realidade do mundo real” (p. 108) e, ainda, aponta que tanto para Freud como para Lacan a fantasia constituiria o próprio princípio de realidade.

Precisamos frisar, por último, mas não menos relevante, a relação do princípio de realidade com a linguagem. Não só o princípio de realidade, mas o aparelho psíquico, que, conforme Garcia-Roza (2015), nos fornece signos, seja no nível do Inconsciente ou no nível pré-consciente/consciente ou, ainda, mais precisamente, viabiliza “*significantes*, que, em última instância, estão submetidos à função estruturante da linguagem” (p. 82, destaque do autor). Vale ressaltarmos que, para Lacan, a linguagem tem uma importância central; dentre outras passagens, a máxima que exprime que ‘o Inconsciente é estruturado como uma linguagem’ nos dá indícios disso<sup>45</sup>.

Lacan (1959-1960/2008b) enuncia que, para poder conceber a função da realidade, devemos medir, no pensamento freudiano, a importância de pensar o Inconsciente estruturado simbolicamente, pensar na importância de o princípio do prazer fazer o sujeito buscar o retorno de um signo, que, sem que o homem saiba, há uma distração em seu comportamento, em sua conduta. Isso é o que lhe dá prazer e, também, o que o homem busca é um rastro em detrimento da pista.

O sujeito não recebe em sua consciência o que ocorre no nível dos processos internos, dos quais o pensamento faz parte. Lacan (1959-1960/2008b) destaca que o que Freud constata é que apenas os sinais de prazer e pena chegam à consciência. Aquilo que deriva do Inconsciente, segundo o que Lacan nos apresenta de Freud, só pode ser conhecido em função

---

<sup>45</sup> “Se Lacan se esforça em evidenciar a fala e a linguagem como definidoras do sujeito e do campo da psicanálise, ele, também, enfatiza que o psiquismo não se reduz a isso. A tópica lacaniana compreende, além do simbólico, também, os registros do real e do imaginário, que se enodariam entre si e com o simbólico, revelando, em seu entrelaçamento, que, embora sejam diferentes, a importância de cada um desses três registros do psiquismo é igual” (Metzger, 2021, pp. 81-82).

das palavras. O Inconsciente só pode ser apreendido em sua explicação; ou seja, no que é articulado em palavras. Nesse sentido, entendemos “que esse Inconsciente não tem, ele mesmo, afinal, outra estrutura senão uma estrutura de linguagem” (p. 45).

O princípio de realidade governa o que ocorre no nível do pensamento, mas é apenas na medida em que do pensamento retorna alguma coisa que, na experiência humana, ocorre ser articulada em palavras, que ele pode, como princípio do pensamento, vir à consciência do sujeito, no consciente (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 45).

Assim, o princípio de realidade domina o que se apresenta articulado em um discurso. Seja consciente ou pré-consciente, esse discurso torna-se acessível ao sujeito. Os processos de pensamento dominados pelo princípio de prazer são inconscientes, como podemos ler em Lacan (1959-1960/2008b). Por essa razão, eles só chegarão à consciência na medida em que o sujeito pode verbalizá-los. Essa explicação, por ser refletida, traz tais pensamentos ao alcance do princípio de realidade, que, por uma consciência constantemente atenta, que, também, os alcança, possibilita que o sujeito possa se orientar em relação ao mundo real, pois essa consciência se interessa “pelo investimento da atenção em surpreender algo que se pode produzir” (p. 63).

#### **2.4 *Das Ding* (o objeto absoluto), *die sache*: que coisa é essa?**

A respeito de *das Ding*, Lacan diz que o motivo de ter introduzido tal conceito foi em função da insuficiência acerca do verdadeiro sentido da oposição existente entre os princípios de prazer e realidade. Tais ambiguidades resultam de algo que é tanto da ordem do significante quanto da ordem linguística. Compreender tal insuficiência tem importância para a compreensão da prática da psicanálise enquanto prática ética.

Para falar da ética da psicanálise diferenciando-a de uma ética da psicologia, Lacan (1959-1960/2008b) resgata a noção de *das Ding* em Freud (1895), no texto “Projeto para uma psicologia científica”, texto rascunhado no trem, que levava Freud de Berlim à Viena quando de uma visita ao seu amigo Fliess. Esse texto permaneceu longe do alcance público desde a data de sua escrita, 1895, até 1950, data de sua publicação. O termo *das Ding* (a *Coisa*), na pena de Freud, não alcança o estatuto de conceito.

Segundo o que nos expõe Torezan (2012), *das Ding* só ganha estatuto de conceito quando da sua retomada por Lacan no seminário sobre a “Ética”. Na pena de Freud, após a data da redação do “Projeto” de 1895, a noção de *das Ding* não é retomada, uma vez que a publicação do mesmo só se deu em 1950; portanto, após a morte de Freud. Foi o retorno de Lacan a Freud, que proporcionou ascensão de tal conceito, que, por sua vez, em Lacan, também, não irá permanecer, pois, como sublinha Garcia-Roza (2015), o “objeto *a*” ocupara esse lugar. *das Ding* irá proporcionar, posteriormente ao “Seminário VII”, a elaboração do objeto-*a*-mais-de-gozar.

Lacan (1959-1960/2008b) diz que a *Coisa, das Ding*, é a extimidade, é um lugar central, uma exterioridade íntima, uma exterioridade radical. Assim como ele traz a respeito do objeto *a*, no “Seminário 16: de um Outro ao outro” (Lacan, 1968-1969/2008d), no qual destaca que o objeto *a* “está num lugar que podemos designar pelo termo *êxtimo*, conjugando o íntimo com a exterioridade radical. [...] o objeto *a* é *êxtimo*” (p. 241, destaque do autor). Ou seja, esse “*êxtimo*” está na origem, já que *das Ding* é primordial. Assim, o mais íntimo do sujeito, o ponto de Real, está exterior a ele: “*Das Ding* é estrangeira, exterior ao funcionamento e às leis que regem o Inconsciente e também exterior ao campo da linguagem; mas, paradoxalmente, trata-se do exterior mais íntimo do qual se pode ter notícia” (Torezan, 2012, pp. 71-72). O Outro aparece na constituição subjetiva como “*êxtimo*” ao sujeito. Voltemos ao texto freudiano para entendermos como essa “extimidade”, *das Ding* e objeto *a*, entre outros, se constituem.

No texto do “Projeto”, Freud (1895[1950]) fala da experiência do desamparo, experiência que está no início. A prematuridade do bebê humano já nos diz disso. É preciso que a mãe cuide, acolha, interprete, pois o bebê humano não tem a maturação necessária para falar ou andar assim que nasce. Desse modo, não conseguirá lidar com as excitações, que lhe acometem. Essas excitações advindas do mundo externo são vividas como uma devastação em função do desamparo, em que o bebê humano está mergulhado. O choro, o grito, então, seria uma tentativa de aliviar essa tensão, ou uma primeira forma de comunicação, ocasião, na qual alguém virá acudi-lo. Comumente, a mãe, o primeiro Outro na vida de uma criança, fará esse papel.

Como já apontamos anteriormente, a partir do que Freud (1895[1950]) salienta no “Projeto”, há um estado de urgência de descarga do acúmulo de energia, o que o bebê faz pela via motora, como o grito, por exemplo. Mas, ele, também, nos diz que tais ações não são eficazes para aliviar a tensão em função da continuidade da recepção do estímulo endógeno. Diante disso, uma intervenção, que suspenda a descarga de  $Q\eta$ , se faz necessária,

o que vai exigir que uma alteração no mundo externo aconteça mediante uma “ação específica”, que forneça provimentos. Como o organismo humano não tem a capacidade de promover essa “ação específica”, conta-se com a ajuda alheia para se efetivar tal ação. Nesse momento, a descarga acontece através da via de alteração interna proporcionada por uma pessoa experiente, que volta sua atenção para um estado infantil. Temos, aí, em termos lacanianos; portanto, a ajuda do grande Outro, que vem consolidar a ação específica, para que se promova a descarga: “Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação*, e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*” (Freud, 1895 [1950]/2006, p. 370, destaques do autor).

Garcia-Roza (2008) nos diz que a urgência da vida (*Not des Lebens*) não é atendida pela simples descarga motora. Ou seja, não basta que o recém-nascido chore ou agite seus braços e pernas, pois essa descarga motora não é eficaz na eliminação do estímulo corporal. Porém, “ela se insere num outro registro, o da comunicação por sinais, e aparece como demanda, demanda ao Outro” (p. 130). Consequentemente, ela deixa de ser um simples comportamento ineficaz para introduzir o sujeito na ordem simbólica: “O choro é ouvido pelo *próximo* como demanda, e na medida em que essa demanda é atendida, ela passa a fazer parte da troca simbólica, especificamente humana” (p. 130, destaque nosso).

Aqui, podemos entender que se trata da experiência do próximo (*Nebenmensch*), o choro ou grito como demanda não dirigida a um semelhante, que, numa linguagem lacianiana, seria o outro. Ela é dirigida ao Outro, que não é o semelhante do recém-nascido, “mas estranho e ao mesmo tempo próximo. Trata-se do grito como signo e, portanto, como algo cujo destinatário é a ordem simbólica e não o outro especular” (p. 133). A experiência do *Nebenmensch*, que tem relação com o sujeito de maneira íntima, é a primeira apreensão da realidade pelo sujeito. O (*Nebenmensch*), esse próximo, é um Outro, é submetido ao simbólico. Todavia, algo escapa ao simbólico. Nesse sentido, o Outro não vai dar conta de tudo, algo restará no Real e isso que resta no Real é *das Ding*.

Num dado momento, Freud nos fala que há uma característica, que deve ser considerada entre os neurônios perceptivos, é a de que eles nunca são investimentos de neurônios isolados, mas de complexos, sempre. Esse complexo perceptivo deve ser dividido em dois componentes, um, que se mantém constante, o neurônio *a*, e outro, que é, frequentemente variável, o neurônio *b*. Esses dois elementos, em termos de linguagem, serão denominados de “a coisa” e seu “predicado”. Nas palavras de Freud (1895[1950]/2006), “a componente inconstante: esta [a linguagem] chamará o neurônio *a* de a *coisa*, e o neurônio *b*, de sua atividade ou atributo – em suma, de seu *predicado*” (p. 380, grifos do autor).

Se o objeto que compõe a percepção for outro ser humano, ou seja, um semelhante, nesse aspecto, o objeto semelhante, que foi o primeiro objeto satisfatório do sujeito, foi, ao mesmo tempo, a única força auxiliar e um objeto hostil: “O *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 67). Esse “êxtimo” primitivo é que irá promover uma espécie de balizamento do sujeito e será sua referência em relação ao mundo de seus desejos: “A questão de *das Ding* permanece, hoje, suspensa ao que existe de aberto, de faltoso, de hiante, no centro de nosso desejo” (p. 104).

O primeiro objeto de satisfação para o recém-nascido foi um objeto semelhante ao próximo (*Nebenmensch*). Entretanto, como nos aponta Garcia-Roza (2015), “o objeto original era apenas semelhante e não igual a este agora. A representação-percepção atual apresentará traços novos e incomparáveis” (p. 98), tais como os traços faciais, os movimentos de mãos e braços, o grito, que, numa representação-lembrança, pode remeter à experiência de dor do próprio recém-nascido. Assim, o ser humano aprende a conhecer, em relação aos seus semelhantes, através dos complexos perceptivos, traços, que poderão coincidir com lembranças visuais de seu próprio corpo.

Desse modo, o complexo do ser humano semelhante se divide em dois componentes, dos quais um produz uma impressão por sua estrutura constante e permanece unido como uma coisa, enquanto o outro pode ser *compreendido* por meio da atividade de memória – isto é, pode ser rastreado até as informações sobre o próprio corpo [do sujeito] (Freud, 1895[1950]/2006, p. 384, destaque do autor).

A princípio, a fala funciona como uma via de descarga para os neurônios Psi ( $\Psi$ ). Assim, o seu papel, nesse momento, é ser uma válvula de segurança, pois ela regula as oscilações da quantidade de energia ( $Q\eta$ ). Essa via produz uma mudança interna, o que, a princípio, é a única descarga até que a “ação específica” seja redescoberta. Ao atrair a atenção da pessoa que auxilia a criança – pessoa que, geralmente, é seu próprio objeto de desejo – para seu estado de aflição e anseio, essa via ganha uma função secundária, que é a servir ao propósito da “comunicação”, o que a inclui na ação específica.

Como já foi apontado anteriormente, no processo de juízo, os complexos perceptivos são separados em dois componentes. Um desses componentes é a *Coisa* (*das Ding*), que é

um componente constante e não assimilável. Ou seja, como o processo judicativo é um processo que envolve linguagem, é um processo simbólico, esse componente (a *Coisa*) não adquire uma simbolização, o que nos permite entender, sob a influência lacaniana, que a *Coisa*, já nessa concepção de Freud, de 1895, pertence ao campo do Real. O outro componente é um conhecido pelo Eu “através de sua própria experiência (atributos, atividade) – o que chamamos de *compreensão*” (Freud, 1950[1895]/2006, pp. 421-422, destaque do autor). Essa segunda parte “pode ser compreendida ou rastreada pela atividade mnêmica” (Garcia-Roza, 2008, p. 163). Segundo Freud, nesse ponto, o enunciado da fala faz emergir o vínculo relativo às percepções, que são os objetos. Esses objetos, por provocarem dor, nos fazem gritar. A associação do som com uma imagem perceptiva é importante, pois ela ressalta o caráter hostil do objeto, o que faz com que a atenção se dirija para a imagem perceptiva.

Diante disso, dessa experiência do próximo (*Nebenmensch*), decorrem duas partes, uma parte que resta no Real e que tem relação com *das Ding*. Essa parte é coesa como *Coisa*, mas não dá conta de tudo, por isso a relação com o Real. A outra parte, que pode ser rastreada no processo mnêmico tal como nos aponta Freud (1895[1950]/2006), promove algum tipo de satisfação (*Befriedigung*), tornando-se representações no processo de memória. Há, portanto, uma experiência inicial do sujeito com o grande Outro, com o *Nebenmensch*, da qual decorre o *das Ding*. Lacan (1959-1960/2008b) destaca que o “*Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*” (p. 67).

É imprescindível trazermos, aqui, a diferença entre *Ding* e *Sache*. Lacan (1959-1960/2008b) ressalta a dificuldade que há em sua língua (francês), assim como é na nossa, demonstrar a oposição, que, em alemão, é possível entre *das Ding* e *die Sache*, ambos traduzidos em português por “coisa” (*chose*, em francês). Segundo Lacan, definitivamente, os dois termos não são equivalentes. Ele remete a pelo menos dois textos da metapsicologia freudiana, o artigo do “Inconsciente” (1915) e o do “Recalque” (1915), para dizer que, no final das contas,

Freud fala de *Sachevorstellung* e não de *Dingvorstellung*. Não é, igualmente, em vão que as *Sachevorstellungen* estejam ligadas às *Wortvorstellungen*, mostrando-nos assim que há uma relação entre coisa e palavra. A palha das palavras só nos aparece como palha na medida em que dela separamos o grão das coisas, e é inicialmente essa palha que carregou esse grão (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 59).

Diante disso, o psicanalista parisiense chama nossa atenção para o fato de que a linguagem e os processos simbólicos dominam tudo no mundo humano e as coisas são coisas de um universo estruturado em palavras. Para que algo exista em nosso universo, é preciso que essa coisa entre no campo da linguagem. Por esse motivo, os significantes são importantes para a psicanálise, esta, que, por sua vez, tem seu ponto de partida na linguagem, e não no Real. como nos diz Garcia-Roza (2015); ou seja, tem origem no que pode ser dito, e não no que marca o sujeito.

A *Sache* é o que temos como produtos da ação humana, é a coisa feita pela mão do homem. A coisa (*Sache*) está sempre na superfície, ao alcance; pode ser explicitada: “A palavra encontra-se aí em posição recíproca, visto que se articula, que vem aqui explicar-se com a coisa, visto que uma ação, ela mesma dominada pela linguagem, até mesmo pelo mandamento, o terá, este objeto, destacado e feito nascer” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 60). A *Sache* é, por assim dizer, fruto da linguagem, que nomeia essa coisa. Portanto, a *Sache* pertence ao campo do Simbólico. Tanto a coisa (*Sache*) quanto a palavra (*Wort*) são da ordem do pré-consciente. Nesse sentido, elas podem passar para a consciência, conforme o interesse e a atenção dispensados a elas. Diferente de *das Ding*, que se situa noutro lugar, “*Sache e Wort* estão, portanto, estreitamente ligados, formam um par” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 60).

Segundo Garcia-Roza (2015), quando Freud fala de *Sachevorstellung* (representação-coisa), que está ligada à *Wortvorstellungen* (representações-palavra) de modo necessário, ele não fala de *Dingvorstellung*: “Isto indica claramente que as coisas (*Sachen*), por constituírem um mundo organizado, mundo dotado de ordem humana, passam primeiro pela palavra, estando submetidas à ordem simbólica que está presente desde o início” (pp. 79-80). Lacan (1959-1960/2008b) nos diz que as *Vorstellungen* (representações) funcionam segundo as leis fundamentais do que rege o funcionamento da cadeia de significantes. Ele nos diz, também, que é preciso distinguir as gravações das *Vorstellung* sob a forma de *Vorstellungrepräsentanzen* das articulações inconscientes. Para isso, ele nos diz que a *Sachvorstellungen*, em nível inconsciente, só se apresenta em conjunto com as *Wortvorstellungen* mesmo que comumente elas se apresentem em uma oposição polar.

*Das Ding* não faz parte da relação que o humano estabelece quando nomeia suas coisas, coisas que são criadas pelas mãos dos homens. Ela designa a coisa de forma distinta, “como que habitando um outro lugar, para além do universo da linguagem” (Garcia-Roza, 2015, p. 80). Diferente de *die Sache*, “*das Ding* trata-se de outra coisa – é uma função

primordial que se situa no nível de instauração da gravitação *das Vorstellungen* inconscientes” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 79).

Lacan comenta que há um verdadeiro segredo em *das Ding*. Ele retoma esse termo do “Projeto” de 1985 em função de algo, que não fica claro em relação à oposição princípio de prazer/princípio de realidade. Há um segredo em *das Ding*, porque há um segredo desse princípio de realidade. O processo secundário é regido pelo princípio de realidade. Ou seja, do ponto de vista tópico, ele acontece no Pré-consciente/Consciente, onde, diferente do processo primário (Inconsciente), a energia libidinal está ligada, o que a impede de escoar livremente. O processo secundário tem a função de demarcar a necessidade, como ressaltamos anteriormente acerca da *Not des Lebens*, que é um estado de urgência da vida. Ela, a *Not des Lebens*, portanto, intervém de maneira mais profunda que uma simples atividade corretiva no nível do processo secundário e se exerce como uma determinação necessária. O segredo a que Lacan se refere ao invocar a ocorrência do princípio de realidade como necessidade (*nécessité*) é, exatamente, o fato de que ele funciona “isolando” o sujeito da realidade. É o que acontece quando se tenta articular tal princípio ao mundo físico bem como parece sugerir o intento freudiano.

O psicanalista francês destaca que o que entra no investimento do sistema Psi ( $\Psi$ ) são os atributos do objeto, que, por sua vez, constituem as *Vorstellungen*<sup>46</sup> (representações) primitivas, reguladas pelas leis do prazer e desprazer frente ao que se pode chamar de entradas primitivas do sujeito. Isso não é o que acontece com *das Ding*, que é terminantemente outra *Coisa*.

Há, portanto, uma divisão original da experiência de realidade, que, em Freud, além do texto do “Projeto” de 1895, pode ser reencontrada no texto “A negação” (1925). O que acontece nessa divisão original de realidade é que algo do âmago do sujeito se encontra

---

<sup>46</sup> De acordo com Garcia-Roza (2015), o termo *Vorstellung* é recolhido por Freud da tradição filosófica alemã, que se refere a Leibniz. De acordo com a teoria do conhecimento, desse pensador, o sentido do termo remete a Aristóteles. Garcia-Roza (2015) nos diz que “a palavra ‘representação’ traduz de forma imprópria o alemão *Vorstellung*. Isto por que aquilo que Freud tem em mente ao empregar o termo *Vorstellung* são os representantes ideativos da pulsão e não os representantes em geral. De qualquer forma, a *Vorstellung* é entendida por Freud como a forma ideativa da presentificação da pulsão no aparato psíquico” (pp. 80-81). Em continuação ao exposto, ele nos diz que, mesmo que adotemos o termo “representação” para traduzir *Vorstellung*, o que temos que levar em conta é que Freud confere à sua *Vorstellung* um sentido próprio, distinto daquele que o termo adquiriu na filosofia. Para ele, a *Vorstellung* diz respeito ao elemento imaginário do objeto, a uma composição imaginária que forma o que Lacan chamou de ‘substância da aparência’, entendendo-se ‘substância’ como a decepção fundamental com que é marcada toda *Erscheinung*, toda aparição. A *Vorstellung* é o que se constitui ao redor da coisa (*Ding*) como aparição, como fantasma. O mundo da *Vorstellung* (ou como refere Freud: da *Vorstellungsrepraesentanz*) se organiza numa ordem combinatória, que é a das ‘possibilidades do significante como tal’ o que, no nível do inconsciente, nos remete às leis da condensação e do deslocamento” (p. 81, destaques do autor).

“levado para um primeiro exterior – um exterior, diz-nos Freud, que nada tem a ver com essa realidade na qual o sujeito terá, em seguida, de discernir as *Qualitätszeichen*” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 67). O sujeito buscará indicação de que está no caminho certo para a sua satisfação ao diferenciar as marcas da qualidade de atributos do objeto. Isto é, a meta, a visada dessa busca, é estabelecida antes da prova dessa busca. Nesse sentido, Lacan destaca que, em Freud, o que está em jogo na “prova de realidade” não se trata de encontrar um objeto real na percepção, que faça correspondência ao objeto representado, “*mas reencontrá-lo, convencer-se de que ele ainda está presente*” (p. 67, destaque do autor).

Nesse sentido, *das Ding* passa a funcionar como um ponto de referência para o sujeito. Estando ali, no centro de onde ele é excluído, será sua referência ao mundo dos desejos, sua referência de busca. Há essa possibilidade pelo fato de que *das Ding*, como estranho, se configura como o primeiro exterior para o sujeito. Portanto, pode servir como referência e como objeto a ser atingido. Contudo, há um porém. Esse objeto não pode ser reencontrado, pois a natureza desse objeto é que ele está para sempre perdido. Assim, ele jamais será reencontrado. O objeto perdido, inencontrável, que é *das Ding*, nós o buscamos, mas o que reencontramos ou reachamos é justamente o objeto, que está na realidade. Procuramos *das Ding* e encontramos *die Sache*. Reencontramos sempre, contudo, “sob uma forma completamente fechada, cega, enigmática” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 88). Em relação ao objeto desde sempre perdido, Jorge (2008) destaca que “trata-se de uma perda relativa à história da espécie e não à história dos indivíduos da espécie” (p. 143). O objeto de cada sujeito é o objeto *a*, enquanto *das Ding* é o objeto perdido da história humana. O sujeito busca reencontrar o seu objeto em substitutos, mas, por trás daquele objeto que é privilegiado por ser objeto do seu desejo, ele irá sempre reencontrar com a *Coisa* perdida, o objeto perdido da espécie humana.

O que buscamos reencontrar é *das Ding* como Outro absoluto do sujeito, a mãe do primeiro tempo do Édipo, que, de acordo com Torezan (2012), se apresentaria para a criança como *das Ding*, como primeiro exterior hostil. Esse objeto absoluto, nós não o reencontramos senão como saudade. O que reencontramos, na verdade, são “suas coordenadas de prazer, é nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer, a tensão ótima abaixo da qual não há mais nem percepção nem esforço” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 68).

Entendemos, então, que o que se busca não é o objeto em si, mas um estado de satisfação. Desta feita, a referência deve ser alucinada, caso contrário nada do que é humano poderá se estabelecer; ou seja, o mundo da percepção não poderá se ordenar. Diante disso,

entendemos que o que Freud nos lega é que essa alucinação fundamental do objeto primordial é que nos permite algum tipo de atenção, é que permite que o mundo humano das percepções seja construído. Já a *Coisa*, ela é fora-do-significado originalmente, como destaca Lacan (1959-1960/2008b). Metzger (2021) salienta que, mesmo estando fora do significado, a *Coisa* orienta e organiza a cadeia significante: “As coordenadas de prazer, do prazer que só pode ser buscado pela via significante, são externas a ele; há algo do real (*das Ding*) que está no centro do simbólico” (p. 82). A exigência primeira, que é a de *das Ding*, experiência que possibilitou sulcar o Real através da história, é o que nos leva a encontrar o que retorna ao mesmo lugar, encontrar o que se repete. O Real pode ser a garantia da *Coisa*.

*Das Ding* é uma realidade muda. Estando fora-do-significado, ela não diz nada, não entra no campo das representações, não entra no campo dos significantes. À vista disso, uma realidade que ordena, que comanda, vem substituir essa realidade muda, que é *das Ding*. Contudo, Lacan destaca que a *Coisa*, *das Ding*, ao acertar na palavra como se acerta na mosca, ela se apresenta a nós. Lacan (1959-1960/2008b) nos diz que o verdadeiro móvel do processo primário no homem “são as coisas enquanto mudas. E as coisas mudas não são exatamente a mesma coisa que as coisas que não têm relação alguma com as palavras” (p. 71). *Das Ding* não pertence, portanto, ao campo das representações, mas, como destaca Torezan (2012), ela está, paradoxalmente, presente “no psiquismo ainda que por sua ausência” (p. 69).

Lacan deixa claro que a *Coisa* (*das Ding*) está na origem lógica e cronológica da organização do mundo em nosso psiquismo, que se apresenta como estranho (*Fremde*), e está, também, no centro, uma vez que o movimento das representações (*Vorstellungen*) é em torno da *Coisa*, que é isolado como estranho. O movimento das representações (*Vorstellungen*) em torno da *Coisa* é governado pelo princípio de prazer: “É em torno desse *das Ding* que roda todo esse processo adaptativo, tão particular no homem visto que o processo simbólico mostra-se aí inextricavelmente tramado” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 74).

Há no ser humano uma tendência a reencontrar (*Wiederzufinden*). Essa tendência é o que vai orientar o sujeito em direção ao objeto. Esse objeto, que é *das Ding*, não nos é nem mesmo dito, como atesta Lacan (1959-1960/2008b). *Das Ding* pode ser identificada a essa tendência a reencontrar, tendência que “é produzida estruturalmente pela perda originária, pela falta ôntica que é constitutiva do sujeito humano enquanto tal” (Jorge, 2008, p. 143). Esse objeto, que tendemos a reencontrar e que qualificamos como objeto perdido, na verdade, nunca foi perdido. Na tendência a reencontrar o que acontece na verdade é que as

representações (*Vorstellungen*), segundo as leis de estruturação da memória, atraem-se uma à outra. Essas leis produzem um trilhamento (*Bahnung*), construção, que, no sistema neurônico, é regida pelo princípio do prazer.

Desta feita, como o princípio do prazer é que controla a busca pelo objeto, para conservar a distância e relação à finalidade, ele impõe rodeios, subterfúgios, que conservam a distância em torno daquilo que as representações circulam, ao transferir a quantidade de energia de *Vorstellung* em *Vorstellung*. É o objeto que dá às representações sua lei invisível, mas é o princípio de prazer que lhes dá seu trajeto, que as fixa e modela seu retorno: “é o princípio do prazer que a submete a reencontrar no fim das contas apenas a satisfação da *Not des Lebens*” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 75). O que é reencontrado é a urgência da vida, e pelo caminho satisfações vinculadas à relação com o objeto são encontradas.

Lacan destaca que, no nível das representações (*Vorstellungen*), a *Coisa* (*das Ding*) não é nada. Ela se determina como ausente, estrangeira. A *Coisa* está mais além da articulação entre o bom e mau, por exemplo, visto que o objeto bom e o mau são, desde sempre, da ordem da representação (*Vorstellung*), portanto, orientados pelo princípio de prazer. Por conseguinte, a *Coisa* se distingue do bom ou mau objeto mesmo que a busca desses objetos, que nunca deixarão de ser representação, seja regulada pela *Coisa*, da qual há uma certa distância. Torezan (2012) nos diz disso, que regido pelo princípio de prazer em direção à *Coisa*, o movimento das representações, invariavelmente, só leva a objetos, à coisa no sentido de *Sache*, o que caracteriza “sempre maus encontros, pois não há o bom objeto que leve à ausência de toda e qualquer demanda e, portanto, à extinção do desejo” (p. 71).

A interdição do incesto aparece, aqui, como elemento importante, visto que essa lei interdita um bem, que, supostamente extingiria a demanda: “*Das Ding* participa da lei do incesto, na medida em que se configura como o objeto de desejo inalcançável” (Metzger, 2021, p. 83). A lei da interdição do incesto é a lei fundamental, o que se confirma na interpsicologia criança-mãe, nas relações de dependência inicial da criança diante do grande Outro, que lhe dá os provimentos. Ou seja, o Outro como *Ding*, dito anteriormente, possibilita que, diante dessa dependência, a coisa materna possa se desenvolver, isto é, “da mãe na medida em que ela ocupa o lugar dessa coisa, de *das Ding*” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 84). “Ora, o incesto comparece na história do sujeito enquanto proibido porque ele é estruturalmente da ordem do impossível: *porque simplesmente não há tal objeto que seria o objeto do gozo absoluto*” (Jorge, 2008, p. 144, destaques do autor). O desejo do incesto é correlato disso. Assim, a interdição do incesto é a lei fundamental, o que coloca o incesto como desejo fundamental.

É nesse ponto que quero detê-los. O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o Inconsciente do homem. É na própria medida em que a função do princípio do prazer é fazer com que o homem busque sempre aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá atingir, que nesse ponto reside o essencial, esse móvel, essa relação que se chama a lei da interdição do incesto (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 85).

A respeito da discussão acerca do incesto e da lei fundamental, Lacan (1959-1960/2008b) traz para discussão os dez mandamentos. Ele nos diz que eles estão “destinados a manter o sujeito à distância de toda realização do incesto” (p. 86) e essa distância tem uma condição da qual temos que nos dar conta, a “de que a interdição do incesto não é outra coisa senão a condição para que subsista a fala” (p. 87). Portanto, os dez mandamentos, como condição para que a fala enquanto tal subsista, regula a distância que o sujeito deve manter de *das Ding*, pois, sem essa distância, a fala não subsistiria. Ele nos diz que uma sociedade é possível, porque estamos o tempo todo violando os dez mandamentos. Como já trouxemos anteriormente, a partir de Lacan, não há “Bem Supremo”, isso em relação à proibição do incesto. Esse “Bem Supremo” é o objeto do incesto, é a mãe como *das Ding* e ele é um bem proibido.

Dessa forma, a mãe, em sua qualidade de grande Outro primevo, pode ocupar o lugar de *das Ding*. Porém, isso não quer dizer que devemos corresponder a mãe concreta à *Coisa*. Devemos, sim, “referenciar a incessante busca por *das Ding* na direção de um bem absoluto (de uma plenitude originária, de um Outro absoluto) miticamente atrelado à mãe” (Torezan, 2012, p. 70). À vista disso, vamos evitar mal-entendidos. É primordial salientarmos que a mãe não é a *Coisa*. Ela ocupa o lugar da *Coisa* na medida em que as representações-coisa (*Sachevorstellungen*) gravitam em torno da *Coisa*, que está no centro. Jorge (2008) enfatiza que tal confusão da *Coisa* com o objeto materno caracterizaria uma subtroca daquilo que é da esfera do impossível pela do proibido. Em face do exposto, Garcia-Roza (2015), nos diz:

Desejar a mãe é, portanto, desejar *das Ding*. Sabemos, porém, que essa coisa-*Ding*-mãe não é atingível enquanto tal, mas apenas enquanto *Sache*. A mãe-*Ding* é interdita pela cultura e é esse interdito que nos constitui como humanos (e que

constitui a própria cultura). Em termos psicanalíticos, podemos dizer que, na medida em que o desejo de possuir *das Ding* fosse satisfeito, cessaria toda demanda, e é precisamente essa demanda que funda o Inconsciente humano. Possuir *das Ding*, isto é, cometer o incesto, nos remeteria ao registro do natural, já que é a interdição do incesto que funda o humano. Assim, a função do princípio de prazer não é a de tornar possível a satisfação relativa de *das Ding*, mas precisamente impedir que isto ocorra. Em outras palavras, a função do princípio de prazer é manter irreduzível a distância entre *das Ding* e *die Sache* (p. 83).

Lacan coloca *das Ding* no centro do mundo subjetivo. Esse mundo subjetivo pode ser definido pelo funcionamento do significante em nível inconsciente, atuando como referência e orientação para o sujeito em relação ao seu organismo natural de ser vivo. Assim sendo, *das Ding* se encontra no centro e, em seu entorno, organizado em relações significantes, temos o mundo subjetivo. Isso demonstra o quão difícil é a representação topológica de *das Ding*, pois Lacan (1959-1960/2008b) destaca que

esse *das Ding* está justamente no centro, no sentido de estar excluído. Quer dizer que, na realidade, ele deve ser estabelecido como exterior, esse *das Ding*, esse Outro pré-histórico impossível de esquecer, do qual Freud afirma a necessidade da posição primeira sob a forma de alguma coisa que é *entfremdet*, alheia a mim, embora esteja no âmago desse eu, alguma coisa que, no nível do Inconsciente, só uma representação representa (p. 89).

O psicanalista parisiense completa que não há aí, na “representação representa”, um simples pleonasma. A partir do termo *Vorstellungsrepräsentanz*, temos a indicação de que esse representante da representação representa no Inconsciente a representação como signo, “com função de apreensão – da maneira pela qual toda representação se representa uma vez que ela evoca o bem que *das Ding* traz consigo” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 90). A relação com o que se apresenta no horizonte do sujeito como seu bem só pode acontecer por meio do significante e por meio da composição significante, a qual direciona o sujeito, que regula sua conduta; seu bem já está indicado.

O homem, para seguir o caminho do seu prazer, deve contornar *das Ding*, uma vez que não é o Bem Supremo que nos governa no caminho do prazer. A posição de *das Ding* é

enigmática, de onde é possível receptor o que passa pelo caminho do prazer. Entre a regra real e o nosso prazer, não é possível uma regra ética, que dê conta de fazer a mediação.

Nós não poderíamos suportar o reencontro com *das Ding*, pois tal encontro seria o extremo do prazer, seria chocar-se com a morte. Contudo, o ser humano é movido pela busca desse reencontro. O que nos torna desejantes é ter *das Ding* como parceira, mas encontrar *das Ding* nos apaga, nos mortifica.

## 2.5 O objeto

Ao falarmos em *das Ding* e até mesmo em *die Sache*, usamos, várias vezes, o termo objeto, o que é bem difícil de evitar. O próprio Lacan diz que tentou evitar a palavra objeto (*Objekt*) no Seminário VII, mas, quando se trata da pulsão sublimada, não é possível que esta seja qualificada sem referência ao objeto. Mesmo assim, quando falamos de objeto em psicanálise, não significa que seja sempre em referência ao mesmo objeto. Há uma complexidade no estatuto do objeto. Para Lacan, este vai se modificando ao longo de sua teorização. Temos, por exemplo, o objeto imaginário, enfatizado no texto “O estádio do espelho” (1949/1998), no qual a libido, ao investir no outro do espelho como objeto, investe, dessa maneira, no Eu, que se constitui a partir dessa relação especular, daí a confusão do Eu com o outro, pois é a partir daí que ele se constitui. Assim como o grande *Outro* é importante na constituição simbólica do sujeito, o pequeno “outro” é importante na construção imaginária.

Segundo o que destaca Metzger (2017), o objeto *a* está presente no ensino de Lacan desde o Seminário II de 1954-1955, seminário em que ele fala sobre o Eu na teoria freudiana e na técnica psicanalítica. No “Seminário IV”, seminário sobre as relações de objeto, Lacan (1956-1957/1995) já menciona Freud em relação ao objeto perdido: “Freud insiste no seguinte: que toda a maneira, para o homem, de encontrar o objeto é, e não passa disso, a continuação de uma tendência onde se trata de um objeto perdido, de um objeto a se reencontrar” (p. 13). Podemos, também, notar que, nesse mesmo seminário, existem aspectos Simbólicos e Reais do objeto, quando ele nos diz que o objeto “é instrumento para mascarar e enfeitar o fundo fundamental de angústia que caracteriza, nas diferentes etapas do desenvolvimento do sujeito, sua relação com o mundo” (p. 21). A possibilidade de o objeto poder, em certa medida, mascarar a angústia, que é uma manifestação do Real, nos dá, portanto, um indicativo da presença dele. Quanto à presença do Simbólico, a indicação é a

relação do sujeito com o mundo por intermédio do objeto. Essa relação pressupõe o Simbólico, tendo em vista que estamos nos referindo ao sujeito do significante, sujeito do Inconsciente.

Metzger (2017) aponta que a referência ao objeto *a* como objeto na fantasia e estruturado pelo corte é encontrada no Seminário VI de 1958-1959, seminário sobre o desejo. Destaca, ainda, outros elementos significativos a respeito do objeto no Seminário VI, ainda apresentado por Lacan como objeto imaginário, referido ao semblante de *a*. Metzger sublinha, a partir de Lacan, que o objeto estruturado pelo corte é pré-genital, preenchendo, na fantasia, a função significante. Três tipos de objeto *a* são diferenciados no Seminário VI (1958-1959/2016), estes, entendidos como objetos parciais, a saber: o pré-genital, o delírio e o falo. Mesmo que no “Seminário IV” já apareça o objeto referenciado ao Real, é, de fato, no Seminário VII (1959-1960/2008b), que “surgiria no ensino de Lacan *das Ding*, objeto que traz em si o estatuto real do objeto que, pouco tempo depois, será formulado como objeto causa de desejo” (Metzger, 2017, p. 52).

O objeto *a*, que será formulado como objeto causa de desejo, é, segundo Fink (1998), a contribuição original de Lacan para a psicanálise. O “*a*” é retirado de *autre*, outro em francês. Segundo Jorge (2008), o termo grego *agalma*, que “designa todo tipo de objeto precioso, representa o núcleo da conceituação lacaniana do objeto *a*” (p. 139). Esse termo, que é utilizado por Lacan no Seminário VIII (1960-1961/2010), para falar do enigma referente ao “amor de transferência”, “pode ser traduzido por ornamento, tesouro, objeto de oferenda aos deuses, ou, de modo mais abstrato, valor” (Kaufman, 1996, p. 15).

O objeto *a*, criação lacaniana, é diferente do que propõe Freud como objeto: enquanto para este qualquer objeto pode ser a princípio objeto da pulsão, para Lacan, desde o Seminário VII, a pulsão – bem como o desejo – tem um objeto definido – *mas definido na condição de vazio*: o objeto *a*, que define um lugar, um oco que pode ser “ocupado” por qualquer outro objeto, desde que se trate de um objeto causa de desejo – definição lacaniana para o objeto *a* (Metzger, 2017, p. 53, grifo da autora).

O objeto tem seu estatuto modificado com mais clareza a partir do Seminário VII, o que permite um distanciamento dos objetos empíricos. Isso fica evidente, bem como sublinha Metzger (2017), já que, ao decorrer do seminário, entende-se que os objetos da pulsão são apenas semblantes, que vêm para encobrir o vazio de *das Ding*: “Vazio esse que, posteriormente, será nomeado como objeto *a* e caracterizado então como objeto causa de

desejo” (Metzger, 2017, p. 54). Jorge (2008) salienta que a dimensão Real do objeto é a que mais importa, pois é o que o configura como objeto *a*, conferindo-lhe a existência, que, por sua vez, aponta que tal objeto está fora do simbólico. Aqui, novamente, cabe destacarmos que essa dimensão Real do objeto *a* é a *Coisa*.

O objeto *a* não é o objeto absoluto. Segundo Garcia-Roza (2015), o objeto absoluto, que é a *Coisa (das Ding)*, esse objeto, que possibilitaria a extinção da falta temporariamente, que possibilitaria a satisfação plena, falta. Isso acontece em consequência da desnaturalização do corpo bem como da pulsão. Ele aponta que há uma distinção entre a relação corpo-objeto, caracterizada pela plenitude, relação natural, e a relação humana, que é a relação corpo-objeto. Esta é caracterizada pela impossibilidade de plenitude, impossibilidade de completude, pois ela é mediada pela linguagem, que se organiza em torno do vazio de *das Ding*, em torno do qual se organizam as *Vorstellungen*, em torno do qual se organizam os significantes. Então, o objeto absoluto falta, falta “não no sentido de uma carência momentânea e acidental, mas no sentido de que ele nunca existiu enquanto objeto da pulsão” (p. 61).

A pulsão, segundo Garcia-Roza (2015), é “a relação que o sujeito mantém com o objeto pela fantasia” (p. 62). Ela se caracteriza por não possuir um objeto específico, porque o objeto da pulsão pode ser qualquer coisa. Um objeto, para ser objeto da pulsão, precisa ser predisposto a proporcionar satisfação, o que acontece muito mais pela relação que esse objeto tem com o desejo que por suas propriedades. Nesse sentido, Garcia-Roza enfatiza que, entre “a pulsão e o objeto, há o desejo e a fantasia. Desta forma, um objeto só se constitui como objeto da pulsão se ele se fizer objeto para o desejo. Como é pela fantasia que o objeto se articula com o desejo, ela é a mediação necessária entre a pulsão e o objeto” (p. 62). Destarte, o objeto nomeado por Lacan como objeto pequeno *a*, irá, portanto, como condição de ser o objeto para o desejo, se constituir como objeto da pulsão. Contudo, objeto, que proporcionará satisfação parcial, visto que o verdadeiro objeto da pulsão, no sentido de uma satisfação plena, é *das Ding*. Por isso, a satisfação plena não pode ocorrer, porquanto o objeto absoluto está perdido desde sempre e para sempre.

A satisfação da pulsão se dá em uma multiplicidade de objetos. O que acontece é que, paradoxalmente, em nenhum desses múltiplos objetos, ela vai encontrar uma satisfação plena: “Essa satisfação completa mítica seria o gozo que adviria do encontro com *das Ding*; uma vez que não exista é a própria insatisfação ou satisfação incompleta da pulsão que funciona como motor da busca constante por satisfação” (Metzger, 2017, p. 50).

Freud (1915/2006) salienta que a satisfação, que é a finalidade da pulsão, pode ser obtida se o estado de estimulação for eliminado na fonte da pulsão. Todavia, se a pulsão não possui objeto específico, o objeto que possibilitaria a satisfação é sempre emprestado, o que torna o objeto inadequado. Nesse sentido, o cancelamento da estimulação não pode ser obtido. Diante do exposto, entendemos por qual razão a pulsão é uma força constante (*Konstant Kraft*), visto que seu objeto apenas trará o apaziguamento da força, mas não a extinção desta.

Afirmar que entre o corpo pulsional e o objeto interpõe-se o desejo e suas fantasias é o mesmo que dizer que entre ambos interpõe-se a rede de significantes. Esta, ao mesmo tempo que funda o corpo como corpo pulsional (não natural), institui o objeto como objeto *a*. O objeto *a* é ao mesmo tempo resíduo e índice da Coisa, ele é o que permanece por efeito da perda do objeto absoluto; e o que permanece é um furo, uma falta central em torno da qual organizam-se os significantes. Esse furo, Lacan afirma, é da ordem do real (Garcia-Roza, 2015, p. 63).

Já a pulsão, o desejo e seus objetos possuem uma relação com o Simbólico. São efeitos da linguagem quando entendemos a gênese como sendo lógica, e não ontológica. Em se tratando da perda do objeto absoluto (*das Ding*), como esse objeto está perdido desde sempre, é um objeto que nunca se teve. O que se tem é a sensação de perda, que é sentida como efeito da palavra, a qual incide sobre o corpo. E como não existe uma anterioridade que seja correlata a essa incidência, teremos os elementos mencionados anteriormente como efeitos da linguagem. Garcia-Roza (2015) comenta que Lacan coloca o ser do homem como o desejo. Esse desejo se conserva pelo fato de que nunca acontece a apropriação do objeto absoluto para sempre perdido. É em função dessa falta absoluta que o homem é pensado: “no entanto, é para esse absoluto que ele se dirige enquanto desejo. Se o desejo é falta, ele aspira a plenitude” (p. 64).

O objeto *a* aparece como falta central no espaço das representações, na trama dos significantes. Ele é o que fica no lugar do objeto absoluto que falta. Ele se conserva nesse lugar para demarcar a falta. O objeto *a* é um furo em torno do qual os significantes gravitam e que tem por função ser produtor da falta e ser contornado pela pulsão.

O que produz a satisfação – parcial – é o percurso da pulsão em torno do objeto faltante, objeto *a*, aqui “materializado” em objeto que faz semblante de objeto

perdido. Faz semblante porque não há objeto que coincida com o objeto *a*, que, sendo causa de desejo, é um oco, um cavo (Metzger, 2017, p. 49, destaque da autora).

A distância entre o objeto faltoso, objeto absoluto, e o objeto encontrado para o qual o homem se dirige é uma distância permanente por causa da inexistência do objeto absoluto. Ela é índice da falta, é o que movimenta o recomeço, fazendo com que haja um retorno em direção à fonte, provocando um recomeço em direção ao objeto. A pulsão não pode se esgotar no objeto. Isso é o que faz da repetição a marca da pulsão, relativo à *Konstant Kraft*. Os objetos, que são emprestados à pulsão para que haja satisfação, mesmo que parcial, precisam portar uma presença mínima de real, ou seja, é preciso “um mínimo de ‘coisidade’” (Garcia-Roza, 2015, p 69, destaque do autor).

Esses objetos, que serão emprestados à pulsão e que precisam ter o mínimo de “coisidade”, são objetos imaginários, como salienta Braustein (2007), que nos diz que os objetos (*die Sache, die Objekte e die Gegensstände*) são miragens, que pretendem substituir a *Coisa* irrepresentável, pretendem povoar e mobiliar o espaço vazio deixado pela ausência da *Coisa*. Eles “apenas conseguirão um estatuto espectral, *imaginário*. São os objetos do fantasma ante os quais o sujeito se desvanece ( $\$ \diamond a$ )” (p.80, destaque nosso). Braustein comenta que, diferentemente da *Coisa (das Ding)*, podemos considerar o objeto *a*, causa de desejo e movente da pulsão nos objetos mencionados (*die Sache, die Objekte e die Gegensstände*). Todos os objetos “são derivados da perda, seus sucedâneos, seus representantes fantasmáticos. Do Gozo, do Grande Gozo inicial e mítico, aos gozinhos, aos pequenos *a* dos objetos que causam o desejo e o vetorizam” (Braustein, 2007, p. 81).

O objeto *a* tem um aspecto Real, que é *das Ding*, mas tem, também, aspectos Imaginários e Simbólicos. *Das Ding*, segundo Metzger (2017), seria o “real prévio”, aquele que está fora-do-significado. Segundo Braustein (2007), o objeto *a* seria um “real posterior”. Voltando aos objetos Imaginários, em virtude de que “Lacan remete o processo sublimatório à *das Ding*, a *Coisa*, através da fórmula de elevação do objeto, pelas vias do imaginário, ao estatuto da *Coisa*” (Torezan, 2012, p. 85), esses são os objetos do fantasma ( $\$ \diamond a$ ). Logo, semblantes de *a*, esses objetos serão os objetos, que, no processo sublimatório – por possuírem certa “coisidade” –, poderão ser “elevados à dignidade da *Coisa*”, visto que eles povoam o entorno do vazio da *Coisa*, podendo, assim, ocupar o lugar de *das Ding*, lugar impossível de se ocupar, salvo, como semblante. No início do 3º capítulo continuaremos a discussão acerca do objeto *a*, o que apresentamos até aqui já nos permite diferenciar o objeto de *das Ding*.

## 2.6 Sublimação

Começaremos trazendo uma questão em relação à sublimação: esse conceito não teve em Freud sua elaboração metapsicológica. Encontramos as elaborações a respeito desse conceito espalhadas ao longo de toda a obra freudiana. Nesse sentido, por que ele deve ser considerado um conceito importante na teoria psicanalítica? Entendemos, em concordância com Jorge (2008), que a sublimação é um conceito importante pelo fato de ser uma decorrência lógica da teoria das pulsões. Lacan, no Seminário VII, nos diz que a sublimação é que dá à pulsão seu verdadeiro estatuto. Ou seja, ela encontra satisfação se desviando do seu alvo e demonstrando que a pulsão não possui um objeto natural previamente determinado.

A sublimação é introduzida por Lacan (1959-1960/2008b) a partir de apontar a face ética desta, num contraponto ao imperativo categórico kantiano, que trata dos preceitos morais, o que, em relação ao princípio de prazer, regente do psiquismo, seriam incompatíveis. Assim sendo, o que daria a direção para a psicanálise deveria ser *das Ding*, e não a consciência moral, que impõe interdições ao sujeito em relação ao seu desejo: “A sublimação é, com efeito, a outra face da exploração que Freud efetua como pioneiro das raízes do sentimento ético, na medida em que este se impõe sob a forma de interdições, de consciência moral” (p. 109).

Lacan destaca que o problema da sublimação reside na diferença que existe entre *das Ding* e o objeto, diferença, que apresentamos nos itens anteriores. Quando ele nos diz da impossibilidade de se referir à pulsão sublimada sem se referir ao objeto, o que temos, aí, é o resgate em Freud do fato de que a característica da sublimação se dá pela mudança na libido ou nos objetos. Essa mudança não acontece por intermédio do sintoma, não se dá pelo retorno do recaiado. Então, de forma direta, a libido encontra satisfação nos objetos; ou seja, há uma satisfação direta. Diante disso, podemos cair num engodo de definir a sublimação a partir desses objetos, que são socialmente valorizados e que têm aprovação do grupo. Isto é, os objetos, criados através de um processo de sublimação, que adquirem valor social coletivo, nos fazem cair numa cilada, pois nos fazem acreditar que é fácil tal posição bem como a conciliação entre o indivíduo e o coletivo.

A sublimação é distinta da economia de substituição, que é comum no recalque. Por isso, o sintoma se caracteriza pelo retorno, o que é feito via substituição significante. Sem o significante, não seria possível distinguir sublimação, como modo de satisfação pulsional,

do retorno do recalçado. Dessa forma, o fato de a pulsão encontrar seu alvo em outro lugar, que não seja seu alvo, é um paradoxo, pois isso acontece sem se tratar de um compromisso sintomático definido pela substituição significante.

Jorge (2008) comenta que a sublimação, que pode ser entendida como uma forma de dizer “sim” à pulsão por sua íntima ligação com o impossível, é a outra saída diferente do recalque, e não a desrepressão. O recalque é uma forma de dizer “não” à pulsão. Desse modo, a sublimação vai se revelar “como um conceito imprescindível para a teoria freudiana, pois é ela que dá à pulsão seu verdadeiro estatuto – o de a pulsão estar referida essencialmente ao *impossível* e não ao *proibido*” (Jorge, 2008, pp. 144-145, destaques do autor). Por conseguinte, Lacan destaca que, na sublimação, se trata de satisfação dos *Triebe*, que deve ser traduzido por pulsões ou deriva, e não por instinto. A correta tradução marca o desvio do *Trieb* de seu alvo (*Ziel*).

A sublimação, que confere ao *Trieb* uma satisfação diferente de seu alvo – sempre definido como seu alvo natural –, é precisamente o que revela a natureza própria ao *Trieb* uma vez que ele não é puramente o instinto, mas que tem relação com *das Ding* como tal, com a Coisa dado que ela é distinta do objeto (Lacan 1959-1960/2008b, p. 137).

Lacan (1959-1960/2008b) fala que temos a teoria freudiana dos fundamentos narcísicos do objeto, a fim de nos guiar na inserção do registro do imaginário, para dizer do objeto, que funciona como atrativo guiando o sujeito em seu mundo e que o interesse por esse objeto se dá pelo fato de que ele tem mais ou menos seu reflexo, sua imagem. No entanto, esse objeto não é a *Coisa*. Diante disso, ele nos traz, então, sua definição de sublimação: “E a fórmula mais geral que lhes dou da sublimação é esta – ela eleva um objeto – e aqui não fugirei às ressonâncias de trocadilho que pode haver no emprego do termo que vou introduzir – à dignidade da Coisa” (p. 137). Mais adiante, ele completa que, “para que o objeto se torne assim disponível é preciso que algo tenha ocorrido no nível da relação do objeto com o desejo” (p. 138). Ou seja, o objeto, para poder se elevar à dignidade da *Coisa*, antes, precisa ser um objeto *a*, causa de desejo.

O objeto *a*, causa de desejo, estando no lugar da falta, será sempre contornado pela pulsão. O centro, que é *das Ding*, não pode ser atingido pelas representações-coisa, que gravitam em seu entorno, uma vez que o centro visado é sempre contornado pela pulsão, que aponta para esse centro. Isto é, há uma inibição quanto ao seu alvo, que é a satisfação desde

o início, como nos diz Freud (1915/2006). É diante disso que Lacan (1959-1960/2008b) vai retomar o conceito de “sublimação”, pois esse desvio do alvo é o que Freud aponta como mecanismo central da sublimação: “A sublimação é uma forma de satisfação da pulsão, satisfação que é obtida por um desvio de seu alvo inicial, de modo que ela seja obtida num outro lugar” (Garcia-Roza, 2015, p. 84). Ainda na pena de Garcia-Roza, ele sublinha que “a relação que Lacan estabelece entre a sublimação e a Coisa é aquela que coloca o homem numa função de *medium* entre o real e o significante” (p. 84). Essa *Coisa* fará com que o vazio seja determinante em toda forma de sublimação. Nesse sentido, todas as coisas criadas pelas mãos do homem, para pertencerem ao registro da sublimação, serão representadas “por um vazio, precisamente pelo fato de ela não poder ser representada por outra coisa – ou, mais exatamente, de ela não poder ser representada senão por outra coisa” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 158).

Em relação à definição dada por Lacan de que a sublimação é a elevação do objeto à dignidade da *Coisa*, podemos entender que a sublimação sustenta o vazio. Ela não tem a pretensão de eliminá-lo, razão pela qual o Real pode ganhar forma, através dos objetos sublimados, dentre eles a obra de arte. Mesmo que haja um engano em torno de *das Ding*, pois esse seria o objeto mítico que completaria a falta, esse objeto se faz, paradoxalmente, importante, por atestar a pura falta.

Destacamos, a partir de Pommier (1990), que a sublimação permite ao sujeito um afastamento das identificações fálicas. Isso ocorre quando a obra, produto da sublimação, ocupa o lugar do que o sujeito era para o Outro. Através de um objeto, que ganha a possibilidade de se elevar à dignidade da *Coisa*, o sujeito consegue, de certo modo, se libertar de ter que oferecer seu corpo ao Outro.

A sublimação é aquele destino da pulsão, cujo resultado é livrar o corpo da erotização violenta causada pelo amor materno. A pulsão mediatiza um certo número de demandas maternas e, todas as vezes que a criança as atende, ela preenche a falta graças a essa mediação. A sublimação inverte esse processo: em vez de ser colocado na posição de falo pela pulsão, o sujeito utiliza a pulsão para criar uma obra, que, nesse sentido, passa a ser uma representação da perfeição fálica. A obra atende à demanda invertendo seus efeitos e reproduz a erotização que foi exercida sobre o corpo. Por exemplo, a criança inverte em canção a voz, cujo som serviu para cunhar as palavras de sua alienação. Ou, então, transforma em desenho aquilo que vê, isto é, o objeto de um olhar em que seu corpo estava aprisionado. Assim, a pulsão é

dessexualizada graças à sublimação; esta não é mais uma representação do incesto embora permaneça num campo erotizado. Sua função é tapar a castração do Outro e livrar o corpo do prazer que o parasitava. Nesse primeiro sentido, a sublimação é suplementar, tal como o gozo feminino, uma vez que, segundo sua via própria, vai ao encontro do Outro gozo. O corpo erogenizado, infinitamente alienado pela demanda materna, se livra desse prazer parasita graças ao ato criador, que lhe opõe a barreira do nome do artista (Pommier, 1990, p. 220).

Observamos que o sexual não está ausente nesse processo. O que acontece é que a satisfação ocorre por outros meios, por meio da obra, por meio de outro objeto, que não é, em sua origem, um objeto sexual. A sublimação sustenta a falta, indo numa direção oposta à do Bem. Assim, através dessa libertação de ter que oferecer seu corpo ao Outro juntamente com o vazio e a elevação do objeto à dignidade da *Coisa*, o sujeito se sustenta na sublimação. Destarte, sustentar a falta e não ir em direção ao Bem são “condições por excelência da subjetividade e do apaziguamento da angústia frente à possibilidade de encarnar a completude – e promove o encontro com o social na criação de formas e valores socialmente valorizados: tais são o princípio e o efeito da sublimação” (Torezan, 2012, pp. 73-74).

A sublimação possibilita que o sujeito possa se situar para além do gozo fálico, que o paralisa no gozo sintomático, permitindo, com isso, a saída da erotização daquele amor materno pelo fato de que a “sublimação implica a não submissão à fixidez do sintoma e também o fato de que o sujeito leva em conta o vazio da Coisa em vez de tentar tamponá-lo via operação de recalque” (Metzger, 2017, p. 73).

Como não se encontra na lista das substituições fálicas, a sublimação encontra satisfação através do desvio do alvo, pensando que o alvo seria uma satisfação sexual incestuosa, visto que da violenta erotização materna viria a colocar o sujeito no lugar de responder à demanda, sendo colocado no lugar de falo pela pulsão. Quando ocorre a sublimação, não há a dessexualização. A erótica se mantém, agora, não mais no corpo, mas na obra. Em outros termos, o sexual, que está na origem, irá se manter na sublimação. É em relação ao objeto que vai se dar a dessexualização. Esses objetos, por sua vez, aludem ao sexual. O erótico está presente na sublimação: “Situada na ordem de um gozo suplementar, a sublimação transcende o gozo fálico e possibilita o desprendimento do sujeito do lugar de falo para o Outro” (Torezan, 2012, p. 85, destaques da autora).

Quando o sujeito se depara com a sua obra, uma sensação de estranheza pode acontecer em função do vazio resistente à simbolização se preserva na obra de arte. Além disso, algo familiar do sujeito se encontra refletido no objeto. Isso não é o mesmo que dizer que o artista se identifique com a sua obra. Na verdade, vai se tratar de “um objeto no qual ele não reconhece mais sua imagem, formada por identificações e antecipações imaginárias. Um objeto que mostra o que resta do sujeito quando a fortaleza do eu se dissolve” (Safatle, 2006, p. 274).

Lacan destaca que é em função da preferência pela má vontade, relativa à relação terapêutica negativa, que Freud vai reencontrar *das Ding*. No plano do além do princípio do prazer, Freud se aproxima do problema do mal mais que qualquer outro: “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, 1959-1960/2008b, p. 127). O campo do princípio de prazer está para além do princípio de prazer. Assim, as eróticas da vida, as tendências organizadoras e a pulsão de vida unificadora não bastam, não são suficientes para fazer com que um organismo vivo se torne o centro do desenvolvimento psíquico. Há um para além, que não é do campo da linguagem.

Jorge (2008) destaca, a partir da teoria das pulsões, que poderíamos ter uma melhor compreensão desta se entendermos que o objeto da pulsão de vida, na qual as pulsões sexuais se inserem, é o objeto *a*, que se apresenta com suas roupagens imaginárias, *i(a)*. O objeto da pulsão de morte é *das Ding*: “Ocorre que, por trás de todo e qualquer objeto para o qual se volta a pulsão sexual, o que é sempre visado é *das Ding*” (Jorge, 2008, p. 149). Diante do exposto, ele nos apresenta o seguinte esquema:

**“pulsão sexual (→ pulsão de morte) → objeto *i(a)* (→ *das Ding*)”** (Jorge, 2008, p. 149).

A sublimação está do lado da criação. Ela não tem uma função de restauração. A sublimação não visa à reparação da falta. Sua visada é a reprodução da falta, que é exatamente de onde ela procede. Dessa maneira, a obra funciona como reprodução da falta, não como preenchimento desta. Quando pensamos em arte, não devemos entendê-la como uma representação, pois o que está no centro dessa obra, que reproduz a falta, é *das Ding*, e ele é irrepresentável. Nesse sentido, a arte finge imitar os objetos, que ela representa. O que a arte faz é produzir algo inédito, irrepresentável. O objeto da arte “é instaurado numa certa relação com a Coisa que é feita simultaneamente para cingir, para presentificar e para ausentificar” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 172). Isto é, ao circundar, tornar presente, tornar

ausente, podemos entender que o objeto que é representado não corresponde ao objeto natural, mas ele corresponde ao vazio da *Coisa*. Não devemos entender a obra de arte como sendo a *Coisa*. Ela apenas aponta para o vazio da *Coisa*.

## **2.7 O vazio, a arte, a ciência e a religião, possibilidades sublimatórias**

Freud (1930/2020), numa ampliação das possibilidades sublimatórias, insere, também, a arte, a ciência e a religião, que são apresentadas como possíveis saídas em relação ao mal-estar. Ensaando uma aproximação entre arte, ciência e religião, ele retoma Goethe nos versos que dizem: “Quem possui ciência e arte tem também religião; quem não possui nenhuma das duas, que tenha religião!” (p. 318). Ele destaca que viver a vida civilizada como ela nos é imposta é uma tarefa muito árdua, visto que precisamos abrir mão de algo que nos é muito caro, tal como a sexualidade e a agressividade. Diante disso, a fim de que possamos suportá-la, torna-se necessário lançar mão de medidas paliativas, construções que nos auxiliam nessa tarefa difícil. Ele destaca três tipos de medidas paliativas: “distrações poderosas, que nos permitem menosprezar a nossa miséria, satisfações substitutivas, que a amenizam, e substâncias entorpecentes, que nos tornam insensíveis a ela” (p. 319). Freud aponta para a arte como satisfação substitutiva, que tem sua eficácia psíquica por promover uma ilusão em relação à realidade, mas isso graças à fantasia e seu papel fundamental na vida anímica. Os entorpecentes serão eficazes pelo fato de que em nosso corpo a química é alterada, o que produz uma espécie de anestesia contra a angústia, que é sentida no corpo, promovendo, assim, uma insensibilidade em relação ao sofrimento. No que se refere à religião, ele nos diz que não “é fácil indicar a posição da religião no interior dessa série. Teremos, necessariamente, que continuar sondando” (p. 319).

Lacan (1959-1960) vai dizer desses três elementos em seu seminário sobre a ética, desenvolvendo, um pouco mais, o que Freud apontou em 1930. Esses três elementos têm relação com a sublimação. Porém, não é simplesmente em função de serem soluções ou medidas paliativas, que nos auxiliam na custosa tarefa de viver a vida tal como ela nos é imposta, mas pelo fato de que o vazio está no centro de todas essas experiências. E como o vazio é o que está no lugar de *das Ding*, ele está presente em todas as experiências de sublimação. Falemos, então, primeiro, sobre o vazio.

Lacan fala do vazio no Seminário VII. Metzger (2017) destaca que Lacan faz referência a Heidegger quando fala do vazio, que “está no centro do vaso e em torno do qual

ele é feito. No dicionário encontramos que vazio refere-se ao que está vago, desabitado, desocupado” (p. 62). Ela completa que o “vazio do vaso é referente ao *nada* a partir do qual se cria” (p. 62, destaques da autora). Lacan traz o vazio a partir da arte do oleiro ao criar seus vasos. O vaso é um significante modelado pelas mãos do homem, mas um significante desprendido de significado. Cruxên (2004) nos diz que o vaso é uma metáfora da criação, um “vazio surge na medida em que seus contornos são modelados pelas mãos do oleiro. [...] Seu próprio valor utilitário vela tal vocação específica. O vazio, aqui, cria a perspectiva do preenchimento, evoca o pleno” (p. 44).

O que o oleiro cria é o vazio. Com isso, ele traz a concepção de preenchimento do vazio, que se cria ao fazer o contorno do vaso. O vazio e o pleno entram como tais no mundo a partir do significante modelado pelas mãos do oleiro. Eles são introduzidos pelo vaso num mundo, que não conhece semelhante. Desse modo, eles entram com o mesmo sentido, segundo o que nos aponta Lacan (1959-1960/2008b). Se “o vaso pode estar pleno é na medida em que, primeiro, em sua essência, ele é vazio. E é, muito exatamente, no mesmo sentido, que a fala e o discurso podem ser plenos ou vazios” (p. 147).

A função do vaso como significante deve ser diferenciada de sua função como utensílio. É o que entendemos quando ele dá o exemplo do pote de mostarda da empresa *Bornibus*, que tem uma embalagem estilizada, ressaltando a receita original e ingredientes frescos. Quando ele está vazio, referimo-nos ao pote, que está pleno de vazio, mas, quando ele está cheio, referimo-nos ao seu conteúdo, que é a mostarda, e não ao pote. Então, ele só poderá assumir seu valor de pote de mostarda se estiver sem seu conteúdo. É o pote que modela a significação. Ele sempre aparece marcado por um significante em sua superfície. A significação dele está no exterior ao passo que, no interior, encontramos as substâncias, a “significação produzida, eis o que serve, como engodo, para encobrir o que acontece com a linguagem, na medida em que, por sua essência, propriamente ela não significa nada” (Lacan, 1968-1969/2008c, p. 87).

Lacan (1959-1960/2008b), portanto, concebe o vaso como representante da existência do vazio no centro do Real da *Coisa*. Nesse contexto, esse vazio significantizado através do vaso criado pelas mãos do oleiro vai, efetivamente, se apresentar como um nada, um *nihil*. Destarte, o oleiro cria o vaso tal qual o criador mítico, literalmente a partir do nada ou do vazio, *ex nihilo*. A arte vai se organizar em torno desse vazio, que é, por excelência, o modo de representação de *das Ding*, sem, contudo, se confundir com ele. Como destaca Mandil (1993), tanto o vazio quanto a *Coisa* padecem de significantes. É por isso que ele pode representá-la.

*Ex nihilo* é uma expressão latina, que significa do nada ou a partir do nada. Iannini (2004), em seu texto “‘O olho negro das favas’: exercício de estética lacaniana”, demonstra a decomposição do termo, como podemos ver a seguir:

*Ex*, preposição que rege o ablativo, seguido de *Nihilo*: composto de *ni* (advérbio de negação, *não* ou *nem* em português) + *hilum* (literalmente: olho negro das favas, coisa insignificante, quase nada, fio). Então *Nihilo*: “nem ao menos o olho negro das favas”, ou “não-coisa, ainda que insignificante”, ou “menos que quase nada”. Mas a tradição preferiu reduzir *Nihilo* a “nada” (p. 79).

Essa questão da criação *ex nihilo*, que encontramos no Seminário VII, apresenta, de saída, dois problemas. O primeiro é: quem cria a partir do nada? A resposta a essa questão remete, sem dúvida, a Deus. A segunda questão é: criação de quê? A “resposta vacila, momentânea e prudentemente, entre a terra e o céu, o mundo, o universo. Questão à primeira vista epistemológica ou mesmo ontológica” (Iannini, 2004, p. 80). Observamos, portanto, que Lacan aproxima, a partir dos relatos bíblicos sobre a criação do mundo, o trabalho do oleiro ao do criador mítico, visto que ambos criam *ex nihilo* a partir do nada.

François Regnault (2004), em seu texto “*Ex Nihilo*”, retoma da Bíblia o primeiro versículo do Gênesis com o propósito de analisar a criação a partir do nada. Ele destaca que não devemos entender que Deus toma o nada para criar o mundo. Ele não toma o *nihil* por origem ou causa: “A esse nada nenhum estatuto pode ser atribuído. Não se trata de *transformação* de não-ser em ser” (Iannini, 2004, p. 80, destaque do autor). Nesse sentido, o mundo não emana de Deus, visto que isso implicaria numa perda, tal qual Adão perde uma costela para que Eva possa surgir. O Filho e o Espírito Santo, estes, sim, procedem de Deus. Contudo, sem perda, a substância não é dividida, tornando-se a divina trindade; ou seja, uma substância só em três. Dessa forma, o “mundo não é da mesma substância que Deus. Então, nem processão, nem emanação, nem transformação. Resta mesmo a criação *ex nihilo*” (Iannini, 2004, p. 81).

Assim como o Nome-do-Pai está fora da cadeia de significante para que possa ordená-la, Deus, em certo sentido, está fora-do-Universo, pelo caráter transcendente da criação deste. Deus não precisa de nada para criar, nem do “nada” ou do “vazio”: “Num certo sentido, basta ser Deus [...] para que o problema esteja resolvido, em outras palavras, a solução é suportada por nada mais que Nome-do-Pai, é bom que se diga” (Regnault, 2004, p. 69).

A psicanálise, segundo Lacan (1966/1998), é definida como o que reintroduz o Nome-do-Pai na consideração científica, e o matema é o elemento, que, na psicanálise, responde por sua competência no universo da ciência. Nesse cenário, Regnault (2004) analisa o tratamento dado ao vazio por Alain Badiou, trazendo elementos lógicos para dizer de tal conjunto. Há, portanto, um conjunto, que não possui elemento algum, que deve ser notado  $\emptyset$  (conjunto vazio). Ele nos diz que, desse vazio, há apenas um, e o vazio é sempre o mesmo, “é subconjunto de todo conjunto; ele é universalmente incluído:  $(\forall \alpha) [\emptyset \subset \alpha]$ ” (Regnault, 2004, p. 72), o que devemos ler; “para todo conjunto alfa, cada elemento do conjunto vazio é um elemento do conjunto alfa” (p.72), e continua dizendo que o “vazio possui um subconjunto, que é o próprio vazio:  $\emptyset \subset \emptyset$ ” (p. 72). Em Lacan, o que recebe o nome de vazio é a *Coisa*. Ela pode ser representada pelo vazio, porque, como destaca Lacan (1959-1960/2008b), ela só pode ser representada por outra.

O vazio é, então, como diz Badiou, *um ponto de ser*, e não uma região, uma zona, menos ainda uma causa, uma estrutura, uma forma, um sujeito, um objeto, etc. [...]. Badiou toma emprestada de Aristóteles a ideia de que o vazio seja um puro ponto, e não um outro nome da matéria. É o ponto  $\emptyset$ , se quisermos, que impõe um limite a toda elucubração metafísica. *Um ponto de ontologia no matema* (o que Lacan chama: “o ponto de *das Ding*”) (Regnault, 2004, p. 72, destaques do autor).

Em psicanálise, é a *Coisa (das Ding)* que recebe o nome de *vazio*, diferentemente da tradição filosófica, que precisa chamar o vazio de “ser”. Na filosofia, ele é causa dos números, *causa noumenon*; e na ciência, ele é o conjunto vazio e nada além disso.

Ao vazio deixado pela *Coisa*, apresentam-se três saídas. Seriam a religião, a ciência e a arte, ou seja, saídas possíveis ao mal-estar, como apontamos inicialmente. Em “Totem e tabu”, Freud (1913 [1912]/2006) destaca que as neuroses são associativas, mas que, ainda assim, existe um esforço particular, para que o que é alcançado pelos esforços coletivos seja atingido. Nesse sentido, elas

apresentam pontos de concordância notáveis e de longo alcance com as grandes instituições sociais, a *arte*, a *religião* e a *filosofia*. Mas, por outro lado, parecem como se fossem distorções delas. Poder-se-ia sustentar que um caso de *histeria* é a caricatura de uma obra de arte, que uma *neurose obsessiva* é a caricatura de uma

religião e que um delírio *paranoico* é a caricatura de um sistema filosófico (Freud, 1913 [1912]/2006), p. 85, destaques nossos).

No “Seminário VII”, Lacan (1959-1960/2008b) destaca que toda “arte” deve ser caracterizada “por um certo modo de organização em torno desse vazio” (p. 158) assim como a histórica, que, sob o regime do recalque, organiza, também, algo em torno do vazio. “A religião consiste em todos os modos de evitar esse vazio” (p. 158) bem como o neurótico obsessivo, que, por meio de uma operação de deslocamento, evita, ou respeita o vazio. “De qualquer maneira, o vazio permanece no centro, é precisamente nisso que se trata de sublimação” (p. 158). Quanto ao discurso da ciência, que em nossa tradição tem origem no discurso da filosofia, “adquire aqui seu pleno valor o termo empregado por Freud a respeito da paranoia e de sua relação com a realidade psíquica – *Unglauben* (p. 158), ou seja, na descrença da existência do vazio, a ciência se assemelha à paranoia, que forclui o vazio.

A problemática da sublimação em Lacan ganha uma força ao introduzir a noção freudiana de *das Ding*, que nos faz entender que é uma cilada pensar a sublimação como algo que irá conciliar facilmente o indivíduo ao coletivo numa espécie de satisfação libidinal. O que Lacan faz é uma denúncia a respeito da tentativa de situar a sublimação na vertente do narcisismo<sup>47</sup>. Isso é um engodo, pois há, aí, um problema da relação com o objeto, que “deve ser lido freudianamente. Vocês o veem emergir numa relação narcísica, relação imaginária. Nesse nível o objeto é introduzido na medida em que ele é perpetuamente intercambiável com o amor que o sujeito tem por sua própria imagem” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 121). Não há um horizonte de conciliação para o sujeito na sublimação lacaniana.

Em Freud, observamos que a possibilidade de satisfação da tendência de modo eminente pela realização do artista permite a comercialização de seus desejos em forma de produto. Lacan (1959-1960/2008b) questiona: como isso é possível? Trazendo para a discussão a possibilidade da sublimação sem o recalque, ou seja, se a sublimação é uma satisfação na tendência do objeto, ocorrendo sem o recalque, isso traria uma “definição mais profunda, mas que abre, parece-me, uma problemática mais espinhosa, se o que lhes ensino não lhes permitisse ver onde está o nó do problema, onde a lebre se esconde” (pp. 343-344). Ele continua dizendo que “o coelho que se trata de tirar da cartola já está na tendência” (p. 344). Ou seja, não é um objeto novo. Trata-se da mudança do objeto. Se “a tendência permite

---

<sup>47</sup> Ao final do 4º capítulo desta tese apresentamos uma outra perspectiva a esse respeito, e uma revisão do próprio conceito de narcisismo.

a mudança de objeto é porque ela já está profundamente marcada pela articulação do significante” (p. 344).

Não há, portanto, um horizonte de reconciliação na sublimação lacaniana, visto que “poetas, pintores, músicos, artistas em geral, não menos do que não-artistas, se matam, se automutilam, se deixam devastar pelo gozo até a morte” (Iannini, 2004, p. 82). O problema da sublimação é colocado por Lacan (1959-1960/2008b) na diferença existente entre o objeto estruturado narcisicamente e aquele que é visado no horizonte da tendência, que é *das Ding*, como ponto limite à predicação, ao discurso edificante. Por certo, o vazio é um efeito da presença de *das Ding*. Ele não está na origem. Antes a *Coisa* estava lá e agora ela só pode se apresentar como ausente.

Lacan, no Seminário VII, desfaz os equívocos referentes à ordem do sexual; ou seja, a tentativa de dessexualizar a sexualidade, que ele denuncia referente aos pós-freudianos. Isto é, ele tira a sublimação de uma perspectiva adaptacionista e a insere no campo da ética, da singularidade de um “saber-fazer”, já que aquele que consegue sublimar, “sabe-fazer” com o seu gozo, ou com o gozo do Outro. A sublimação não é um processo de adaptação do Eu à realidade. Ela está do lado da criação. Ela não visa a elidir esse vazio. O que ela faz é sustentá-lo, é erguê-lo, o que permite que esse Real, que é a *Coisa*, possa ganhar forma na criação do artista, por exemplo. Destarte, a fórmula geral de que a sublimação é a elevação do objeto à dignidade da *Coisa* nos permite supor que o objeto resultante da arte, da criação artística, pode ser elevado à dignidade da *Coisa*, dando contorno ao vazio, tratando o Real. Seria um “saber-fazer” com a existência do “vazio”, que está no centro do Real da *Coisa*.

### 3 – SUBLIMAÇÃO, LÓGICA, O FEMININO E O CORPO

#### 3.1 O objeto *a*

No capítulo anterior, abordamos, dentre outros conceitos, o de *das Ding*, a *Coisa*, que Lacan extrai do “Projeto para uma psicologia científica” de Freud (1895[1950]/2006). A *Coisa*, como destaca Quinet (2012), “é o primeiro conceito a partir do qual Lacan aborda o real e a topologia do objeto em psicanálise” (p. 36). Se a *Coisa* está do lado do Real, ela não pode ser apreendida pelo Simbólico e, portanto, não é algo que pertença ao mundo dos objetos da sensibilidade.

Nesse sentido, a *Coisa* é um objeto paradoxal, “corresponde à Coisa-em-si por não ter substância, no sentido kantiano. Sua substância é unicamente episódica e constituída de gozo. É por ele ser circundado pela pulsão que corresponde à recuperação de gozo, ao retorno de gozo perdido da Coisa” (p. 36).

O complexo do próximo, ou complexo de outrem (*Nebenmensch*), é de grande importância para entendermos a origem da *Coisa*. O que está em jogo nesse complexo é que um ser humano entra no campo de interesse do bebê, ou melhor dizendo, do sujeito, despertando nele o desejo. Desse complexo, ocorre uma divisão em duas partes, uma delas é a atividade da memória, a outra é a *Coisa*, que permanece coerente, inteira. A *Coisa* é o elemento, que se apresenta cada vez que o interesse do sujeito, marcado libidinalmente, é despertado pelo outro.

Freud (1926/2006) coloca em foco a “separação” em textos importantes, como “Inibições, sintomas e medo”. Há sempre uma angústia<sup>48</sup> relacionada à separação, que, na verdade, remete à separação do primeiro objeto de amor. Dessa maneira, essa perda é o que

---

<sup>48</sup> “O significado, segundo Hanns (1996), do termo alemão “*angst*” em português contempla todas as significações possíveis do intervalo entre as palavras medo e pânico, incluindo as próprias. Na língua alemã, a rigor, a palavra *angst* não traduz angústia, nem ansiedade, sendo que não há equivalentes para essas duas palavras; há outros que são mais próximas a elas. Considerar *angst* como sinônimo de angústia se deve à versão psicanalítica quando da tradução inglesa (*anxiety*) e francesa (*angoisse*) dos escritos de Freud. Ao longo da sua obra, encontram-se ambos os termos *angst* e *furcht* (medo de alguma coisa-objeto definido) usados com diferentes significados; ora *angst*, no sentido de medo, ora como ansiedade, ora como sinônimos. Essa observação, também, está nas contribuições de Strachey (1986b), que afirma a inexistência de um rigor conceitual, ou de termo, para o emprego dessas possíveis variações, o que denota o uso da palavra, por vezes, em seu sentido comum e não como um conceito específico. [...] Por fim, o emprego da palavra ansiedade ou angústia nas traduções de Freud deriva da tradição inglesa psiquiátrica que firmara tal versão em seu uso técnico. Isso explica a utilização de *anxiety* e *angoisse* nos textos do próprio Freud quando escrito nessas línguas. [...] Do ponto de vista etimológico, angústia advém do latim *angustus* que significa: apertar, estreitar, restringir e reduzir” (Whitaker, 2003, p. 45).

se repete a cada encontro com o objeto, um objeto que se apresenta sempre como faltoso, e que sempre buscamos, o que marca que perdemos tal objeto. Os objetos, que encontramos, são sempre parciais, uma vez que essa busca remete a um objeto mítico, à *das Ding*, é sempre uma busca por um objeto primordial, que promoveria a satisfação total.

O objeto, que representa a *Coisa*, é sempre outro, uma vez que a *Coisa* só pode ser representada por outra coisa quando a reencontramos, como nos diz Lacan (1959-1960) no seu sétimo seminário. A satisfação presente na busca pelo objeto perdido (*das Ding*) acontece em função da repetição, porém é uma satisfação parcial. Na primeira experiência de satisfação, aquela que foi satisfeita pelo Outro, pelo *Nebenmensch*, algo se perdeu, uma coisa que não pode ser capturada pela representação significante. Esse elemento é um resto, é um ponto de furo no psiquismo e que, portanto, causa o sujeito.

Esse furo movimenta o sujeito na busca pelo objeto perdido. O desejo advém dessa busca, uma vez que a “Coisa dita a lei do desejo” (Quinet, 2012, p. 36). *Das Ding* é a falta na origem de acordo com Lacan (1959-1960). Nesse sentido, a falta não diz respeito a um objeto primordial. Essa falta, que é constitutiva do sujeito – visto que o sujeito é um sujeito de falta, representado pelo (\$) –, é uma falta que está na origem, também, do desejo, pois o sujeito surge como sujeito dividido ao se deparar com a falta. Essa falta é causa, causa do desejo, e está na origem da experiência do desejo.

Quinet (2012) salienta que o conceito de objeto *a* Lacan o desenvolve a partir do conceito de *Coisa*. Safatle (2003), também, destaca que *das Ding*, praticamente, desaparece dos textos lacanianos após o Seminário VII, “já que, de certa maneira, sua função será absorvida pelo *objet petit a*. O que irá complicar radicalmente a distinção entre fantasma e Real” (p. 211). Daí a necessidade de um índice de realidade, porque, quando retornamos no segundo capítulo à proposta de Freud (1985[1950]/2006) no “Projeto...”, observamos que o desejo tem como movimento próprio a repetição alucinatória das primeiras experiências de satisfação. Isso acontece sem que se saiba se o objeto correspondente à satisfação está efetivamente presente ou não.

Safatle (2003) salienta que Lacan irá operar, a partir dos anos 1960,

um certo retorno ao sensível e ao primado do objeto repleto de consequências para a clínica e, principalmente, para a noção de Imaginário. É através de tal retorno que poderemos, por exemplo, compreender o abandono progressivo do conceito de desejo puro em prol da rearticulação do conceito de pulsão. Nesse contexto, a experiência de alteridade responsável pela ruptura do narcisismo fundamental não

virá de um reconhecimento de si como função transcendental (lógica à qual *das Ding* pareceria estar ligada), mas de um reconhecimento de si na materialidade opaca de um objeto que não é mais pólo de projeção narcísica (refiro-me à identificação do sujeito com o *objet petit a*, como resto, no fim de análise) (p. 211).

O objeto pequeno *a* é, então, um elemento introduzido na teoria psicanalítica por Jacques Lacan, que o considerou nada menos que sua grande contribuição à psicanálise. Esse conceito começou a ser formalizado no texto de 1960, “Subversão do sujeito e dialética do desejo no Inconsciente freudiano”, e ganhou enorme destaque na teoria a partir do “Seminário, livro 10, a angústia”, de 1962-1963. A concepção do objeto *a* é fruto do retorno a Freud, empreendido por Lacan, retorno em que o psicanalista francês se depara com a centralidade da falta na teoria psicanalítica. A construção conceitual do objeto *a* permite que Lacan estabeleça um objeto, que inclua a falta. Ele é, portanto, o objeto que falta, e o objeto que poderia preencher essa falta, porém, resta inalcançável. Eis o objeto *a*, causa de desejo, que surge, porque o objeto absoluto falta.

E, para que o desejo se mantenha, há portanto uma lei que ordena desejar, e à qual o sujeito (do Inconsciente) é assujeitado. Isso foi o que mostrou a análise da fala. Mas será que é possível nos limitarmos ao sujeito e à lei? A resposta é duplamente negativa. De um lado, deve existir ainda assim um *objeto*. Não o objeto do desejo, já que sua falta é radical. Mas um objeto que esteja ligado ao desejo, digamos, um objeto “para o desejo”. Esse objeto é, segundo a fórmula de Lacan, o “objeto da psicanálise”. Ele o denomina de objeto *a*. É o objeto próprio da *pulsão*. Mas é também o objeto da *fantasia*. Pois a pulsão é, de fato, a relação efetiva que o sujeito mantém com esse objeto. Todavia, ele aparece na fantasia, e é na fantasia que se articula com o desejo. Objeto para o desejo, de um lado, e de outro, ali mesmo onde se pode efetuar a experiência da falta do objeto absoluto, a presença desse “objeto” muito particular que Lacan chama de a *Coisa*. A *Coisa* é o que não se deixa agarrar pelo objeto do desejo (Juranville, 1987, p. 152, grifos do autor).

A importância de iniciarmos este capítulo versando a respeito do objeto *a* se deve ao fato de acreditarmos que o ponto de virada para o que iremos abordar mais adiante, a respeito do abandono ou, se assim podemos dizer, da “sublimação da sublimação” a partir do “Seminário 16”, acontece, quando, no “Seminário 10”, Lacan apresenta sua contribuição

para a psicanálise, ou seja, o objeto pequeno *a*. A propósito dessa invenção, conceitos, como a angústia, a fantasia, o gozo e o corpo, entre outros, ganham destaque no ensino do psicanalista parisiense.

Com isso, já vamos inserir aqui uma questão: será que podemos pensar que o ponto de virada promovido no “Seminário 10”, em que o corpo entra de uma forma diferenciada, não seria o que levou Lacan a abandonar o conceito de sublimação ao falar da arte e dos artistas e trazer à baila o conceito de *sinthome*? Bem, sigamos em nossa investigação.

O objeto *a* não deve ser confundido com um objeto empírico. No entanto, qualquer objeto do mundo sensível pode fazer a função desse objeto desde que “satisfaça a pulsão e cause o desejo ou provoque a angústia” (Quinet, 2012, p. 33). O objeto *a* não é da ordem do significante, nem do visível. Ele não tem consistência, que não seja uma consistência lógica. Ele é da ordem do Real assim como o vazio da *Coisa* é um objeto condensador de gozo. Por que esse objeto é nomeado como “objeto *a*”? Poderíamos pensar que é em função da “angústia”, ou da “alienação”, entre outros, mas ele é nomeado com a primeira letra do alfabeto, pois ele é um objeto, que está sempre em alteridade para o sujeito desejante. Portanto, *a* é a inicial de “*autre*”, outro em francês. Esse objeto, que é um eco do objeto para sempre perdido da primeira e suposta experiência de satisfação completa, é o objeto que passamos a vida correndo atrás.

Para que alguém seja eleito como parceiro sexual, é essencial que essa pessoa esteja no lugar de objeto. No “Seminário 8”, Lacan (1960-1961) apresenta o termo *agalma*, que é um tesouro, um enfeite. O objeto de desejo sexual só se torna atraente em função desse valor de tesouro, de objeto precioso. Quando um objeto nos apaixona é por que ali, segundo Lacan (1960-1961), está o *agalma*, o objeto do desejo. Todavia, é preciso ressaltar que esse objeto é sempre parcial, o objeto do desejo nunca é total, é sempre parcial. É por isso que ele é a chave do desejo humano.

O “Seminário livro 10, a angústia” (Lacan, 1962-1963), segundo Whitaker (2003), não é um seminário unívoco, pois “há vários termos se delineando no desenvolvimento de sua estrutura conceitual, além, é claro, do próprio conceito de angústia” (p. 75). Nesse seminário, o conceito de objeto *a* é amplamente discutido, uma vez que ele é o objeto da angústia. Além disso, esse objeto é anterior ao desejo e o causa. Ainda nesse seminário, vemos Lacan, de certa forma, denunciar que o Simbólico não dá conta de tudo. Tem o Real. O que vamos fazer com ele? Lacan (1966-1967/2017) comenta que a linguagem é antipática à realidade sexual: “Isto não é nada mais que o lugar da operação em torno da qual nós vamos poder definir, em seu estatuto lógico, a função do objeto *a*” (p. 153). Ademais, tem o corpo,

e o que fazemos com o corpo diante desse Real que se impõe? Em relação ao objeto *a* trabalhado no Seminário livro 10 e sua importância para uma virada tanto clínica quanto teórica para a psicanálise, é destacado por Whitaker (2003) a seguir:

O objeto *a* é densamente trabalhado em todas as suas interfaces: causa do desejo, demanda, falta, resto, objeto perdido, objeto da angústia, objeto privado e  $-\phi$ , dentre outros; todas essas dimensões de *a* são articuladas ao A (grande outro). O resultado é a constituição da operação de novos elementos teóricos e clínicos, a saber: angústia, desejo do analista, sadismo, masoquismo, posição masculina e feminina, gozo, *acting-out*, passagem ao ato, transferência, contratransferência, imagem virtual, imagem real e o desejo do Outro, como desejo do desejo (p. 76).

O objeto *a* é um resto, mas “o que é o resto? É aquilo que sobrevive à provação da divisão do campo do Outro pela presença do sujeito” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 243). Ele é o que resta como produto do efeito da entrada na linguagem, operação da qual decorre o sujeito, sujeito dividido, “marcado pelo traço unário do significante no campo do Outro” (p. 36). A existência do significante surge no Outro, mas em um ponto em que Lacan (1962-1963) chamou de falta-de-significante, pois é um ponto, que, de certa forma, não pode ser significado. Da divisão subjetiva, há um resíduo, um resto irreduzível ao significado, que é o *a*. O objeto *a* não é um significante. Mesmo estando alojado no Outro do simbólico, ele não é da ordem da linguagem. A falta desse objeto perdido é que estrutura o Inconsciente, o que nos permite constatar que ele não se encontra no Inconsciente como discurso do outro. O objeto *a* é “um objeto *êxtimo*, pois sua topologia é a da extimidade – uma exterioridade íntima. Corresponde a um furo do simbólico” (Quinet, 2012, p. 34).

A operação da divisão subjetiva é representada por Lacan, como podemos observar na Figura 1, por duas colunas. Aí, encontramos, no começo, o A (grande Outro) originário, de onde o sujeito se constitui. Esse Outro é o lugar do significante. Do outro lado, vemos o S, que é o sujeito ainda não existente, pois não fora, até então, determinado pelo significante. Do mesmo lado da divisão, há um resto, um resíduo: “Esse resto, esse Outro derradeiro, esse irracional, essa prova e garantia única, afinal, da alteridade do Outro, é o *a*” (Lacan, 1962-1963/2005 p. 36).

Nessa figura, observamos que tanto o sujeito barrado, já marcado pelo significante,  $\$$ , quanto o *a*, objeto, que sobra do condicionamento efetuado pelo Outro, encontram-se do mesmo lado, do lado desse Outro não barrado (A). Isso acontece pelo fato de que a fantasia

( $\$ \diamond a$ ), “esteio do meu desejo, está inteiramente do lado do Outro. O que está agora do meu lado é aquilo que me constitui como Inconsciente, ou seja,  $A$ , o Outro como aquele que não atinjo” (p. 36). É por essa razão que Lacan diz que, no processo de subjetivação, sob a forma do significante, o sujeito tem que se constituir no lugar do Outro; ou seja, no lugar de  $A$ .

$$\begin{array}{c|c} A & S \\ S & A \\ a & \end{array}$$

*Primeiro esquema da divisão*

Figura 1 – Primeiro esquema da divisão

Fonte: Lacan (1962-1963/2005, p. 36)<sup>49</sup>.

Na operação de divisão, Lacan vai nos dizer que o sujeito ( $\$$ ) é equivalente ao  $a$  sobre o  $S$ , ( $\$ \equiv \frac{a}{S}$ ), uma vez que o  $a$ , o resto que é irredutível na operação de divisão, representa o  $S$  em seu Real irredutível. Algo de Real, ainda, permanece da operação Simbólica de divisão subjetiva. Dessa maneira, o  $a$  é uma parte, que representa o sujeito, sendo, portanto, aquilo que falta, razão pela qual o sujeito se coloca em movimento. Aí, com a estrutura de resto, no objeto que sobra é possível reconhecer o objeto perdido por analogia de cálculo: “É com isso que lidamos, por um lado, no *desejo*, por outro, na *angústia*. Lidamos com isso, na angústia, num momento logicamente anterior ao momento em que lidamos com isso no desejo” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 179, destaques nossos).

$$\$ = \frac{a}{S}$$

Figura 2 – Sujeito equivalente ao  $a$  sobre o  $S$

Fonte: Lacan (1962-1963/2005, p. 48).

<sup>49</sup> Esta figura e muitas outras, que estão nos seminários de Jacques Lacan, podem ser encontradas na parte “Figuras de Lacan”, desenvolvidas por Roberto Lopes Mendonça, Mirna Mendonça e Christian Dunker, disponíveis no *site* do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise [Latesfip]: <https://www.latesfip.com.br/figuras-de-lacan>. Agradecemos aos responsáveis por disponibilizarem esse trabalho de excelência e qualidade, que muito facilita nossas pesquisas pelo campo da psicanálise lacaniana.

Lacan (1962-1963/2005) nos diz que “a relação especular e a relação com o grande Outro” (p. 48) se atam. Há, na constituição do sujeito, a partir da introdução de um significante primário, que vem do Outro e, a partir da imagem do outro (seu semelhante), a construção de uma imagem de si, constituindo o Eu, como aponta Lacan (1949), em “O estádio do espelho como formador da função do eu”. A imagem investida de libido, que se forma diante do espelho, o Eu, é a imagem de um corpo próprio, unificado. Dessa imagem unificada do corpo próprio, constituído no campo do Outro, uma parte do investimento libidinal não passa pela imagem especular. É aí que vai aparecer o resto, ou seja, o objeto *a*, irrepresentável, pois está ligado ao Real. Assim, ele, também, não é assimilável ao objeto especular ou ao objeto empírico. Nesse lugar do resto, representando a “falta” (- φ), é que o falo entra em cena. Lacan (1962-1963/2005), salienta que o falo virá sob a forma de uma falta, no corpo imaginário, funcionando na materialidade, ele aparece como lacuna, a menos (- φ).

O menos *phi* representa o lugar, que deverá permanecer vazio. É em relação a isso que Lacan (1962-1963/2005) responde à seguinte questão: quando surge a angústia? Ele nos diz que a angústia surge quando, nesse lugar natural (- φ), um mecanismo faz aparecer uma coisa qualquer. A angústia está ligada a tudo que pode aparecer nesse lugar da falta: “Quando aparece algo ali, portanto, é porque, se assim posso me expressar, a falta vem a faltar” (p. 52). A angústia é a falta da falta e o que aparece no lugar do menos *phi* (- φ) é a *Unheimlichkeit* [infamiliar]. O psicanalista parisiense destaca que o *Unheim* está no lugar do *Heim*. Nesse aspecto, ele aponta que “este lugar designado da última vez como o menos-*phi*, agora o chamaremos por seu nome – é isso que se chama *Heim*” (p. 57). O *Heim* é a casa, é algo familiar. O lugar do aparecimento da angústia é o *Heim*. O fato de faltar o *a* é que produz toda a realidade do mundo. É uma falta que o símbolo não pode suprir nem se prevenir de que aconteça.

A angústia é sinalizada justamente no momento em que o sujeito não se reconhece no campo do Outro, experiência que Lacan chama de despossessão. A manifestação do desejo do outro provoca a anulação subjetiva do sujeito. Lacan (1962-1963) afirma que a angústia advém justamente do confronto radical com uma fenda ou abertura no campo do Outro, sobrevivendo nesse instante o *a*. Por isso, não é sem objeto. É quando ele, objeto, aparece no lugar onde nada deveria existir. É a falta da

falta produzida pelo confronto com a falta do Outro. A esse fenômeno Lacan sobrepõe o sinistro<sup>50</sup> freudiano (Whitaker, 2003, p. 130).

A angústia, como enfatizou Lacan (1962-1963/2005, p. 338), “é desprovida de causa, mas não de objeto”. O objeto *a* é seu objeto. A angústia é a manifestação mais óbvia do objeto *a*: “Isso não equivale a dizer que esse objeto seja apenas o avesso da angústia, mas que ele só intervém, só funciona em correlação com a angústia” (p. 98). A angústia é a única tradução subjetiva do objeto *a*. Além disso, ela é sinal da irreducibilidade na forma como o Real se apresenta na experiência. É por essa relação com o Real que a angústia é um afeto que não engana: “Não só ela não é sem objeto, como também, muito provavelmente, designa o objeto, digamos, mais profundo, o objeto derradeiro, a *Coisa*. É nesse cenário, como lhes ensinei a dizer, que a angústia é aquilo que não engana” (pp. 338-339). Dessa forma, “ao identificar um objeto à angústia, Lacan lhe confere funções. A criação do objeto *a* passou a ser necessária, em função da lógica que suporta a teoria, não só naquilo que ele representa à angústia” (Whitaker, 2003, p. 78).

Em relação ao esquema óptico<sup>51</sup>, Lacan (1962-1963) comenta que, nessa superfície, o corpo pode instituir-se de duas formas diferentes: uma pode ter uma imagem especular; a outra não a tem: “Tratava-se da relação entre menos *phi* e a constituição do pequeno *a*” (p. 49). É o nosso corpo que possibilita que nos tornemos presentes para os outros. Contudo, não devemos tomar esse corpo no campo da extensão como instituído por Descartes, nem pura e simplesmente no campo da estética transcendental, afirma Lacan (1962-1963). Nosso corpo não nos é dado de forma pura e simples no espelho de nossa casa. Há algo que nos atravessa. A imagem refletida, mesmo sendo a que reconhecemos, pode se modificar quando olhamos em nossos olhos. Aí, pode surgir um sentimento de estranheza, pode surgir o *Unheimlich*. Assim, a porta para a angústia está aberta. Olhar em seus olhos para ver a familiaridade, a intimidade que lhe é tão estranha, é desconfortável.

O objeto *a* subsiste como corpo em um determinado nível. Ele é a rocha, o ponto duro de que falava Freud: “Esse objeto *a* é a rocha de que fala Freud, a reserva derradeira e irreduzível da libido, cujos contornos é tão patético ver literalmente pontuados em seus textos a cada vez que ele a encontra” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 121). Isso, que Lacan nos aponta, nos faz pensar que, em certa medida, o ponto duro em que Freud sempre esbarrava em suas

<sup>50</sup> “Sinistro” é uma das traduções que encontramos para o *Unheimlich* freudiano assim como “estranho”.

<sup>51</sup> A representação do esquema ótico pode ser encontrada no primeiro item do capítulo 4 desta tese.

elaborações, em seus casos clínicos e que tornava o tratamento mais difícil e mais complexo, era o corpo enquanto objeto *a*.

*O objeto a é o negativo do corpo.* Poderíamos dizer: aparentemente, um cheio no vazio (exterior) o qual, segundo Lacan, “a pulsão... contorna”. Mas no mesmo modo, um vazio no pleno (do corpo). A pulsão é apenas a passagem do menos ou mais e do mais ou menos, a articulação pura do simbólico (Juranville, 1987, p. 157, destaque do autor).

A falta, que é própria da constituição subjetiva, é radical. Nesse sentido, Lacan enfatiza que essa falta só poderá ser assimilada como alguma coisa perdida se esse algo perdido for concebido como um pedaço do corpo. Daí a representação da falta do falo ( $-\varphi$ ). Lacan nos lembra, ainda, que, enquanto corpo, somos objetais. Ou seja, no campo do desejo, só somos objeto deste como corpo. Mesmo assim, há um apelo para um substituto, para alguma outra coisa: “O desejo sempre continua, em última instância, a ser desejo do corpo, desejo do corpo do Outro, e nada além de desejo de seu corpo” (p. 237). Nesse aspecto, Whitaker (2003), salienta que, “por isso, como objeto (corpo ou *a*) sujeito é a causa do desejo do Outro, e aí ele se reconhece, se identifica, como desejante, mas é um desejo fadado de antemão ao insucesso. É a partir dessa estrutura dialética que o sujeito se divide” (p. 130).

Quinet (2012) frisa que o objeto *a* tem suas coordenadas encontradas na rede simbólica do Inconsciente (S) e que é envelopado pela imagem (I). Desta feita, ele está tanto na imagem narcísica  $i(a)$  quanto na fantasia ( $\$ \diamond a$ ), a imaginária e a fundamental. Porém, como objeto condensador de gozo, o verdadeiro *status* do objeto *a* é o registro do Real (R). Assim, o objeto *a* está em uma de suas funções na psicanálise, está no centro da cadeia borromeana, que abordaremos com mais vagar no capítulo seguinte.

Flesler (2012) postula que “o objeto *a* escreve uma dupla função: como falta, será causa do desejo; como mais-gozar, será objeto do gozo” (p. 26). Isto é, como “presença” é o mais-gozar; como “ausência”, causa do desejo. Diante desse postulado, Jorge (2017) comenta que as duas formas de conceber a angústia estão demarcadas nessa dupla dimensão do objeto *a*. Por um lado, ele nos diz que tem a angústia sinal, que, “decorrente da ameaça da perda do objeto, se refere à face causa de desejo do objeto *a*” (p. 202). Por outro, temos a angústia automática, que “decorre da invasão de gozo precipitada pela face mais-gozar do objeto *a*. A primeira tem relação com a ausência, a segunda, com a presença do objeto” (p. 202).

Quinet (2012) destaca, portanto, que podemos atribuir ao objeto *a* uma categoria de causalidade. Porém, é uma causalidade livre, como a da *Coisa-em-si*, e não uma causalidade natural, que possui ligação com o tempo. Essa causalidade livre faz com que o objeto *a* seja causa do desejo, e não causado. Ele não deve, dessa maneira, ser confundido com o objeto fenomenal. Para ser definido como causa, precisamos colocar o objeto em relação ao desejo e ao sujeito, para quem o objeto é definido como causa: “Isso significa que o objeto *a* não é um objeto do desejo (no qual o desejo incide), que é sempre um dos objetos do mundo sensível, mas se encontra na origem deste – o objeto *a* se diferencia do objeto do desejo, mas é ele que o torna desejante” (p. 37).

Além de ser causa de desejo para o sujeito, o objeto *a* é, também, objeto causa de angústia. Isso acontece na ocasião em que a falta “falta”. Algo, então, surge onde deveria permanecer vazio e ameaça o sujeito. Essa ameaça surge como “um objeto do Outro que o olha, que o pune, que o deseja a ponto de tomá-lo, comê-lo, utilizá-lo, em suma, gozar do sujeito a seu bel-prazer” (Quinet, 2012, p. 45). Como nos aponta Lacan (1962-1963/2005), a angústia “está ligada a eu não saber que objeto *a* eu sou para o desejo do Outro” (p. 353) em nível escópico.

Diante disso, ele cita uma fábula do louva-a-deus, em que o outro seria radicalmente Outro. O louva-a-deus sabe que irá morrer. Ele sabe que sua fêmea o matará após a relação sexual: “Nessa posição de objeto do Outro o sujeito está identificado ao objeto *a*: ele é idêntico ao olhar que o vigia, à voz que o xinga, ao objeto oral a ser deglutido, ao dejetivo a ser jogado fora” (Quinet, 2012, p. 45). Daí o que resta como *a*, ao qual está ligado o essencialmente desconhecido e, portanto, angustiante, “*não sei que objeto eu sou*” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 353, destaque do autor).

Com respeito ao primeiro modo do objeto, diz Lacan que o objeto é esse algo que suporta o sujeito precisamente no momento em que ele tem que se defrontar com sua existência na linguagem. No momento de pânico em que deve apagar-se como significante por trás do significante que o representa na linguagem, é ao objeto que ele se agarra (Jurenville, 1987, p. 167).

Entendemos, portanto, que o objeto *a* é definido por Lacan como um objeto fantasmático, que representa o objeto de desejo, o objeto que falta e causa o desejo, que, por estar sempre ligado a uma falta, torna a satisfação plena impossível. Assim, a satisfação pode ser buscada de forma parcial. O objeto *a*, ainda, tem por característica ser incognoscível e

inatingível, o que impulsiona a busca pela satisfação. Ele é uma construção simbólica, que representa o objeto perdido ou uma falta. Pode ser qualquer coisa, que represente uma busca constante e inalcançável, seja um objeto físico, uma pessoa, uma qualidade ou uma experiência, mas que precisa ter o poder de fascinar e gerar desejo. É esse objeto, que, por estar ligado ao desejo e à fantasia ( $\$ \diamond a$ ), influencia no modo como o sujeito vai buscar satisfação e lidar com a falta, com a incompletude. Ou seja, a maneira como o sujeito lida com a castração ( $-\varphi$ ).

Esse objeto, que tem ligação com a falta originária, torna-se o motor do sujeito, levando-o a buscar, repetitivamente, no exterior algo, que ele acredita que poderá preencher essa falta. O objeto  $a$  representa algo que está perdido, inatingível e, portanto, mantém o desejo vivo. O objeto  $a$  não é um objeto físico tangível, mas sim um ponto de referência para as fantasias e os desejos inconscientes. O desejo humano é mantido vivo pela própria impossibilidade de satisfação plena, o que gera a busca constante; isto é, a repetição, um movimento psíquico, que influencia nas ações, comportamentos, sintomas, pensamentos etc.

O objeto para sempre perdido é a *Coisa*, objeto inalcançado, que deixa um vazio em seu lugar. Podemos entender que os objetos  $a$  são criados pelos sujeitos, através de sua fantasia, com a intenção de atingir a satisfação. Eles são sempre parciais, como é o caso do “olhar”, a “voz”, o “seio”, as “fezes” e o “falo”, como destaca Lacan (1962-1963), como pedaços do corpo. Portanto, por serem sempre parciais, não poderão satisfazer o desejo de forma completa. Todavia, o sujeito permanece atrás do objeto  $a$  com a intenção de preencher o vazio deixado pela *Coisa*. Diante do fato de que esses objetos permanecem insatisfatórios em relação à natureza inalcançável da *Coisa*, apreendemos que não se trata de objeto específico, mas de um vazio, um cavo, um oco, uma falta, que o sujeito vai tentar, através do movimento do desejo, preencher. Mas, a natureza do objeto  $a$  é estar sempre em falta. Assim, é o próprio desejo que mantém sua função, não sua realização.

### 3.2 Sublimação e lógica: articulações na lógica do fantasma

A sublimação volta a ganhar maior atenção de Lacan no seu seminário XIV, intitulado “A Lógica do Fantasma” e proferido nos anos 1966-1967. Encontramos, nesse texto, várias articulações conceituais da sublimação, com o fantasma por exemplo, conceito relacionado ao nome do seminário, com a transferência, o *acting-out*, a passagem ao ato, a repetição, a alienação, o ato sexual e a castração. Isso, é claro, com o objetivo de discutir

uma lógica do fantasma. Nessas novas discussões lacanianas acerca da sublimação, observamos que ele não abandona as elaborações efetuadas no “Seminário VII” (1959-1960), mas ele conta com elementos teóricos novos, como o objeto *a*, bem como a lógica, para auxiliar em suas formulações.

No seminário “A Lógica do fantasma”, Lacan (1966-1967) propõe pensar, ainda mais, o uso da lógica e trabalhar para deduzir uma lógica do fantasma. Essa proposta parte do funcionamento do significante, cuja característica é representar o sujeito para outro significante; uma função com três elementos, ou seja, o significante, o sujeito e o outro significante. Contudo, Lacan percebe que, na lógica do fantasma, a função do significante opera não com três elementos, mas é uma lógica a quatro, cujos elementos são: o significante, o sujeito, o outro significante e o resto; o resíduo dessa operação, ou seja, o objeto *a*. Koren (2008) destaca que Lacan, ao introduzir no seio da lógica o que ela mesma evitou, a saber, a função do significante, a falta e o lugar do sujeito, o que ele faz, ao repensar a lógica agora levando em conta o objeto *a*, é apelar para uma nova lógica, um tipo de lógica primeira.

Koren (2008), em seu texto sobre o seminário XIV, antes de desdobrar os eixos principais do seminário, diz ser possível reduzir a multiplicidade dos temas tratados nele em três pontos: a alienação, a repetição e a questão sexual, que ele diz ser o ponto de confluência dos dois primeiros conceitos. Observamos, nesse seminário, que, ao repensar a propriedade do significante, para discutir a constituição subjetiva, Lacan (1966-1967) faz uma releitura do *cogito* cartesiano “penso logo existo”. Diante disso, percebemos, junto com esses elementos destacados por Koren, a importância de retomar a negação. O sujeito se funda numa alienação forçada e essa alienação se mostra como “o reverso da implicação do *cogito* cartesiano. Em outras palavras, à (falsa) certeza de ser que um sujeito extrai de ‘seu pensamento’, Lacan opõe o alternativo ‘ou não penso, ou não sou’” (Koren, 2008, p. 119, destaques do autor).

Metzger (2017) destaca que esses três pontos mencionados, a alienação, a repetição e a relação sexual (que não existe), são pontos, que se articulam e que a sublimação se apresentará a partir deles. Nesse seminário, “o leitor encontrará desenvolvimentos importantes sobre a sublimação e sua relação com a satisfação, a repetição e o ato sexual” (Koren, 2008, p. 138). A discussão de Lacan (1966-1967) acerca da relação sexual, que notamos no seminário como ato sexual, é o prelúdio do que mais tarde ele vai nos legar como “a relação sexual não existe”. O interessante é que, mais ao final do seminário XIV, Lacan comenta que algo do ato sexual só poderá se apresentar como realizável sob a forma da sublimação.

Lacan vai recorrer à lógica formal para desenvolver sua argumentação. Entretanto, como ele sempre faz, ele a utiliza de forma subversiva. Não é de um curso de lógica que se trata nesse seminário. Mas, ele utiliza os elementos da lógica como uma armadura, para abordar os conceitos de repetição e alienação, agora de maneira diferente do que tratou no seminário XI (1964), uma vez que, no seminário de 1966-1967, a escolha da alienação é uma escolha que acontece em dois sentidos, o “eu não penso”, que está ligado ao Isso (*Es*), por um lado, e, por outro, o “eu não sou”, que está ligado ao pensamento inconsciente. Um apelo à lógica formal se fez necessário em função da radicalidade constitutiva do sujeito, que tem ali, nesse início, a alienação, o estatuto do objeto *a*, o significante, a falta etc.

Para trazermos as elaborações acerca da sublimação que Lacan (1966-1967) profere no seminário “A Lógica do fantasma”, antes entendemos ser primordial abordarmos alguns conceitos com os quais ela se encontra articulada nesse seminário.

### ***3.2.1 Alienação, Leis de Morgan, Círculos de Euler e Quadrângulos de Klein***

Em “A lógica do fantasma”, Lacan (1966-1967) lança mão de recursos da lógica como o grupo de Klein, os Círculos de Euler, o número de ouro ou proporção áurea, mas é com as Leis de Morgan e a negação que encontramos o verdadeiro ponto de partida para a lógica do fantasma. Metzger (2017) comenta que as Leis de Morgan “trata-se de teoremas matemáticos criados pelo matemático de mesmo nome que definem regras para que se faça a conversão das operações lógicas E em OU e vice-versa” (p. 132). Segundo as Leis de Morgan, “a negação da intersecção de A e B equivale à negação de A e à negação de B:  $(\text{não } (A \cap B)) = ((\text{não } A) \cup (\text{não } B))$ ” (Koren, 2008, p. 127). “É dessa lei que Lacan lança mão para extrair as afirmações ‘não penso’ ou ‘não sou’, derivadas da divisão e negação do cogito ‘penso, logo sou’ com as quais vai trabalhar nesse seminário” (Metzger, 2017, p. 132). Ao proceder com a negação do *cogito* cartesiano, Lacan demonstra a presença do sujeito e sua relação com a alienação, com a repetição e com o ato sexual.

No seminário XIV (1966-1967), Lacan trabalha a alienação diferente da forma como ele a trabalha no seminário XI (1964), a qual se refere a uma escolha forçada, como a escolha entre a bolsa ou a vida, na qual, se o sujeito escolhe a vida, ele perde a bolsa, e se escolhe a bolsa, ele perde a vida e a bolsa. Portanto, ele é forçado a escolher qual perda terá, pois ele perderá de qualquer forma, por isso uma escolha forçada. Aí, nessa metáfora, temos uma escolha entre o sentido e o ser.

A escolha referente à alienação apresentada na Lógica do fantasma é uma escolha preferencial. É uma escolha que todo sujeito faz entre “não pensar”, o que possibilita manter o “ser”, e o “pensar” e “não ser”. Ambos são decorrentes da discussão que Lacan empreende acerca da negação do cogito cartesiano, “penso, logo existo, ou logo sou”, que fica, “ou não penso”, “ou não sou”. A escolha preferencial é a escolha do “não penso”, um polo alienante. Contudo, essa escolha é uma escolha feita antes da análise, podendo, então, ser caracterizada pela escolha do falso ser, uma vez que esse ser se funda no desconhecimento. No entanto, como destaca Brodsky (2004), a outra alternativa, a do “penso, não sou”, é solidária ao Inconsciente, pois esse pensar não é um pensar consciente, racional, e sim Inconsciente, referente à associação livre.

Lacan (1966-1967/2017), num dos capítulos em que ele começa a falar da sublimação, inicia dizendo sobre a alienação, que ela é a eliminação ordinária do Outro. A alienação não tem a ver com uma deformação, com uma perda, do que acontece na comunicação. Ele expõe que “a *alienação* é o significante do Outro, uma vez que faz do Outro um campo marcado pela mesma finitude que o próprio sujeito” (p. 197, destaque do autor). Isso é o que podemos ler no matema da castração, a falta no Outro  $S(\mathcal{A})$ , o que podemos ler como a “significação da falta no Outro”. Aí, no Outro ( $\mathcal{A}$ ), incide a mesma barra, que marca o sujeito ( $\$$ ). Ele continua para trazer uma questão: acerca de qual finitude se trata? E nos diz que é “daquela que define, no sujeito, o fato de depender dos efeitos do significante” (p. 197). O Outro, como tal, está fraturado da mesma forma que o sujeito. Ou seja, por depender dos efeitos do significante, ele, também, apresenta limitações assim como o sujeito.

Ele parte, portanto, da alienação não só relativa à sublimação, mas em relação à lógica do fantasma. Isto é, para dizer das articulações, que sustentam uma lógica determinante do fantasma, sua estrutura, seus elementos e suas articulações, ele parte da alienação, que se articula com a repetição e com o ato. Tudo isso acontece a partir das Leis de Morgan e a negação do *cogito* cartesiano.

O recurso que Lacan faz ao *cogito* cartesiano se justifica pelo fato de que, a partir da afirmação de que “penso, logo existo”, é possível empreendermos uma busca às origens do sujeito, uma vez que é disso que se trata. Nessa afirmação, observamos a certeza da existência articulada ao pensamento, uma afirmação, que lança luz a uma perspectiva de existência após os anos de trevas da Idade Média. É pela possibilidade de negar esse silogismo que Lacan retoma Descartes.

A retomada por Lacan, do aforismo freudiano *Wo Es war; soll Ich werden* possibilita a inscrição do sujeito<sup>52</sup> (*Je*), visto que o *Ich* (Eu/*moi*), de que se trata nesse aforismo, não se refere ao Eu de o “Eu e o Isso”, que data de 1923, o aforismo data de 1933. Nesse sentido, entendemos que, nessa perspectiva lacaniana, é do sujeito que se trata. À vista disso, no lugar de traduzir: “o Eu deve desalojar o Isso”, devemos traduzir: “aí onde Isso estava, o sujeito deve advir”. Ou seja, a referência, aí, é ao sujeito do Inconsciente ( $\$$ ), e não ao Eu. Dessa feita, é dessa leitura do *Ich*/sujeito que Lacan irá partir para discutir o *cogito* cartesiano; isto é, o sujeito do enunciado, que não deve ser deixado de fora pelos psicanalistas.

O surgimento do sujeito não é concomitante com o nascimento de um bebê. Tendo em vista que o sujeito é um efeito de linguagem, ele deve constituir-se como tal. Segundo Metzger (2017), isso só irá acontecer se o bebê concordar “em alienar-se no desejo do Outro, esse Outro primordial que o toma a seus cuidados e o introduz na linguagem” (p. 132). Em vista disso, Lacan (1966-1967/2017) enuncia que “o sujeito não poderá se instituir se não como uma relação de falta com esse *a* que é do Outro, exceto, ao querer se situar nesse Outro, a só tê-lo igualmente amputado desse objeto *a*” (p. 20).

Para dizer dessa constituição, ele vai utilizar os Círculos de Euler, como veremos adiante. A partir desses Círculos e, também, com o recurso da teoria dos conjuntos, Lacan nos diz que a reunião dos dois conjuntos descreve a relação do “sujeito” com o “Outro”, enquanto que a interseção vai definir o “objeto *a*”, o resto dessa operação. Na Figura 3, temos dois conjuntos representados nos Círculos de Euler: o conjunto do sujeito (*S*) e o conjunto do grande Outro (*A*). Na intersecção dos conjuntos, temos o objeto *a*.

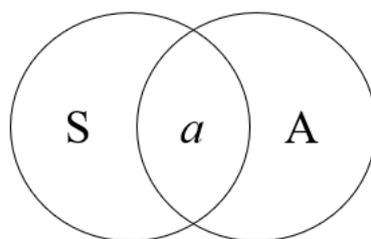


Figura 3 – Objeto *a* na intersecção entre o sujeito e o Outro

Fonte: Lacan (1966-1967/2017, p. 19).

<sup>52</sup> É importante frisar que estamos nos referindo à uma retomada do aforismo feita por Lacan, para que não haja confusão, pois em Freud é o Eu mesmo, não o sujeito do Inconsciente. É um Eu que se forma por organizações do Isso.

A instauração subjetiva, portanto, tem a alienação como seu ponto pivô. Ou seja, a função da alienação é coerente com a gênese do sujeito, que é determinado pelo significante, ou melhor dizendo, o sujeito é determinado pelo veículo da significância. Como destaca Lacan (1966-1967/2017), é “que *não há gozo senão do corpo*, é que o efeito da introdução do sujeito, ele mesmo efeito da significância, é propriamente colocar o corpo e o gozo na relação que eu defini pela função da alienação” (p. 386, destaque nosso).

Lacan utiliza a teoria dos conjuntos e os Círculos de Euler para explicitar o *cogito* cartesiano e as Leis de Morgan para negar tal silogismo<sup>53</sup>. De acordo com Amster (2015), os Círculos de Euler são formas, que servem para representar e resolver o silogismo de forma simples. Para isso, ele representa as formas a seguir:

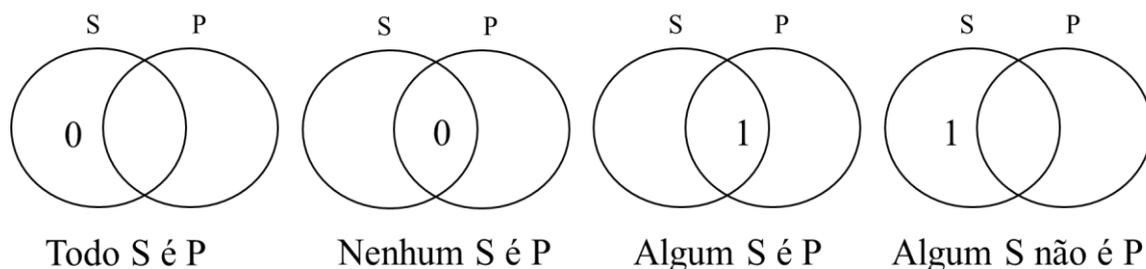


Figura 4 – Círculos de Euler

Fonte: Amster (2015, p. 210).

Nessa imagem, o que podemos observar é que, onde está o “0”, não existe nenhum elemento e, onde está o “1”, existe ao menos um elemento. A teoria dos conjuntos juntamente com os Círculos de Euler, como podemos observar na imagem anterior, é o recurso lógico que Lacan utiliza para abordar a disjunção entre o ser e o pensar. Vejamos como Lacan nos

<sup>53</sup> Silogismo é um raciocínio dedutivo, que é formalmente estruturado a partir de duas premissas, das quais, por inferência, se obtém uma conclusão; ou seja, uma terceira proposição.

apresenta os Círculos de Euler e a teoria dos conjuntos além da aplicação das Leis de Morgan para negar os conjuntos:

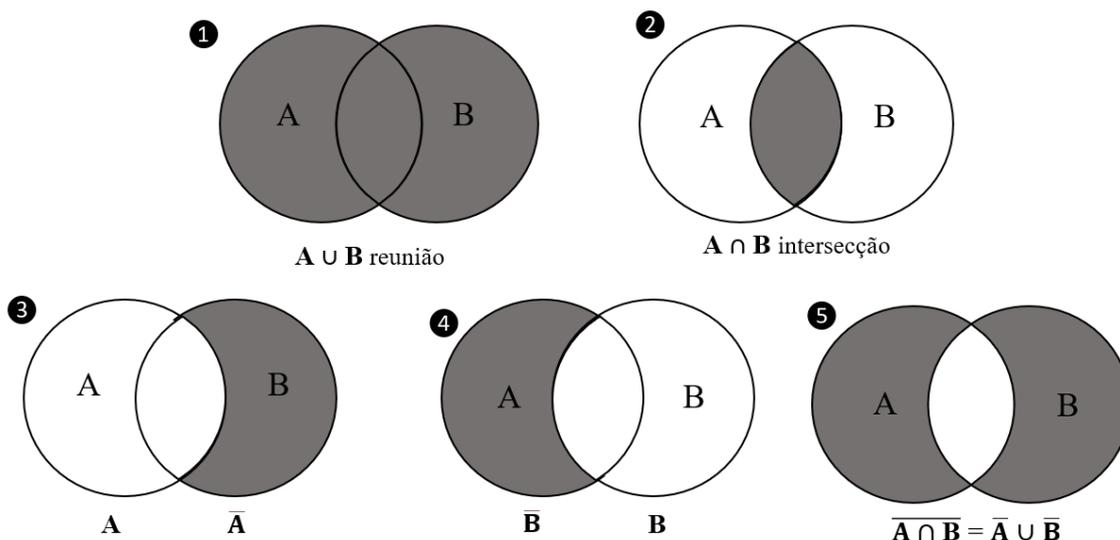


Figura 5 – Círculos de Euler, teoria dos conjuntos e a negação de Morgan

Fonte: Adaptado de Lacan (1966-1967/2017, p. 117).

No conjunto (1), temos a representação da união de dois conjuntos, ou reunião de A e B, denotado  $A \cup B$ . Observamos que essa reunião compreende todos os elementos distintos pertencentes a A e a B. No conjunto (2), temos a representação da intersecção dos conjuntos A e B, denotado  $A \cap B$ , a intersecção se refere ao conjunto, que contém elementos, os quais pertencem a A e a B, ilustrado pela parte mais escura. Aí, podemos dizer que já temos dois conjuntos disjuntos, pois eles não possuem elementos em comum. Nesse sentido, sua intersecção é vazia. Isso é denotado dessa maneira:  $A \cap B = \emptyset$ . Os conjuntos (3) e (4) representam a diferença. No (3), temos a diferença de B para A. Nessa diferença, já percebemos a negação. Ou seja, a parte de B em destaque mais escura é a negação de A, é um “não A”. No (4), temos a diferença de A para B. A parte de A em destaque mais escura é a negação de B, é um “não B”. Por fim, no conjunto (5), não temos a reunião das duas negações representadas na diferença de A para B e de B para A, representando a disjunção de A e B e a intersecção como conjunto vazio ( $\emptyset$ ). Inserindo as leis de Augustus De Morgan, denotamos da seguinte maneira:  $\overline{A \cap B} = \bar{A} \cup \bar{B}$ , que podemos ler da seguinte forma: a negação da intersecção de A e B é equivalente à reunião da negação de A e da negação de B. Isto é, na intersecção entre os conjuntos, não existe nada em comum; daí a negação  $\overline{A \cap B}$ . Isso é igual a dizer que nós temos a união de dois conjuntos, que se negam mutuamente: o “não A” ( $\bar{A}$ ) e o “não B” ( $\bar{B}$ ) =  $\bar{A} \cup \bar{B}$ .

“Vocês veem que resta no meio alguma coisa que é excluída, que é o complemento da reunião dessas duas negações e propriamente falando corresponde ao que é negado, quer dizer, ao campo da interseção de A e do B” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 118). Aqui, podemos inferir que Lacan se refere ao objeto *a* como o que é excluído na intersecção dos elementos A e B? Isso ele nos diz bem no início do seminário. Vejamos: “O que surge da relação do sujeito com o objeto *a* se define como um primeiro círculo, que um outro círculo, aquele do Outro, vem recortar: o objeto *a* é a sua interseção” (p. 19).

Utilizando os Círculos de Euler e a teoria dos conjuntos, podemos, então, deduzir de outra maneira e pensar o *cogito* cartesiano; ou seja, uma interseção entre o conjunto “penso” e o conjunto “sou”: “Penso  $\cap$  Sou”, nos Círculos, de acordo com Metzger (2017), podemos representar da seguinte maneira:

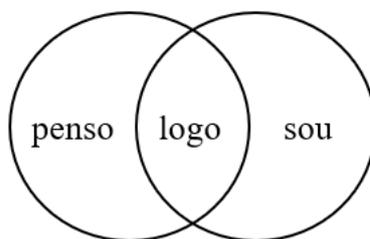


Figura 6 – Cogito nos círculos de Euler

Fonte: Metzger (2017, p. 134).

Nessa representação, a comentadora insere o *cogito* cartesiano, para que possamos pensar a disjunção, que Lacan pretende propor entre ser e pensar. As Leis de Morgan e os Círculos de Euler são os recursos que Lacan utiliza para chegar à disjunção entre ser e pensar unidos no *cogito* cartesiano. A transformação de Morgan permite converter operações lógicas “OU” em “E”, e vice-versa, como destaca Koren (2008), conservando, assim, como salienta Lacan (1966-1967), o valor de verdade. Dessa forma, com essa transformação, o *cogito* é duplamente negado. Os Círculos possuem uma interseção, que fica vazia, não se juntando em parte alguma. Assim, o “E”, que no *cogito* soma “ser” e “pensar”, transforma-se em “OU”, deixando a escolha de “ou não penso, ou não sou”, se “eu penso eu não sou” e se “eu sou eu não penso”, que podemos representar da seguinte forma: Negação do *cogito*

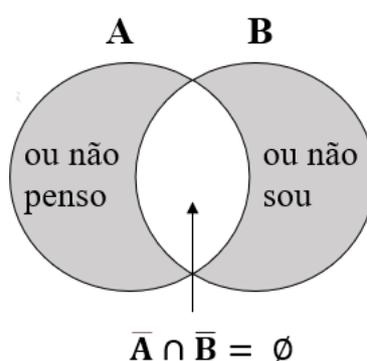


Figura 7 – Negação do cogito

Fonte: elaborada pelo autor.

Lacan realça que o “OU” da reunião deve ser olhado mais de perto, uma vez que ele une o “eu não penso” com um “eu não sou”. A substituição do “Eu penso, então eu sou” é fundamental para que entendamos que não é simples pensar e ser o que se pensa. Há algo de uma disjunção aí. O conjunto vazio aí, na intersecção, é o que representa o sujeito da enunciação além de portar o valor da função da negação.

Para falar dessa questão da negação, que ele diz que é ambígua, Lacan (1966-1967/2017) traz o fragmento “eu não desejo” (p. 120). Sobre o que incide a negação nesse fragmento? Pode ser, por um lado, o indesejável, algo que eu não desejo, e, por outro, pode ser que não sou eu (*moi*) que desejo. Isso demanda que “eu me descarregue de um desejo, que também pode ser o que me carrega não sendo *eu (moi)*. Mas ainda resta que esta negação pode querer dizer que *não é verdade* que eu desejo, que o desejo, quer seja do eu (*moi*) ou do *não-eu (pas moi)*” (p. 120, grifos do autor). Nessa dialética do sujeito, ou seja, o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação, faz-se necessário distinguir o Inconsciente e o Isso, que são facilmente confundidos e superpostos. Com a negação do *cogito*, será possível fazermos tal distinção.

Nos círculos excludentes, os que portam “ou não penso ou não sou” são importantes “para indicar a escolha de que se trata na produção do sujeito” (Metzger, 2017, p. 135). Por conseguinte, Lacan (1966-1967/2017) revela que não temos escolha quando o eu (*Je*), que corresponde ao sujeito, for escolhido como instauração do ser: “Nós não temos a escolha: é o *eu não penso* em direção ao qual nos é preciso ir” (p. 128, grifo do autor). O “eu não sou” é a essência do próprio eu: “De fato, o Inconsciente desmente todos os dias a pretensão do eu [*moi*] de assegurar sua existência através do pensamento” (Koren, 2008, p. 125, tradução nossa). O “eu não penso” é onde devemos questionar o resultado da perda, que é

resultante da escolha do “eu não sou”. Ou seja, alguma coisa, que se sustenta por “não ser eu”, surge nesse lugar, o “*não-eu*, tão essencial a articular por estar desta maneira em sua essência, é o que Freud nos traz no nível do segundo passo de seu pensamento e o que chamamos ‘a segunda tópica’, como sendo o *isso*” (p. 128). O Isso é tudo que não sou “eu”, dentro da estrutura gramatical (estrutura lógica).

Já o Inconsciente, ele é o que se constitui pelas representações de coisas *Sachevorstellungen*. Não se trata aí de *das Ding*, que é a *Coisa* indizível. Mas, levando em conta que o Inconsciente é estruturado como uma linguagem, ele está articulado em termos de significação, *Bedeutung*: “O modelo do Inconsciente é de um ‘isso fala’ sem dúvida, mas com a condição que nos apercebamos bem que não se trata de nenhum ser” (p. 132). Com o surgimento da necessidade de diferenciar no “ou não penso ou não sou” o Inconsciente e o Isso, Lacan articula os Círculos de Euler ao Quadrângulo de Klein, como pode ser observado na Figura 8.

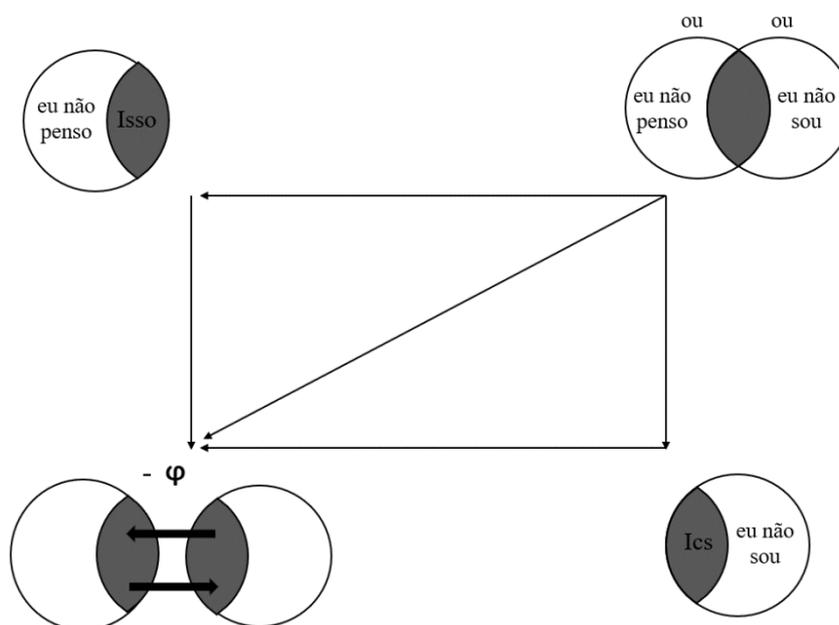


Figura 8 – Círculos e Euler e Quadrângulo de Klein

Fonte: Lacan (1966-1967/2017, p. 133).

É preciso, pois, escolhermos entre “eu não penso” e “eu não sou”. Nos vetores que partem do ângulo superior direito, podemos ver isso na proposta de Lacan. Um, que parte em direção ao “eu não sou” articulado ao Inconsciente, e outro parte em direção ao “eu não penso” articulado ao Isso. É importante destacarmos o porquê dessa escolha. Aí, Lacan está

se referindo à constituição do sujeito partindo da alienação e da escolha preferencial, que daí resulta: “A verdade da alienação só se mostra na parte perdida, que não é outra – se vocês acompanham minha articulação – que o *eu não sou*” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 131, destaques do autor).

O “eu não penso” é correlato do Isso e o “eu não sou” é correlato do Inconsciente. Apenas um desses dois chega ao acesso no real da alienação. Se eles são chamados a se reunirem como observamos no canto inferior esquerdo, eles se ocultam um ao outro e se eclipsam ao se recobrirem. Assim, podemos dizer: “sou onde não penso e penso onde não sou”. O Inconsciente e o Isso não coincidem, mas têm estreita relação.

A relação das afirmações, que resultam da negação do *cogito*, “eu não penso e eu não sou”, com a alienação subjetiva, tem implicações específicas, visto que, de um lado, há o desconhecimento da enunciação decorrente do “eu não penso” ao passo que, no lado do “eu não sou”, há um desconhecimento da autoria da enunciação, “como se fosse ‘atravessado’ por aquilo que diz” (Metzger, 2017, p. 136, destaque da autora). Koren (2008) nos diz isso da seguinte forma: “a afirmação ‘eu penso’, qualquer que seja o predicado dado, é paga pela ignorância da enunciação subjetiva. Ao contrário, deixar o lugar para a enunciação devolve o sujeito à suposição de não ser ‘o autor’ de seus pensamentos” (p. 125). Se pensar e ser são, reciprocamente, excludentes, podemos deduzir que ou eu penso, ou eu sou. Ser e pensar não estão juntos nessa lógica.

Lacan, também, utiliza os Quadrângulos de Klein no Seminário XV (1967-1968), incluindo algumas elaborações a mais. Todavia, como não é o escopo deste trabalho, não o retomaremos. No Seminário XIV (1966-1967), ele articula quatro elementos no Quadrângulo – a passagem ao ato, a repetição, o *acting-out* e a sublimação –, como podemos conferir na Figura 9:



Figura 9 – Fig. XII-1

Fonte: Lacan (1966-1967/2017, p. 210).

No seminário XIV, ele não faz a articulação entre as duas representações, as que contêm os Círculos de Euler e o Quadrângulo apresentado na figura acima. Mas, parece-nos que é perfeitamente possível fazer tal articulação, já que, ao final do seminário, o próprio Lacan menciona que ele procurou dar uma armadura lógica a dois conceitos fundamentais nesse seminário, aos conceitos de alienação e de repetição, e diz destes “dois esquemas em quadrângulo, e fundamentalmente superpostos, de que espero que pelo menos uma parte de vocês se lembre” (Lacan, 1966-967/2017, p. 431). Assim, traremos a articulação, que já fora feita por Metzger (2017) baseado em outras pesquisas.

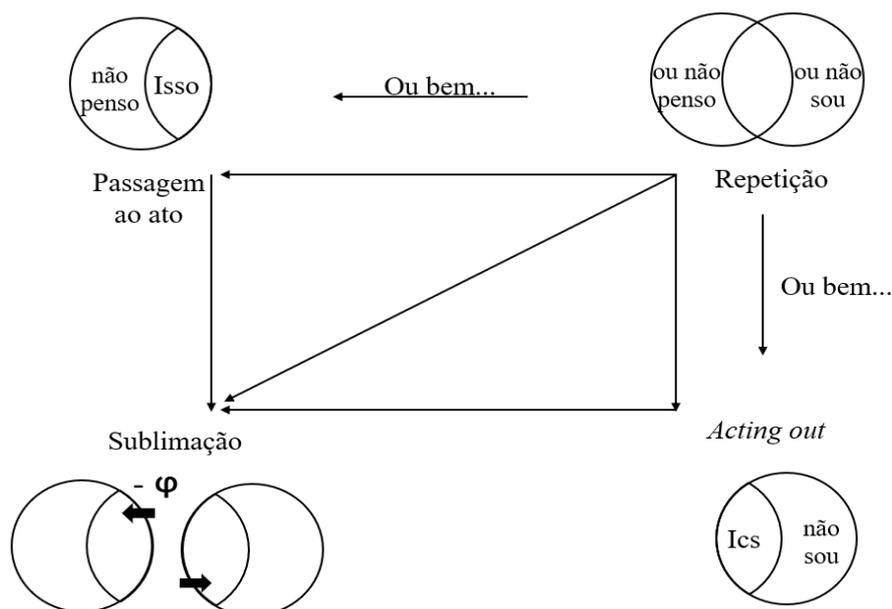


Figura 10 – Quadrângulo – Seminário XIV completo

Fonte: Metzger (2017, p. 136).

Observamos, então, a inserção da repetição, a passagem ao ato, o *acting-out* e a sublimação. A passagem ao ato pode ser observada no lugar do “eu não penso”. Ali, onde não se pensa, a ação é o recurso. O verbo é fazer, e não pensar. Podemos entender que, se há pensamento, ou seja, se há mediação da linguagem, não passamos ao ato. Em relação ao *acting-out*, Metzger (2017) comenta que “implica em uma encenação que pede interpretação e, como tal, é uma expressão que carece do sujeito do enunciado, do autor, uma vez que é pura enunciação” (p. 137).

### 3.2.2 Repetição

Garcia-Roza (2014) comenta que Freud, durante o tratamento do caso Dora, na mesma época em que havia sido publicada “A interpretação dos sonhos” (1900), se deparou com a repetição (*Wiederholen*), algo que teria um papel decisivo no futuro da psicanálise tanto na teoria quanto na técnica. Nesse processo, Freud entende que o paciente expressa o que havia sido recalcado não pela recordação, mas pela atuação (*acting-out*). A reprodução não acontece pela lembrança, mas pela ação. Assim, a repetição acontece sem que o paciente saiba que está repetindo e o que ele está repetindo.

A partir de uma situação vivida com o senhor K, Dora abandona seu tratamento ao repetir tal situação com Freud. Diante disso, Freud vai associar a repetição à transferência. Entretanto, “se admitirmos que a transferência é o processo que funda a relação analítica, e se ela é um caso particular da repetição, podemos concluir que o tratamento psicanalítico só tem início quando o paciente produz uma repetição desse tipo com o analista” (Garcia-Roza, 2014, p. 23). Diante dessa ideia da relação com a transferência, Lacan (1964/2008) chama nossa atenção para o fato de que “o conceito de repetição nada tem a ver com o de transferência” (p. 40), mesmo que seja comum lermos que a transferência é uma repetição, o que ele não nega. Ele, também, não nega que haja repetição na transferência e que tenha sido em relação a ela que Freud tenha abordado o conceito de repetição.

O que está em jogo é que a repetição de paradigmas vividos na infância, que sob transferência aparecem na relação com o analista, é, na verdade, equivalentes simbólicos de desejos e conflitos inconscientes, e não situações reais. O que se repete, repete na relação com o analista por influência da transferência. Diante disso, é imprescindível diferenciar entre “repetição do mesmo” e “repetição diferencial”. Não é a repetição do mesmo, que visamos na análise, mas a repetição de algo novo. Embora a transferência envolva a repetição de padrões emocionais do passado, essa repetição ocorre de uma maneira, que é única e simbolicamente significativa para o paciente. A repetição que ocorre na transferência não é uma repetição mecânica. Se “transferência é repetição, *ela* é uma repetição diferencial, e somente sob este aspecto a repetição toma um sentido positivo e pode constituir-se como um instrumento no sentido da cura” (Garcia-Roza, 2014, p. 24, grifo do autor).

Na obra de Freud, segundo Garcia-Roza (2014), a repetição é abordada, também, no texto de 1912, “A dinâmica da transferência”, e em 1914, no texto “Recordar, repetir e elaborar”, no qual a repetição ganha uma distinção da recordação. Em 1919, no texto “O estranho” (*Das Unheimlich*), fica claro que só há o estranho se houver repetição: “O estranho

é algo que retorna, algo que se repete, mas que ao mesmo tempo se apresenta como diferente. O *Unheimlich* é uma repetição diferencial e não uma repetição do mesmo” (Garcia-Roza, 2014, p. 25). Mas, em Freud, podemos considerar que o texto mais importante no qual ele aborda a repetição é o “Além do princípio de prazer”, de 1920. Nesse texto, Freud explica a pulsão de morte, explicação para a qual a repetição serviu de fundamento. A compulsão à repetição, que está relacionada à pulsão de morte, não obedece “unicamente à busca de prazer: com efeito, resta uma espécie de resíduo que escapava a essa determinação, um ‘mais além do princípio de prazer’” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 657, destaque dos autores). A repetição se apresenta como um princípio mais primitivo que o princípio do prazer; ou seja, anterior a ele.

Nessas forças pulsionais, a tendência a repetir o sofrimento, a dor, leva Freud a deduzir um movimento inevitável de regressão. Esse movimento o levou “a postular a existência de uma tendência para um retorno à origem, ao estado de repouso absoluto, ao estado de não vida, àquele estado anterior à vida que pressupõe a passagem pela morte” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 657). Ou seja, a compulsão à repetição e a regressão estão relacionadas a um desejo de retornar a um estado anterior, possivelmente um estado de não vida, um estado de repouso absoluto. Isso pode ser interpretado como um desejo inconsciente de escapar das complexidades e do sofrimento da vida, buscando um estado de tranquilidade, que existiria antes da existência ou da consciência, um estado em que não havia tensões.

Lembrando que não devemos entender que a pulsão de morte se refere, necessariamente, à morte, à pura e simples destruição, ela visa a chegar a um estado mais próximo de zero, em termos de tensão, mas não em zero. Ao retomar a oposição freudiana entre repetição e princípio de prazer formulada em 1920, Lacan já considera a correção feita por Freud, em 1924, em “O problema econômico do masoquismo”, em que o psicanalista vienense diferencia o princípio de prazer do princípio de Nirvana. Essa diferenciação auxilia na compreensão da diferença entre o princípio de prazer e a compulsão à repetição em razão de ambos tenderem, ao que parece, à menor tensão possível. Nessa diferenciação feita por Freud, o princípio de prazer fica solidário às pulsões de vida ao passo que o princípio de Nirvana é solidário da pulsão de morte. Entendemos, portanto, que “uma coisa é a busca da redução da tensão – objetivo do princípio de prazer ( $T \downarrow$ ); outra coisa é o princípio de Nirvana, que busca reduzir a tensão a zero ( $T=0$ )” (Metzger, 2017, p. 144). É necessário precisarmos essa diferença, para não cairmos no engodo de pensarmos uma solidariedade entre princípio de prazer e pulsão de morte.

Lacan (1964) coloca a repetição como um dos conceitos fundamentais da psicanálise e faz, no “Seminário 11”, uma distinção entre duas repetições, a *tiquê* e o *autômaton*. A *tiquê* é caracterizada pelo acaso, um encontro que acontece pelo acaso, trazendo uma imprevisibilidade, um choque, um “trauma”. Esse encontro ao acaso só pode ser simbolizado ou domesticado através da fala: “sua repetição traduz a busca dessa simbolização. Isso porque, se esta permite escapar a lembrança do trauma, ela só pode consumir-se ao revivê-lo ininterruptamente, como um pesadelo, na fantasia ou no sonho” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 658). A *tiquê* é situada num mais-além do automatismo, “seu ponto terminal – e inicial –, pois implica o encontro (faltoso) com o real que vigora por trás do funcionamento automático do significante” (Jorge, 2008, p. 64).

Já o *autômaton* se caracteriza por uma “repetição simbólica não do mesmo, mas da origem, próxima da compulsão à repetição freudiana, que se articula com a pulsão de morte” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 658). Lacan argumentou que o significante desempenha um papel fundamental nesse segundo tipo de repetição, uma vez que os significantes funcionam como guarda, “como depositário da origem da repetição, pela qual todo sujeito é não apenas constituído” (p. 658), mas é, também, guiado em relação aos seus papéis e às diversas posições, que ele ocupará ao longo de sua vida: “O *autômaton* representa a repetição em seu aspecto de insistência automática da rede dos significantes, ele é o retorno, a volta, a insistência dos signos através dos quais nos vemos comandados pelo princípio de prazer” (Jorge, 2008, p. 64). Ele é uma tentativa de assimilação do Real, uma tentativa de trazer para o Simbólico, para o campo do significante, uma possibilidade de assimilação desse Real, “cujo nome é por excelência o trauma” (p. 64).

Dessa feita, Jorge (2008) destaca que a *tiquê* está vinculada ao Real e o *autômaton* está associado ao simbólico. Essa divisão aconteceu a partir do seminário 11, pois, até esse momento, a repetição, segundo o que comenta Jorge, parecia ser pensada por Lacan apenas no registro do Simbólico.

Assim, a repetição, tematizada por Lacan em suas duas vertentes de *autômaton* e de *tiquê*, é a manifestação da articulação interna e indissociável, para o sujeito falante, entre o simbólico e o real, entre o Inconsciente e a pulsão. Ela revela o comparecimento no simbólico, na linguagem – isto é, no Inconsciente estruturado – daquilo que constitui o núcleo do Inconsciente, o real (p. 64).

Depois de “O Seminário, livro 11”, a repetição volta a aparecer, de forma mais detida, no ensino de Lacan, nos seminários XIV e XV, nos quais, em busca de uma constante formalização, ele utilizou os Quadrângulos de Klein. Nessa representação, como podemos observar na Figura 8, aparecem a repetição, a alienação, a sublimação e o ato, em seus desdobramentos como passagem ao ato e *acting-out*. Em “A lógica do fantasma” (1966-1967), a repetição, como um conceito fundamental da psicanálise, é entendida como algo presente na fantasia e em suas consequências. A importância de abordar tal conceito aqui se dá pelo fato de que é a partir da repetição que a sublimação pode ser localizada nesse seminário.

Segundo Lacan (1966-1967/2017), “A marca é original na função de repetição” (p. 44). O que se repete na repetição é a marca, que, precisa, contudo, ser apagada no nível do que marcou, para que provoque a busca pela repetição. Ao se apagar a marca, redobra-se “sobre o que está a repetir, a marca primeira; quer dizer, deixa deslizar para fora do alcance” (p. 44).

Na repetição, em oposição ao princípio de prazer, não é a menor tensão, que está implicada. Lacan (1966-1967/2017) destaca que a existência do *Zwang* na *Widerholung*, ou seja, o forçamento da repetição, não é assim e nem vem de fora. O que está em jogo na repetição é da ordem do significante, cuja ênfase não será mais colocada na tensão de um índice pulsional quantitativo, mas na identidade significante de um signo, que se repete: “Uma situação que se repete como situação de fracassos, por exemplo, implica coordenadas não de maior e de menor tensão, mas de identidade significante, de mais ou menos como *signo* do que DEVE ser repetido” (p. 194, destaques do autor). Um signo, que não estava na situação primeira como signo, ou seja, se ele não estava marcado como signo da repetição, isso implica que ele não seria primeiro. Assim, a situação primeira se tornou a situação repetida e, portanto, originalmente perdida. Como Lacan (1966-1967/2017) salienta, “*há alguma coisa que se perde no fato da repetição*” (p. 194, itálico do autor).

Há algo que se transforma com a repetição, que faz impossível o reencontro; é isso que o olhar aguçado de Lacan encontra no texto freudiano já em 1905, em ‘Três ensaios sobre a teoria sexual’, em uma referência ao objeto perdido. A partir daí, Lacan aponta a repetição como lei constituinte do sujeito, mas ao mesmo tempo impossível como repetição idêntica (Metzger, 2017, p. 144).

Nesse sentido, desde “Os três ensaios...” (1905), relacionado à *Urverdrängung*, a repetição é uma lei constituinte do próprio sujeito. Koren (2008) destaca que Freud, nos “Três ensaios...”, já enfatizava o caráter irreduzível do objeto como objeto perdido. Desse modo, “Lacan vê uma equivalência entre essa primeira situação perdida que se repete e o *Urverdrängung*, o recalque original. Essa perda fundadora do sujeito finalmente encontra seu estatuto lógico sob a forma de uma lei constituinte do próprio sujeito” (pp. 132-133, tradução nossa).

### 3.2.3 A topologia do retorno da repetição

Lacan recorre à topologia no seminário “A lógica do fantasma”, para falar da relação entre repetição e alienação. Existem outros pontos, nos quais ele lança mão desse recurso para articular outros conceitos. Aqui, retomaremos apenas a relação entre repetição e alienação, visto que a sublimação, nesse seminário, é relacionada a esses conceitos bem como o *acting-out* e a passagem ao ato.

“No seminário sobre *A lógica da fantasia* a ‘topologia do retorno da repetição’ está inscrita, por Lacan, sobre o traçado do oito interior. Este paralelo se apoia sobre vários traços que Lacan coloca em evidência, uns após outros” (Granon-Lafont, 1990, p. 36, grifo da autora). Lacan recorre à banda de Moebius, para, a partir de um corte, extrair o oito interior. Contudo, esse elemento topológico pode ser extraído, também, de outras formas topológicas, como a garrafa de Klein, o toro e o *crosscap*.

Observando a Figura 11, o oito interior, podemos verificar, em seu traçado, o retorno da repetição. Em relação ao oito interior, Lacan (1966-1967/2017) fala da dupla volta da repetição. Ou seja, o circuito sendo o mesmo não significa que o caminho percorrido seja igual, uma vez que “repetir não é reencontrar a mesma coisa” (p. 11). Há sempre uma diferença.

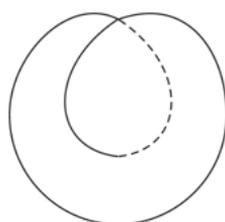


Figura 11– oito interior

Fonte: Lacan (1966-1967/2017, p. 195).

Segundo o que nos aponta Granon-Lafont (1990), a figura do oito interior possui um arco, que se dobra, curvando sobre ele mesmo. Ao se redobrar, ele se fecha depois da segunda volta. Nessa segunda volta, uma marca é deixada, “é isto também o que permite ao sujeito existir. Assim, na repetição de um ato, de um comportamento ou de um sintoma, há um traço” (p. 36). Com isso, o “traço onde se sustenta o que é repetido, enquanto repetente, deve se fechar, deve reencontrar a origem: aquele (este traço) que, por este fato marca desde então o repetido como tal” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 195). “Este traço é semelhante à marca deixada pela linha que se volta por cima dela mesma” (Granon-Lafont, 1990, p. 36); isso, na segunda volta. O oito interior precisa ser pensado em três dimensões, para que se entenda a dupla volta estando uma por cima e a outra por baixo. Inclusive, essa é a razão das linhas pontilhadas: mostrar o que está por baixo ou por trás. O oito interior tem, portanto, como característica principal, o traço da dupla volta, que se configura como um desenho planificado da banda de Moebius.

Dando continuidade, a repetição tem início na operação fundamental, operação primeira. Desse modo, o que retorna sobre o que é repetido tem um efeito de uma retroação. Isso “nos força a pensar a relação terceira que do *um* ao *dois* que constitui o retorno, retorna se enrolando sobre o *um* para esse elemento não numerável que chamo de *um-a-mais*” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 195, grifos do autor). Segundo Granon-Lafont (1990), entre o repetido e o repetente, há um espaço moebiano, um espaço não mensurável. Diante disso, Lacan aponta este “um-a-mais” com um em demasia, esse que não lembramos de contar por ser definido a partir do vazio. Esse elemento, chamado de “um-a-mais” ou “um em demasia”, é o desejo. O desenho do oito interior “ilustra, deste modo, o material sobre o qual vai operar a análise: a repetição, manifestação do desejo na cura. Isto torna sensível este espaço, o qual visa o ato analítico” (Granon-Lafont, 1990, pp. 36-37).

A repetição permite que se coloque em correspondência dois modos diferentes sobre os quais o sujeito pode se manifestar em seu condicionamento temporal. Isso faz correspondência aos dois estados definidos como o “eu da alienação” e o que revela a “posição do Inconsciente” em condição de análise. Permitida pela operação da alienação e correspondente ao esquema temporal, temos a “passagem ao ato”. Dessa forma, Lacan (1966-1967/2017) se questiona: como definir o que é um ato? Ele responde tal questionamento dizendo que é a dupla volta da repetição, e “é precisamente nisso que o ato é fundador do sujeito” (p. 202), ele continua dizendo que o ato é “precisamente o equivalente da repetição por ela mesma. Ele é esta repetição em um único traço que designei há pouco

por este corte que é possível fazer no centro da faixa de Moebius. Ela é, nele mesmo, dupla volta do significante” (p. 202).

De acordo com Metzger (2017), as premissas para a discussão do seminário do ano seguinte de Lacan, sobre o ato analítico, já estão no Seminário XIV. Essa comentadora destaca que, embora Lacan não se centre no tema do ato analítico, ele aborda o ato, que é definido como “o que há em comum entre a repetição e a passagem ao ato como alienação” (p. 146). O ato é fundado na repetição, que, por sua vez, deve ser designada pelo corte da dupla volta do significante, que se opera na banda de Moebius. O sujeito, no ato da repetição, “é equivalente a seu significante. Ele não está menos dividido nisso” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 203). Ou seja, “o ato opera um corte e nesse ato o sujeito parece equivaler ao significante, embora isso não seja possível” (Metzger, 2017, p. 146).

### **3.2.4 Ato, *acting-out*, passagem ao ato e ato sexual**

Dentre os temas com os quais a sublimação tem relação no seminário “A lógica do Fantasma”, está o *acting-out* e a passagem ao ato. Além disso, aparece na discussão o “ato”, que ainda não é o ato analítico, pois este será o tema central do seminário seguinte, o XV. Temos, também, o “ato sexual” nesta discussão. Iniciaremos apresentando o que Lacan (1966-1967/2017) nos apresenta sobre o ato. Metzger (2017) destaca que o ato discutido no seminário XIV parte de uma discussão freudiana acerca do ato sintomático.

Lacan (1966-1967/2017) expressa que, para falar de sublimação, antes se faz necessário definir o que é o ato, pois sem essa definição não conseguiremos nos guiar no problema da sublimação. Por isso, ele nos diz que “o ato é significante” (p. 215). Ele nos diz, também, em conformidade com a repetição e o oito interior, que o ato é “um significante que se repete, ainda que se passe apenas em um gesto, por razões topológicas que tornaram possível a existência do duplo fecho criado por um só corte” (p. 215). O ato promove a mudança na superfície através do corte, mas sem alteração na consistência física. O ato é “a instauração do sujeito *enquanto tal*” (p. 216, itálico do autor). Ou seja, em consequência do corte, através de um ato verdadeiro, a estrutura do sujeito é modificada e ele surge, então, diferente. Por último, a respeito do ato, Lacan acrescenta que

seu correlato de desconhecimento, ou, mais exatamente, o limite imposto ao seu reconhecimento no sujeito, ou se vocês querem ainda, seu *Repräsentanz* na

*Vorstellung*, nesse ato, é a *Verleugnung*. A saber, que o sujeito não se reconhece nunca em seu verdadeiro alcance inaugural, mesmo quando o sujeito é capaz, se posso dizer, de ter cometido esse ato (p. 216).

Há, portanto, em jogo, no ato, um desconhecimento, que é da ordem do desmentido (*Verleugnung*), mecanismo específico da perversão. Ele é dessa ordem. Porém, tal desconhecimento não é exclusivo dessa estrutura (perversão).

Retomamos um exemplo disso no texto freudiano “Psicopatologia da vida cotidiana” (1901/2023), em um parágrafo acrescentado ao texto em 1907. Freud descreve que, certa vez, havia sido hospedado por um par de recém-casados. Nessa ocasião, ele escutara a jovem esposa relatar uma experiência logo quando chegaram da lua-de-mel. Ela havia convidado sua irmã solteira para irem às compras como costumavam fazer antes do casamento. Enquanto isso, seu marido estava trabalhando, cuidando dos negócios: “De repente, ela notou um cavalheiro do outro lado da rua e exclamou, cutucando a irmã: Veja, lá vai o Sr. L. Ela tinha esquecido que esse senhor era seu marido há algumas semanas” (Freud, 1901/2023, p. 281). O que está em jogo nesse exemplo não é o retorno do recalcado, é a estrutura de desconhecimento, que está presente. Não se trata da *Verdrängung*, mas sim da *Verleugnung* enquanto desconhecimento presente aí nesse ato.

Lacan (1966-1967/2017) comenta que o único lugar onde o significante tem aparência é no ato. Ele teria, ali, a função de se significar ele mesmo, o que o levaria a funcionar afastado de suas perspectivas: “O sujeito está, no ato, representado *como* divisão pura: a divisão, dirão, é seu *Repräsentanz*” (p. 205). Considera-se que o sujeito equivale a seu significante no momento do ato, um significante que é igual a ele mesmo. À vista disso, Metzger (2017) ressalta que, nesse caso, é apenas de aparência que se trata, posto que “um significante está na cadeia, sempre referido a outro significante e que o significante apenas representa um sujeito para outro significante, sem equivaler a ele na totalidade” (p. 149). Essa impressão ocorre quando do corte operado na banda de Moebius, do qual deriva o oito interior, em virtude da volta circular desse corte. Há, aí, um paradoxo, segundo Granon-Lafont (1990), pois, “no ato, se o sujeito é equivalente a seu significante, também ele não fica menos dividido” (p. 39).

Não é o aspecto motor ou o reflexo que está em jogo no ato. Não será qualquer motricidade que receberá o estatuto de ato. Para que haja essa relação entre ato e motricidade, é preciso que esteja envolvido um ultrapassamento da “lei instaurada pela linguagem, enquanto uma modificação da relação do sujeito com os significantes (com o saber), para

além do estabelecido no discurso” (Vegas, 2013, p. 29). O ato equivale ao seu sentido, igualdade que pode ser explicada quando lemos em Lacan a seguinte frase: “Para que o ‘eu caminho’ torne-se um ato, basta que o fato de que ‘eu caminho’ signifique que eu caminho de fato e que o diga como tal” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 203). “O Ato é em si mesmo a dupla curva do significante” (Granon-Lafont, 1990, p. 39). Ele é, portanto, orientado por uma coordenada simbólica da linguagem, sendo constituído pela dimensão significante. Sendo assim, o ato diz algo.

O importante a detectar nisso que é do ato está em procurar lá onde a estrutura lógica nos apresenta – e nos apresenta enquanto estrutura lógica – a possibilidade de transformar em ato isso que, numa primeira abordagem, não poderia ser outra coisa que uma pura e simples paixão (Lacan, 1966-1967/2017, p. 203).

Para que o ato possa alçar o que é da ordem da paixão, é necessário lançar mão de uma estrutura lógica, a fim de que o ato seja entendido enquanto tal. Metzger (2017) enfatiza que o Quadrângulo de Klein serve bem a esse propósito, uma vez que ele permite, através das articulações lógicas, “que se acompanhe essa passagem que vai da alienação, passando pela repetição, em direção ao ato (em suas variações de passagem ao ato e *acting out*) e à sublimação” (p. 150).

O ato, é, portanto, definido a partir da repetição, como fundador do sujeito em “A lógica do Fantasma”. Dito de outro modo, o ato se funda na repetição. Assim, a repetição é o ato de onde o sujeito se engendra como efeito do significante. Desse engendramento do sujeito, algo tomba. Na montagem do sujeito, não é só o sujeito que surge, mas o objeto *a*. O ato é o que há entre a passagem ao ato da alienação e a repetição ela mesma (Lacan, 1966-1967/2017). A partir do corte da banda de Moebius, produz-se, por um ato, uma mudança de superfície, produzindo, também, uma mutação subjetiva. Por conseguinte, a partir do ato, não há possibilidade de saber o que vem logo depois, não sendo possível, também, saber quais serão suas consequências.

### 3.2.4.1 *Acting-out e passagem ao ato*

Abordaremos, agora, a passagem ao ato e *acting-out*, que são opostos. Essa oposição, Lacan (1962-1963) já havia apresentado no “Seminário, livro 10”, no qual ele diz que “tudo que é *acting-out* é oposto da passagem ao ato” (p. 136). No Quadrângulo de Klein apresentado anteriormente, Lacan deixa clara, mais uma vez, essa oposição. Na Figura 12, podemos observar que, da repetição, partem duas linhas, uma horizontal e outra vertical, a primeira em direção ao “não penso” e ao Isso e a segunda em direção ao *acting-out* e ao Inconsciente.

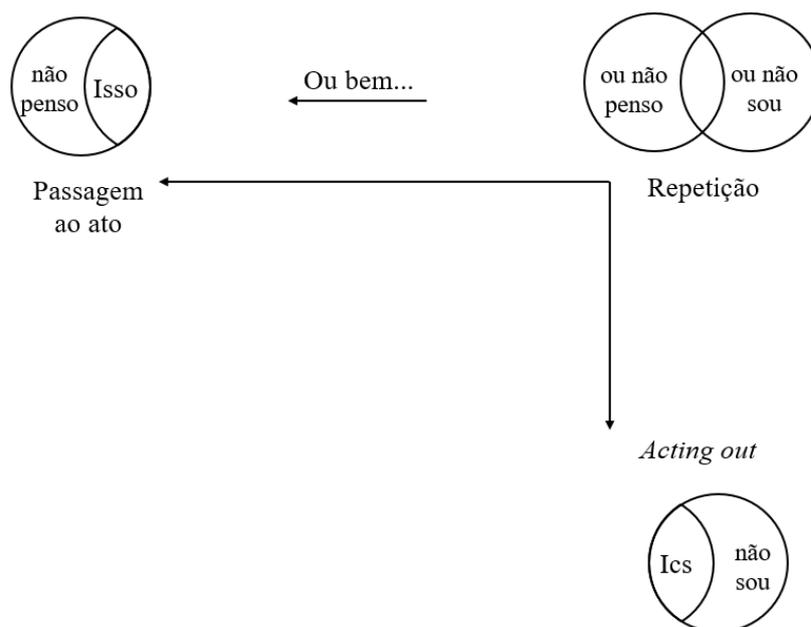


Figura 12 – *Acting-out e passagem ao ato*

Fonte: Metzger (2017, p. 151).

Assim como o ato tem relação com a repetição, a passagem ao ato e o *acting-out*, também, decorrem da repetição, como é possível observar na Figura 12<sup>54</sup>. O vetor que parte da repetição em direção à passagem ao ato é o que Lacan (1966-1967/2017) chamou de alienação. Nesse sentido, é impossível a escolha do *acting-out* pela via da alienação. O “não sou” e o *acting-out* se encontram no mesmo vértice, solidários ao Inconsciente: “Ao mesmo tempo, no *eu não sou* está implicado um ‘não estar nem aí’ para o que lhe acontece, para uma determinada manifestação do Inconsciente” (Metzger, 2017, p. 150, grifo da autora). O

<sup>54</sup> Não entraremos nas explicações acerca do quadrado lógico de Apuleio, sobretudo, pelo fato que há uma subversão lacaniana nessa apresentação. Assim, decidimos manter apenas as figuras decorrentes das elaborações de Lacan.

*acting-out*, como discutido por Lacan (1962-1963) no “Seminário X”, é endereçado a alguém. Ele pede uma interpretação. Há, no *acting-out*, um apelo ao Outro.

De acordo com Harari (2001), no *acting-out*, há a prevalência do Simbólico. Já na passagem ao ato, a prevalência é do Real: “Entendemos já se haver estabelecido uma série de aproximações: por um lado, *acting-out*/sintoma/do Simbólico; pelo outro, passagem ao ato/angústia/do Real” (p. 217). Nesse sentido, sendo da ordem do Simbólico, o *acting-out* guarda alguma proximidade com o sintoma. Contudo, Lacan (1962-1963) evidencia que o sintoma não clama por uma interpretação assim como faz o *acting-out*.

Retomemos alguns pontos do “Seminário, livro 10”, em que a passagem ao ato e o *acting-out* foram discutidos por Lacan. Nele, Lacan (1962-1963) apresenta a “passagem ao ato” como queda do sujeito, que, por isso, se identifica ao objeto *a*. Ele a correlaciona com um “largar de mão”<sup>55</sup>. Esse “largar de mão” ele retoma em Freud (1920/2016), num caso de homossexualidade feminina, no qual a jovem, que caminhava com a dama de duvidosa reputação, por quem se interessava, se precipita de “cima de um muro em direção à linha de trem urbano que passava ali perto” (p. 159) ao encontrar com seu pai que “passou por elas com um olhar furioso”. Lacan ressalta, ainda, que a resposta de Freud frente a uma dificuldade, nesse caso, é o mesmo “largar de mão”. Ele é, portanto, o correlato da passagem ao ato e “é visto justamente do lado do sujeito. Se vocês quiserem referir-se à fórmula da fantasia, a passagem ao ato está do lado do sujeito na medida em que este aparece apagado ao máximo pela barra” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 129). O que observamos, no momento da passagem ao ato, é um completo constrangimento do sujeito, momento quando há um distúrbio do movimento acrescido de um comportamento emocional.

É aí que teremos a própria estrutura da passagem ao ato, quando, “do lugar em que se encontra, ou seja, do lugar da cena em que, como sujeito fundamentalmente historizado, só ele pode manter-se em seu *status* de sujeito –, ele se precipita e despenca fora da cena” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 129). No caso Dora (1905/2021), também, observamos a passagem ao ato quando o Sr. K comenta que sua mulher não era nada para ele. Dora reage com uma bofetada, que, no momento, não exprime nada, a não ser uma perfeita ambiguidade. Nesse sentido, o que nos permite reconhecer uma passagem ao ato e diferenciá-la de um *acting-out* é o fato de o sujeito caminhar para retirar-se da cena, “cena que inclui o Outro e o significante”, é um ‘deixar-se cair’, enquanto um *acting-out* pode

---

<sup>55</sup> *Laisser tomber*, do francês; e *niederkommen lassen*, do alemão, cuja melhor tradução é: deixar-se cair.

ser entendido como um ‘subir no palco’, colocando para o Outro, algo que o próprio sujeito não se apercebe” (Metzger, 2017, p. 152).

Se na tentativa de suicídio<sup>56</sup> no caso da jovem homossexual, o que ocorre é uma passagem ao ato, “toda a aventura com a dama de reputação duvidosa, que é elevada à função de objeto supremo, é um *acting-out*” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 137). Também, no caso Dora, a bofetada é uma passagem ao ato, mas “todo o seu comportamento paradoxal na casa dos K., que Freud prontamente descobre com tanta perspicácia, é um *acting-out*” (p. 137). Há algo na conduta do sujeito que se mostra. Isso é, essencialmente, o *acting-out*, que tem um destaque demonstrativo endereçado ao Outro. A conduta da jovem homossexual se exhibe aos olhos de todos. Quanto mais a publicidade da moça se torna escandalosa, mais a sua conduta se torna acentuada: “E o que se mostra essencialmente como diferente do que é. O que é isso, ninguém sabe, mas que é outra coisa, disso ninguém duvida” (p. 137).

O *acting-out* é a mostração, uma mostração que é velada, mas não velada em si, nos diz Lacan (1962-1963): “ela só é velada para nós, como sujeito do *acting-out*” (pp. 138-139). O *acting-out* é a mostração de um desejo desconhecido. À vista disso, o *acting-out* pode ser confundido com um sintoma, pois o sintoma se mostra como outro bem como o *acting-out*. Todavia, ao pôr os pingos nos “is”, Lacan nos diz que, para que o sintoma possa ser interpretado, antes a transferência precisa ser estabelecida. Ou seja, antes, é preciso introduzir o Outro.

O sintoma, diferente do *acting-out*, não clama por interpretação. O sintoma não é um apelo ou o que se mostra ao Outro. O “sintoma, por natureza, é gozo, não se esqueçam disso, gozo encoberto, sem dúvida, *untergebliebene Befriedigung*<sup>57</sup>, não precisa de vocês como o *acting-out*, ele se basta” (p. 140). Isso tem a ver com o que Lacan traz como distinção entre desejo e gozo, “isto é, aquilo que vai em direção à *Coisa*, depois de ultrapassar a barreira do bem [...], ou seja, do princípio do prazer, e é por isso que tal gozo pode traduzir-se num *Unlust* (desprazer)” (p. 140).

O sintoma depende da transferência estabelecida para ser interpretado. Já o *acting-out*, este é o começo da transferência: “É a transferência selvagem. Não é preciso análise,

---

<sup>56</sup> “Lacan diz que o suicídio é a passagem bem-sucedida ao ato e que o analista só seria contrário ao suicídio na medida em que esse implicasse o nada querer saber do inconsciente, do sujeito do desejo, e não por questões morais” (Metzger, 2017, p. 153). “O suicídio, para Lacan, situa-se na vertente da passagem ao ato, como atesta a própria maneira de morrer, saindo de cena por uma morte violenta: salto no vazio, defenestração etc.” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 6).

<sup>57</sup> Satisfação incompleta, algo que não preencheu toda a expectativa de se satisfazer (tradução nossa).

como vocês desconfiam, para que haja transferência. Mas a transferência sem análise é o *acting-out*. O *acting-out* sem análise é a transferência” (p. 140). Ele é uma transferência selvagem, posto que há um endereçamento feito ao Outro e uma demanda de interpretação. O autor do ato não tem consciência de tudo isso. A “*transferência excede a análise, mas é a situação analítica que permite saber o que fazer com ela; mais ainda, a transferência ‘chama’ o ato analítico*” (Harari, 2001, p. 232, itálicos do autor). Dessa feita, o difícil aí é saber como domesticar essa transferência selvagem. Entendemos que, se o *acting-out* é o começo da transferência, isso significa que o Inconsciente esteja presente. Ao passo que, na passagem ao ato, podemos entender que ela esteja mais próxima da angústia, já que ela é uma escolha decorrente da alienação.

Na passagem ao ato, nesse caso, não estaria presente a “proteção” em que consistem o simbólico e o imaginário; o real estaria a descoberto; já no *acting-out*, o simbólico e o imaginário protegeriam o sujeito como uma tela frente ao real, do mesmo modo que ocorre com a fantasia, mantendo uma estabilidade que o real viria a quebrar (Metzger, 2017, p. 152, destaque da autora).

Enquanto o vértice partindo da repetição à passagem ao ato é a alienação, o vértice partindo da repetição em direção ao *acting-out* é a verdade, que é inserida no quadrângulo por Lacan no “Seminário sobre o ato analítico” (1967-1968). Esse é o sentido fundamental do *acting-out*. Lacan (1966-1967/2017), salienta que o lugar no quadrângulo, onde se encontra o *acting-out*, é “onde alguma coisa se manifesta eliminada do campo do Outro” (p. 210). O *acting-out* é o termo impossível de escolher pela via da alternativa alienante. Ele “não é um ato, mas uma demanda de simbolização que se dirige a um outro. É um disparate destinado a evitar a angústia” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 6).

Na passagem ao ato, há uma rejeição radical do Inconsciente, no vetor que parte da repetição, passando pela alienação, em direção ao Isso e ao “não penso”. O sujeito nada quer saber de seu Inconsciente. Assim, sendo a alienação o que é permitido desde o “não penso”, observamos uma ordinária eliminação do Outro e do significante por consequência. A passagem ao ato é “um ‘agir inconsciente’, de um ato não simbolizável pelo qual o sujeito descamba para uma situação de ruptura integral, de alienação radical. Ele se identifica então com o objeto (pequeno) *a*, isto é, com um objeto excluído ou rejeitado de qualquer quadro simbólico” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 6, destaque dos autores).

Enquanto a passagem ao ato é uma identificação do sujeito ao objeto pequeno *a*, o que produz a queda do semblante, um furo no narcisismo, ou seja, uma identificação à *Coisa*, na sublimação, o que temos é uma alusão ao vazio da *Coisa*. Isto é, a sublimação é uma criação feita a partir do vazio, a partir do nada, a partir do Real: “Nesse caso, estamos falando de relações diversas com *das Ding*; enquanto a passagem ao ato seria um ir de encontro à *das Ding*, a sublimação seria um modo de tratar seu gozo, produzindo algo a partir do nada de *das Ding*” (Metzger, 2017, p. 153).

Podemos dizer que há uma proximidade entre sublimação e angústia. Harari (2001) comenta que a diferença entre as duas se instala no ocorrido com o objeto. Ou seja, o objeto *a* é ligado à angústia se vier sem a  $(- \varphi)$  castração ao passo que, se o objeto *a* for com a  $(- \varphi)$  castração, ele estaria ligado à sublimação. Isto é, o  $(- \varphi)$ , representa a falta, a castração. Cabe lembrarmos que a definição, que Lacan (1962-1963) nos dá de angústia no “Seminário, livro 10”, é que ela é a falta da falta. Dito de outro modo, ela é a completude, uma vez que, quando falta a falta, é que um objeto qualquer, que aqui é o objeto *a*, está no lugar onde deveria estar a  $(- \varphi)$ . O objeto na angústia é sem a castração. Ele é pleno, o que leva à objetualização do sujeito. Já na sublimação, a falta está presente.

“A sublimação apresenta-se como possibilidade de satisfação com um objeto não idealizado, mas comum, que seria alçado a outro estatuto pelo tratamento que a sublimação lhe concederia – de elevá-lo à dignidade da *Coisa*” (Metzger, 2017, p. 153). O objeto da sublimação dispensaria a castração, pois é ela que possibilita o distanciamento entre o sujeito e o objeto *a*, para que essa relação possa ser estabelecida através da fantasia ( $\$ \diamond a$ ). Harari (2001) salienta que o objeto *a* na sublimação não está colado ao sujeito, o que permite renunciar a ele, mantendo, portanto, a castração. Observamos que há proximidade entre angústia e sublimação, pois são duas formas distintas de lidar com o gozo da *Coisa*. No caso da angústia, sucumbe ao gozo da *Coisa* ao passar ao ato, como no suicídio. Na sublimação, trata-se o gozo da *Coisa* através de objetos quaisquer.

Harari (2001), em seu livro “O que acontece no ato analítico”, descreve as características tanto do *acting-out* quanto da passagem ao ato. O *acting-out*, que clama por uma reciclagem no Simbólico, tem as seguintes características:

- “1) Significação opaca (surpreende, se impõe)
- 2) Resposta
- 3) Mostração
- 4) Verbalizar: *après-coup*
- 5) Demanda fundamental (p. 183).

6) Suplência: defeito pontual da *Bejahung*

7) Reversível (p. 184).

8) No *acting-out*, há paixão” (p. 189).

Sobre a passagem ao ato, Harari (2001) descreve suas características da seguinte forma:

“1) *agieren*: gozo autoerótico (A)

2) Sem paixão

3) *Jump* (salto) fora da cena: in-mundo. S: se realiza, ao cair o semblante

4) Perfuração narcísica: o nada

5) Identificação não absoluta com o *a*

6) Detenção da cadeia significante: um fim em si mesmo

7) *Ausstossung* do sujeito

8) Geralmente, “acidental”: instante concludente” (p. 205).

#### 3.2.4.2 Ato sexual

No seminário 14, Lacan (1966-1967/2017) retoma um de seus escritos para falar da “média e extrema razão”, de onde decorre a proporção áurea, ou o Número de Ouro, conhecida referência matemática, que ele utiliza no seminário 9, “A Identificação” (1961-1962/2003), e retoma no 14, para articular o múltiplo e o Um. O falo nos é apresentado por Lacan no escrito “A significação do falo”, de 1958. Ali, Lacan (1958/1998i) nos diz que ele é a razão do desejo: “o falo como significante dá a razão do desejo (na acepção em que esse termo é empregado como ‘média e razão extrema’ da divisão harmônica)” (p. 700).

Entendemos que a base do interesse de Lacan está na singular relação da “unidade com o número de ouro: parte de algo que se apresenta como imensurável e que, no entanto, é uma questão de medir, a saber, o efeito da perda, ou seja, de (*a*) como objeto perdido. É em função dessa perda que o falo é apresentado como a ‘razão do desejo’” (Koren, 2008, p. 134, tradução nossa, destaque do autor).

O Número de Ouro é uma constante irracional; ou seja, não pode ser representado por uma fração. Ele é incomensurável. Na geometria, ela é representada pela divisão de uma reta em dois pontos – um A e um B. Ao dividir a soma desses dois segmentos pela parte mais longa, como podemos observar na Figura 13, o resultado obtido será, aproximadamente, ( $\cong$ ) 1,61803398875...

De acordo com Kaufmanner (2006), a discussão acerca da beleza da forma é introduzida em função das relações geométricas do Número de Ouro, conforme proporções que ele estabelece. Na perspectiva lacaniana, o falo deriva do Número de Ouro. Ele é operador de uma proporção. Nesse sentido, como elemento simbólico, organiza, e estabiliza a bela forma, agindo como um elemento externo. O falo é representado pela letra grega *Phi* ( $\varphi$ ) em psicanálise. Essa mesma letra passou a representar o Número de Ouro (1,618) a partir do séc. XX, representação atribuída pelos matemáticos. Porém, o Número de Ouro é representado por ela em função do escultor grego, Phídias, escultor do Parthenon de Atenas. O  $\varphi$  é a primeira letra de seu nome em grego.

Lacan (1966-1967/2017), então, vai nos explicar o que é a razão média e extrema. Entretanto, antes de chegar às elaborações, que decorrem dessa referência retirada da matemática e da geometria, vamos apresentar, sem grandes pretensões, como se chega ao Número de Ouro, que é utilizado, segundo Koren (2008), para explicitar o movimento da repetição e o desdobramento da falta, movimento em que o sujeito desejante, marcado pelo significante bem como pela falta, se movimenta numa série interminável de repetições dessa falta com o intento de respondê-la.

Bem, vamos à apresentação. Há uma reta, e essa reta é dividida em um ponto, deixando um lado maior que o outro, uma divisão assimétrica que foi chamada de “seção em extrema e média razão”. Essa terminologia é retirada, segundo Kaufmanner (2006), dos “Elementos”, de Euclides. Como pode ser observado na Figura 13, “uma reta é dita cortada em extrema e média razão, quando a reta inteira está para o maior segmento, assim como o maior segmento está para o menor. Essa reta constituída por essa proporção em seus segmentos se chama ‘Segmento Áureo’” (pp. 116-117). Esse é o  $\varphi$  (*Phi*) conhecido na matemática como Número de Ouro.



Figura 13 – Seção em extrema e média razão

Fonte: Elaborado pelo autor

Utilizaremos essa mesma figura para chegarmos ao valor da razão do segmento áureo (Kaufmanner, 2006). Aí, temos o segmento  $\overline{AC}$ ,  $\overline{AB}$  e  $\overline{CB}$ . Nesse sentido, temos que  $\frac{AB}{AC} =$

$\frac{AC}{CB}$ . Se considerarmos o segmento  $\overline{AC}$  como nosso  $x$ , como nossa incógnita, depois colocarmos o segmento  $\overline{CB}$  como 1, obteremos a seguinte equação:  $\varphi = x + \frac{1}{x} = \frac{x}{1}$ , que, ao multiplicarmos cruzado, nos levaria a uma equação do segundo grau, ficando da seguinte forma:  $\varphi = x^2 + x + 1 = 0$ . Considerando que  $\Delta = 5$ , o resultado dessa equação seria o seguinte:  $\varphi = x = \frac{\sqrt{5}+1}{2} = 1,61803\dots$ , ou seja, a raiz de 5 é  $\cong 2,24$ , + 1 dividido (/) por 2 é  $\cong 1,61803$ . Temos, portanto, um número irracional como resultado numa vertente positiva do valor da razão. Não apresentaremos a vertente negativa agora, mas o resultado dela, também, é um número irracional. O Número de Ouro é, então, aproximadamente, 1,618...  $\varphi \cong 1,618\dots$

Considerando que o produto da repetição, no ato sexual, seja o filho, motivo pelo qual o ato sexual na psicanálise é relacionado ao Édipo, todos nós participamos dele, submetidos como sujeito àquilo que o ato tem de significante. Nesse contexto, Lacan (1966-1967/2017) sugere que essa relação significativa seja sustentada por um suporte simples. Esse suporte é o mesmo que já apontamos da dupla volta da repetição, resultando na representação de um traço, da seguinte maneira:

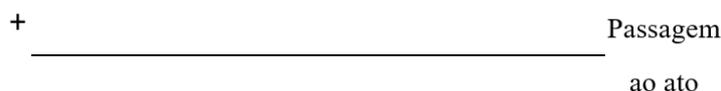


Figura 14 – Fig. XII-2

Fonte: Lacan (1966-1967/2017, p. 219).

Nesse traço simples, podemos estabelecer duas pontas. Ao cortar essa dupla volta em qualquer lugar e depois acrescentar quatro pontos, teríamos, como resultado dos cortes, a mediana e extrema razão. Tal corte Lacan representa da seguinte maneira:

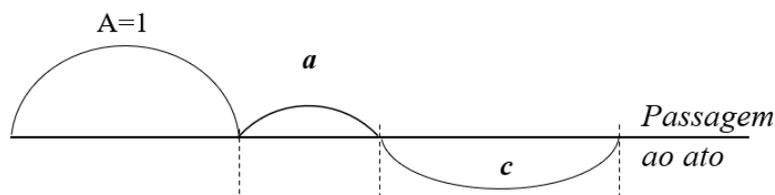


Figura 15 – Fig. XII-3

Fonte: Lacan (1966-1967/2017, p. 219).

Observamos que os segmentos são representados pelos seguintes elementos: **A**, **a** e **c**. O pequeno **a** “é o amável produto de uma copulação precedente, que, como ela, acontecia de ser um ato sexual, criaram o sujeito, que está aí reproduzindo-o – o ato sexual” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 219) é cada um que enfrenta o Outro. O **A**, como significante, é a mãe, que ganha o valor de *Um*, uma unidade contável, que nos interessa enquanto “passagem dessa unidade contável à unidade unificante. [...] A mãe como sujeito, é *o pensamento do Um do par*” (pp. 219-220, itálico do autor). A presença da mãe tem uma função unificadora. Tal passagem seria do 1 contável, o do traço unário, da repetição, ao Um, metáfora da unidade do casal. Essa é a média e extrema razão, trazendo a proporção, que liga o agente do ato sexual ao passivo, receptivo de tal ato, o que tem relação com a existência subjetiva. Isso significa que o *pequeno c* é o que surge subjetivamente dessa repetição, restabelecendo razão mediana no nível do casal real. Nessa relação harmônica, surge essa quantidade, o *pequeno c*, que, em relação à soma das outras, tem o mesmo valor que a menor em relação à maior:  $\frac{c}{a+A} = \frac{a}{A}$ .

Na sequência, Lacan nos diz que tem uma abrangência, na medida em que o valor, “da menor em relação à maior – é o mesmo valor que aquele que tem a maior em relação à soma das duas primeiras” (p. 220). Temos, então, que:  $\frac{a}{A} = \frac{A}{a+A}$ . Surge, aí, o valor do menos *phi* ( $-\varphi$ ), onde a castração é designada. Ele designa um valor fundamental, que é:  $= \frac{-\varphi}{a+A-\varphi}$ . Ou seja, o valor é igual a menos *phi* sobre *a* mais *A* menos *phi*.

A função fálica é a falta essencial, que representa uma “relação significativa” na “junção da relação sexual com a realização subjetiva” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 221). A sombra da unidade paira sobre o casal, mas uma marca fundamental aparece aí: “a marca de alguma coisa que deve representar aí uma falta fundamental, [...] isso se chama a função da castração enquanto significante” (p. 221). Isso acontece em virtude de sua inserção na função subjetiva.

Lacan (1966-1967/2017) destaca que Freud deu à sexualidade um papel no Inconsciente. Em termos da língua, ele destaca que se fala de “ato” sexual: “O ato sexual poderia ao menos sugerir [...] que a copulação pura e simples não é evidente. O ato tem todas as características do ato, tal como nós o manipulamos, numa forma tal como ele acaba de se apresentar, a nós, com seus sedimentos sintomáticos e com tudo o que o faz mais ou menos dar certo e tropeçar” (p. 216). Segundo o que nos diz Lacan, o ato sexual é, primeiramente, um significante, que repete a cena edipiana. Contudo, ele não é uma cópula pura e simples.

Ele traz uma crítica à moral sexual religiosa ao dizer que, nos ensinamentos da santa Mãe Igreja, em relação ao ato sexual, não se faz isso junto, não se trepa, salvo se for com a finalidade de procriação, algo que Freud já havia abordado em 1908 em “Moral sexual ‘cultural’ e doença nervosa moderna”. Além disso, ele destaca que, por mais que esses dogmas católicos sejam adequados, o que se produz ali não é outra coisa senão um sintoma. Obviamente, isso sugere que deveríamos examinar mais de perto a função reprodutiva, que está por trás do ato sexual, dado que, “quando tratamos do sujeito da repetição, temos a ver com os significantes, na medida em que eles são: *pré-condição de um pensamento*” (Lacan, 1966-1967/107, destaque do autor).

O ato sexual implica uma repetição, uma repetição, que funda o sujeito. Porém, não devemos pensar o ato sexual como uma conjunção entre masculino e feminino. Não funciona como a conjunção da chave e da fechadura. Levando em conta o terceiro elemento, que gira em torno do falo e da castração, “tudo nos indica que o modo da medida e da proporção implicada no ato sexual é de outra estrutura e, para dizer a palavra: mais ‘complexo’” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 227, destaque do autor). A ideia de casal se encontra no registro subjetivo, que deve se estabelecer introduzindo uma mediação externa àquele confronto, que o constitui como sujeito, a ideia do Par. Seria uma proporção, uma relação (*rapport*) anarmônica.

No processo de constituição psíquica, há, no momento em que se instaura a castração, uma constatação da diferença anatômica entre os sexos. Assim, uns têm e outro não. O fato de a mulher não ter é fundamental para que ela possa exercer um papel primordial tanto no amor quanto para o homem. Essa falta efetiva confere à mulher algumas vantagens. O que ela não tem é o falo, o que a permite assumir um dom privilegiado de “ser” o falo, e ser amor, que é o dom do que não se tem. Lacan traz outra divisão em extrema e média razão para ilustrar essas vantagens bem como para dizer do *rapport*.



Figura 16 – Fig. XIII-5

Fonte: Lacan (1966-1967/2017, p. 235).

O que vemos, aí, é a extrema razão da relação ou *rapport* sexual. Aí, o 1 dá a justa proporção definida pelo *a*. O que Lacan (1966-1967/2017) nos diz é que um dos parceiros

deve se colocar como um 1 diante do outro, como igual. Assim, a díade do casal poderá se instituir. Temos, aqui, “neste *rapport* assim inscrito – à medida da média e extrema razão – o suporte, a saber, este segundo 1 que está escrito à direita e que restitui por *rapport* ao conjunto, com a condição que aí seja mantido este termo terceiro do ‘pequeno *a*’, a proporção” (pp. 235-236). Um *rapport* inicial é introduzido quando, na relação sexual, o sujeito consegue se igualar ao Outro ou introduzir no Outro a repetição do 1. Essa relação inicial mantém, instantaneamente, “este elemento terceiro, que aqui é formulado pelo próprio ‘pequeno *a*’” (p. 236).

O gozo é o que estaria no centro da satisfação sexual mesmo sendo decepcionante se o que se pode supor satisfatório for um gozo pura e simplesmente. Todavia, se há algo que está presente na relação sexual, esse algo é o “ideal do gozo do outro” e junto, o que constitui, subjetivamente, sua originalidade. Lacan (1966-1967/2017) frisa que, quando nos limitamos às funções orgânicas, o entrelaçamento dos gozos é precário. Ou seja: “Se há alguma coisa que nos revela a experiência, é a heterogeneidade radical do gozo do macho e do gozo da fêmea” (p. 237) mesmo por que é difícil saber quando o homem é um homem e quando a mulher é uma mulher: “O falo é um terceiro elemento que não estabelece nem complementaridade nem simetria entre os sexos. Por outro lado, os sexos diferem de acordo com a relação que estabelecem com o falo” (Koren, 2008, p. 135, tradução nossa).

A mulher, então, no amor, dá o que ela não tem, já que ela tem esse dom. Isto é, o que ela dá e não tem é causa do seu desejo. O que ela não tem é o falo: “O que ela dá, por não o ter torna-se, acabo de dizer, a causa de seu desejo; sozinha, pode se dizer, por causa disso, a mulher completa, de modo satisfatório, a conjunção genital” (p. 237). O fato de a mulher ter colocado na relação o que ela não tem, ela não se perde nesse objeto. Na realidade, ela não perde nada, pois o que ela coloca na relação é o que ela não tem. O que ela coloca é fruto de sua criação.

Nesse sentido, Lacan (1966-1967/2017) enfatiza que “é sempre por identificação à mulher que a sublimação produz aparência de uma criação” (p. 238). A mulher, com seu dom, cria esse objeto desaparecido, o *phallus*. Este, pode, por um lado, ser o pênis, “mas é enquanto que é sua carência em relação ao gozo, que faz a definição da satisfação subjetiva à qual se encontra enviada a reprodução da vida” (p. 238). Isso significa que não se pode possuir, realmente, o corpo, que está abraçando no ato sexual, uma vez que, por limitações incertas, ele não sabe os limites do gozo possível; isto é, aquele que poderia ter do corpo do Outro.

Em um dado momento em seu seminário 14, Lacan (1966-1967/2017) nos diz que “o segredo da psicanálise é que NÃO HÁ ATO SEXUAL” (p. 293, destaque do autor), fórmula, que, segundo Koren (2008), mais adiante no ensino lacaniano, será transformada em “não existe relação sexual”. Não existe o ato sexual, mas existe a sexualidade: “Com efeito, é porque há sexualidade que não há ato sexual! Mas *o Inconsciente* quer talvez dizer que se sente sua falta” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 294, grifo do autor). O que não é possível é fazer dois, uma vez que o objeto (*a*) está inserido na díade sexual para representar a diferença. Dizer, portanto, que o ato sexual não existe implica que ele não existe em um certo nível. Há uma falta de conjunção da relação sexual com sua realização subjetiva. Assim, se “a relação sexual existisse, é isto que ela quereria dizer: que o sujeito de cada sexo pode tocar algo no outro, no nível do significante” (p. 315).

O ato sexual falha não é em função da castração, mas em função do objeto fálico. Cabe ressaltarmos que, a partir de precisões realizadas por Lacan posteriormente, a questão não deve se centrar no “ato sexual”, mas na relação (*rapport*). Ou seja, há o ato sexual ao passo que o que não existe é a relação, proporção entre os sexos, como posições de gozo, e não sexo biológico.

Lacan coloca uma questão interessante ao que se refere à palavra “ato”. Ele se questiona se, no ato sexual, caso ele existisse, aconteceria o advento de um significante representando o sujeito como sexo para outro significante, “ou se isso tem o valor do que denominei em outro registro, o *encontro*, a saber, o encontro único! Esse que uma vez tendo acontecido é definitivo” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 369). Existem dois registros distintos, a de saber que o homem chega ao Homem no ato sexual e se a mulher chega à Mulher. Em todo caso, isso é mais importante que saber se o(a) parceiro(a) definitivo(a) foi encontrado(a), já que estamos falando do encontro: “O objeto, então, não é de forma alguma dado em si mesmo pela realidade do parceiro! Eu percebo o objeto de interesse na dimensão normatizada, dita genital, do ato sexual” (p. 370).

Voltando ao Quadrângulo de Klein, onde “não sou”, como macho, o ato sexual assegura que eu me anuncio como homem, onde “não penso” no formato de tu és minha mulher lá onde eu “não sou”: “Se o ‘eu não penso’ se manifesta como ‘ser homem ou mulher’, o ‘eu não sou’, estando do outro lado, ou seja, do lado do Outro, funda a incompreensão do ato sexual, sinal que vem do *eu não penso*, de onde estou como se não pensasse e que chega ao *eu não sou*, onde eu sou como se eu não estivesse sendo” (Koren, 2008, p. 136, tradução nossa, grifo do autor). Na inocência, o sujeito se declara como homem “onde não pensa”, colocando a mulher como sua, “onde ele não está”. No ato sexual, pelo

menos um gozo, o do Outro, resta sem solução. O gozo do corpo do Outro permanece à deriva. A manifestação no ato sexual é sob a forma de ignorância, que situa a disjunção entre o corpo e o gozo.

A construção da fantasia é resposta graças à qual o sujeito, em análise, faz existir a relação sexual, uma vez que ela não existe. A fantasia é a maneira como ele a faz existir. Isso, porém, é um *impasse*, pois, em vez de algo que fosse a fórmula da conjunção entre feminino e masculino, está a conjunção de um sujeito com um objeto, única coisa com que se conta para fazer existir a relação sexual. É por isso que Lacan não situa aí a saída, mas antes o *impasse* da fantasia, o ponto em que a fantasia engana o sujeito (Brodsky, 2004, p. 104, destaques da autora).

O “ato sexual, poderá para nós se apresentar de uma maneira conforme ao pressentimento de Freud, a saber: realizável, mas apenas sob a forma da sublimação” (p. 418). A sublimação assim como o ato, em suas diversas variações, pressupõem a repetição e o novo. A sublimação e a repetição podem ser associadas pelo seguinte: temos, como pressuposto do ato, a repetição. A repetição está implícita no ato, porquanto que a sublimação mantém uma estrutura similar ao ato, frente ao novo, frente à mudança, que pode surgir da repetição.

### 3.2.5 A lógica da Sublimação

Na Figura 10, a sublimação é localizada no vértice inferior esquerdo, onde se encontra, também, a castração. Brodsky (2004), num desenvolvimento coerente do grupo de Klein, a partir do que Lacan trabalha tanto no seminário XIV quanto no XV, demonstra, como podemos observar na Figura 23, que a sublimação se transforma em um vetor, partindo na diagonal do vértice inferior esquerdo em direção à repetição, que está no vértice superior direito.

Lacan (1966-1967) diz que a repetição é a estrutura fundamental da sublimação, uma vez que ela comporta a satisfação (*Befriedung*). Ele aponta que o termo *Fried* (*Frieden*) tem, como sentido comum, “paz”. Ele se pergunta: por que devemos nos manter firmes na garantia de que por trás da satisfação relativa à repetição está a satisfação sexual?

A sublimação é um termo que não é mediador, mas que estabelece o acento e a conjunção entre a disposição subjetiva e a satisfação (*Befriedigung*). Ela tem a repetição, lei que funda o sujeito, como estrutura fundamental. Ao deixar de lado as referências sobre a sublimação que Lacan chamou de garatujas vulgares, ele destaca que a sublimação é “a satisfação da repetição”. Ou seja, nessa satisfação fundamental é que a sublimação opera.

A sublimação é, portanto, um modo diferente de operar a partir da repetição, diferentemente do *acting-out*, que é resultante do recalque, já que este apela por interpretação, produzindo uma inibição no tocante ao ser, relativo ao “eu não sou”. É diferente da passagem ao ato, que, por sua vez, inibe o pensamento inconsciente na ordem do “eu não penso”. É “preciso partir do fato de que a repetição está no fundamento da satisfação” (Leite, 2020, p. 222). E se a repetição é a estrutura fundamental da sublimação, enquanto satisfação pulsional, nesse sentido, é possível afirmarmos que a sublimação funciona como satisfação do ato sexual. Mas, avancemos para ver se isso se sustenta.

No âmbito de uma opacidade subjetiva, que Lacan destaca em Freud no que se refere à sublimação surgir como satisfação da repetição, surge, também, uma distinção, que é muito importante para sair da linha das garatujas vulgares. Essa distinção que ele sugere é entre o *Ziel* e *Zweck*, referência, que, na língua inglesa, equivale à diferenciação entre *aim* e *goal*, que, por sua vez, em português, corresponde à distinção entre “alvo” e “finalidade”, que estão em jogo na pulsão. Lacan (1966-1967/2017) retoma o que Freud disse acerca da sublimação, que ela é *Zielgehemmt*, alvo, meta inibida, mas não explica o que isso quer dizer. Diante disso, Lacan chama nossa atenção para o fato de que Freud não diz que a *Zweckmässigkeit*, finalidade sexual, esteja inibida na sublimação. O que está inibido na sublimação é o pretense objeto da pulsão sexual: “o desvio do objeto também seria pressuposto da satisfação da pulsão de uma forma geral, e não apenas da sublimação, na medida em que o objeto da satisfação é sempre outro, é contingencial, deslizando metonimicamente” (Metzger, 2017, pp. 160-161). O fato de o objeto estar totalmente inibido não faz com que ela perca a capacidade de satisfação [*Befriedigung*]. Desde a aparição do termo *Sublimierung* que ele é “*Zielgehemmt*, por um lado, mas, por outro lado, satisfação encontrada sem nenhuma transformação, deslocamento, álibi, repressão, reação ou defesa. É assim que Freud introduz, coloca diante de nós, a função da sublimação” (p. 214). O fato de haver uma inibição do *Ziel* não significa que uma satisfação não se produza aí.

É precisamente poder reproduzir exatamente o mesmo tipo de repetição, que tudo o que é da ordem da sublimação (...), é precisamente na medida em que alguma coisa,

em que algum objeto, pode vir tomar o lugar que toma o  $-\varphi$  no ato sexual como tal, que a sublimação pode subsistir, dando a isso exatamente a mesma ordem de *Befriedigung* que é dada no ato sexual e da qual vocês veem isso que está precisamente suspenso ao ato de que o que é pura e simplesmente interior ao casal *não é satisfatório*” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 221, destaque do autor).

Lacan (1966-1967/2017) nos diz que a satisfação do ato sexual é, também, o que dá o *status* da sublimação. A castração ( $-\varphi$ ) está presente no ato sexual, o que permite concluir que a satisfação obtida é da mesma ordem que a satisfação da sublimação, que é uma satisfação sempre parcial assim como toda satisfação pulsional. Portanto, é uma satisfação não-toda. Isso significa que não é de uma maturação genital que se trata, tal como sugerem os pós-freudianos, cuja proposta infere uma satisfação melhor que a outra.

O que está em jogo na satisfação do ato sexual é o fato de que, na relação, há para “qualquer um dos parceiros a ideia do par como Um” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 256). Contudo, há a falta, que Lacan chama de falta-a-ser; isto é, a “castração”, falta ao gozo do Outro. Essa falta é uma não coincidência do sujeito como produto (objeto *a*), visto que, ao se instaurar tal falta, o sujeito (\$) surge. Nesse sentido, é uma “não coincidência do sujeito como produto, enquanto que ele avança neste campo do ato sexual. Pois não é outra coisa senão um produto, neste momento” (p. 256).

Nesse momento, do ato sexual, ainda em conformidade com o exposto por Lacan, não há necessidade de pensar e nem de ser. O que acontece é que ele entra no campo do ato sexual, acreditando ser igual ao papel, que deve desempenhar ali. Tanto no caso do homem quanto no da mulher, a falta fálica está ali para simbolizar a falta essencial, como “castração” num caso e *Penisneid* no outro.

A partir da representação a seguir, da média e extrema razão, Lacan (1966-1967/2017) nos diz que o  $1 - a = a^2$ . É o que o ato sexual tem de satisfatório, visto que não percebemos o que falta nele: “É toda a diferença que há com a *sublimação*. Não que na sublimação se saiba o tempo todo, mas que se obtém como tal, ao fim, se é que há um fim na sublimação” (p. 257, grifo do autor). Ele diferencia, portanto, a sublimação do ato sexual mesmo que ela parta da falta e a partir dessa sua obra é construída, mais precisamente do vazio deixado pela *Coisa*. Ela é diferente do puro e simples ato sexual, em que a fantasia encobre a falta.

A sublimação tem como produto a reprodução da falta, que, inclusive, não é uma obra de arte necessariamente. A “obra da sublimação não é de forma alguma forçosamente

a obra de arte, ela pode ser muitas outras coisas ainda” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 258). Ela pode ser, inclusive, a aula (seminário), que ele dava. Isto é, não é apenas da obra de arte que se trata necessariamente. Ele continua dizendo que “esta reprodução da falta, que vai até apertar o ponto onde seu último corte equivale estritamente à falta de partida  $a^2$ , eis de que se trata em toda obra de sublimação realizada” (p. 258).

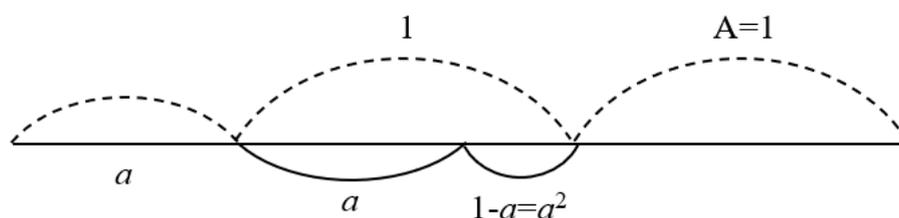


Figura 17 – Fig. XIV-5

Fonte: Lacan (1966-1967/2017, p. 256).

Lacan nos diz que o interessante dessa relação, que decorre do  $a^2$  como falta, é que ele tem a capacidade peculiar de redução sucessiva. Ou seja, ao rebater o resto da operação de que resulta em  $a^2$ , obtém-se  $a^3$ . Isso é o que acontece na sublimação.  $a - a^2 \rightarrow a^2 = 1 - a = a^3$ . Ao tomarmos sempre o resto, sucessivamente, vamos obter o  $a^3, a^4, a^5 \dots$  Observe na Figura 18, a seguir, que todas as potências pares estão de um lado e todas as potências ímpares do outro. Elas vão em direção umas às outras na tentativa de totalizar 1. Mas, isso não é possível em função da incomensurabilidade entre o  $Um$  e o  $a$ . É claro que no interior do ato compreende uma repetição: “É somente trabalhando de novo a falta de modo infinitamente repetido, que o limite é atingido que dá à obra inteira sua medida” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 258), obra que não carece de ser uma obra de arte.

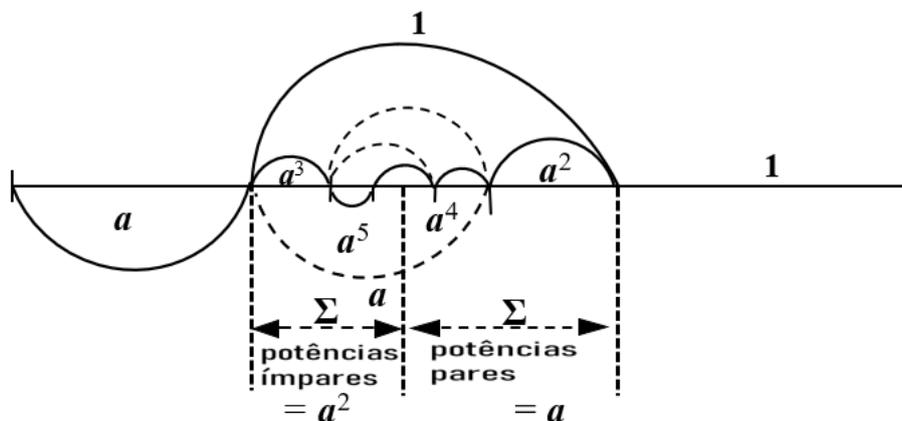


Figura 18 – Fig. XIV-6

Fonte: Lacan (1966-1967/2017, p. 257).

Se observarmos bem, veremos que, na Figura 18, encontramos um espiral áureo, aquele que decorre da sucessiva divisão do retângulo áureo, que, por uma divisão (des)harmônica, derivam outros retângulos, que possuem a mesma proporção. A proporção áurea pode ser encontrada em muitos lugares, como no tamanho do cérebro, na relação dos dentes, no DNA, nos ossos, na simetria facial, no próprio corpo humano, como podemos ver no homem vitruviano desenhado por da Vinci. Na natureza, pode ser encontrada, por exemplo: nas flores, nas conchas, nos frutos, nos galhos das árvores, na arte e na arquitetura. Ela está relacionada à harmonia, à beleza e à perfeição. Podemos encontrar a proporção áurea nas obras de Leonardo da Vinci, na música, como nas estruturas formais das sonatas de Mozart, na Quinta Sinfonia de Beethoven, na arquitetura, como no *Partenon* grego, na Catedral de *Notre-Dame* em Paris ou no *Taj Mahal*, grande mausoléu construído em Agra na Índia, atualmente, uma das sete maravilhas do mundo moderno. Se é possível encontrar a proporção áurea em tanta coisa, é claro que na psicanálise ela não poderia faltar, e é Lacan que nos traz tal elemento.

A medida da obra, portanto, só chegará ao seu número se, desde o começo, ela for justa, sempre partindo, no caso da psicanálise, do objeto *pequeno a*, do Número de Ouro. Como “medida espacialmente harmônica, temos a fórmula seguinte:  $1 + a + a^2 -$  (etc. até o infinito quanto as potências invocadas) é igual a  $\frac{1}{1-a}$ ” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 258). Essa medida justa de *a* como Número de Ouro só será verdadeira se ela servir de imagem na proporção do sujeito em relação ao sexo, o que pode funcionar para qualquer *x*, de qualquer quantidade, segundo Lacan, se a condição de estar compreendido entre 0 e 1 for respeitada. Isso significa que, em relação ao 1, ele comporta alguma falta. Contudo, essa manipulação relativa à função repetitiva da sublimação não será fácil. Posto que o *a* de que se trata, no início da constituição subjetiva, tem uma função sexual, ligado à repetição: “A relação de ‘*a*’ ao  $\$$ , enquanto que o  $\$$  se esforça para estar situado juntamente em relação à satisfação sexual, está aí que se chama, falando propriamente, o fantasma” (p. 259).

A operação de rebatimento, apresentada na Figura 18, pode representar a operação da sublimação pela via da pulsão sexual. A operação de rebatimento poderá continuar até o infinito, não havendo, para elas, interrupção. Nesse sentido, o limite seria o “*a*, para a soma das potências pares” (Lacan, 1966-1967/2017, p. 312); e, para a soma das potências ímpares, o  $a^2$ . Lacan chama nossa atenção para o fato de que isso não é tudo. Não devemos pensar que teríamos um êxito sublime, pois, se assim fosse, “a sublimação nos faria atingir esse Um *perfeito*, ele próprio colocado no horizonte do sexo, parece-me que desde o tempo em

que se fala desse *Um*, isso deveria saber-se...” (p. 313, destaques nossos). Algo como uma abertura, uma hiância, aquela da castração, deve permanecer entre as séries pares e ímpares.

Quanto ao *Um*, no “Seminário, livro 16, de um Outro ao outro”, Lacan (1968-1969/2008c) nos diz que ele (o *Um*) é o mais difícil de pensar e que há tempos se esforça para fazê-lo: “A abordagem moderna do *Um* é escritural” (p. 119), pois ele tem relação com o *einzigster Zug*, de Freud, traduzido por Lacan como “traço unário”, primeira marca, sob a qual reside o essencial do efeito da repetição. Mas, foi em 1972, em seu “Seminário, livro 19, ... ou pior”, “que Lacan abraçou o problema e se dedicou a pensar o *Um* de forma escriturária, matemática” (Porge, 2019, p. 191).

Retornando ao esquema, que representa a operação de rebatimento, em que o *a* vai se elevando exponencialmente, Lacan (1966-1967/2017) destaca que, de forma puramente metafórica, esse esquema “pode representar muito bem isso que, do ato sexual, poderá para nós se apresentar de uma maneira conforme ao pressentimento de Freud, a saber: realizável, mas apenas sob a forma da sublimação” (p. 418). Contudo, essa via de realização permanece problemática, visto que isso nos afastaria daquilo que é do interesse da psicanálise; ou seja, “que em seu campo surgisse, estruturalmente, toda a cadeia das dificuldades que se desenrolam, que se incluem numa hiância maior, e numa hiância que permanece que é aquela da castração” (p. 418). Ele continua dizendo que, “numa via que é inversa àquela que vai esbarrar a castração, que se articula o que é perversão (p. 418).

Ao retomarmos a sobreposição dos quadrângulos sugeridas por Lacan no seminário XIV, como apresentamos anteriormente, observamos que a sublimação coincide com a falta-a-ser, com a castração, representada pelo  $-\varphi$  (menos phi). Isso pode ser observado na Figura 19:

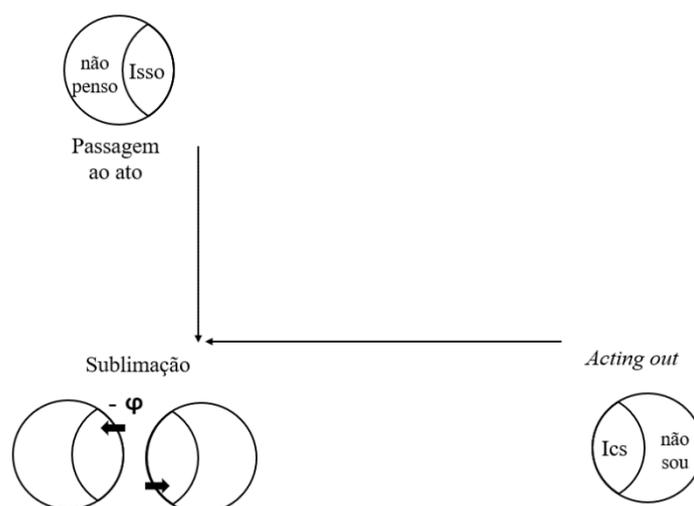


Figura 19 – Sublimação e  $-\phi$

Fonte: Metzger (2017, p. 155).

Metzger (2017) salienta, a partir de Lacan, que os círculos que encontramos no vértice inferior esquerdo representam um tempo posterior àqueles da alienação, relativa à escolha sedutora entre o “eu não sou” e o “eu não penso” como excludentes. A castração nesse vértice representa uma delimitação da falta, indicando ao referente fálico como essa delimitação, em torno da questão fálica, que fica reduzida ao “ter” e ao “não ter”, como pontua Lacan (1966-1967/2017):

O sentido lógico original da castração, enquanto a análise descobriu sua dimensão, repousa nisto: que ao nível das *Bedeutungen*, das significações, a linguagem – enquanto é ela que estrutura o sujeito como tal – muito matematicamente faz falta, quero dizer, *reduz* o que é da relação entre os sexos, ao que nós designamos como podemos, por essa alguma coisa, a que a linguagem reduz a polaridade sexual, isto – é, a saber, um *ter* ou *não ter* a conotação fálica (p. 151, destaques do autor).

Aqui, Lacan destaca o que já apontamos anteriormente a respeito de seu ensino, que a linguagem não dá conta de tudo. Existe o Real. Mais precisamente, nesse ponto, existe o Real do Sexo. A linguagem não dá conta da diferença sexual, que se sustenta no sentido de que algo falta como no caso do “ter” ou “não ter” o falo. O que vemos se inscrever aí é a incomensurabilidade entre os gozos masculino e feminino, a não existência do ato sexual. Ato que tem o lugar marcado na sublimação como forma lógica, como uma alternativa ao

“eu não penso” e ao “eu não sou”. É nessa dificuldade do ato sexual que o Inconsciente se introduz. É por isso que a escolha sedutora entre não ser e não pensar pode ser feita.

Diante disso, Lacan ressalta que o “eu não penso” é o “em si”, enquanto o “eu não sou”, no vértice inferior direito, está do lado do “para o Outro”. O que o ato sexual vem garantir é um “signo”, que, no quadrângulo que Lacan nos apresenta, vem do “eu não penso” para chegar aonde “eu não sou”. Isso significa que o eu macho nunca chega ao nível da mulher, onde “eu não sou”. A sublimação é, portanto, solidária à incomensurabilidade dos gozos.

Existe mais um elemento, que Lacan (1966-1967/2017) vem inserir no quadrângulo e que se encontra no mesmo lugar da sublimação e da castração ( $-\varphi$ ). Apesar de não termos a demonstração em quadrângulo no seminário, ele nos diz que podemos ter entrevisto “a parte privilegiada que aqui joga, como operador, o objeto  $a$  único elemento mantido ainda escondido na explicação de hoje” (p. 135). Essa é a lição de 11 de janeiro de 1967, mesma lição em que ele nos apresenta o quadrângulo junto com os Círculos de Euler. Essa relação de ocultação e de eclipse é, inclusive, a essência da castração. Assim, “a *diferença sexual* não se sustenta senão da *Bedeutung* de alguma coisa que falta, sob o aspecto do *falo*” (p. 135, destaques do autor). Há, então, uma incapacidade da significação (*Bedeutung*) de cobrir tudo o que se refere ao sexo.

Podemos encontrar, agora, naquele vértice, a conjunção de  $a/-\varphi$ , do objeto  $a$  e da castração. Segundo o que nos apresenta Joseh Attié (1997), partem da passagem ao ato e do *acting-out*, dois vetores. Eles “conduzem a essa conjunção final de  $a$  com  $-\varphi$ . Conjunção que o final de análise visa desunir. É por excelência a figura de um final de análise” (p. 163). O  $a$  é o resíduo do “eu não penso”; ou seja, resto do processo de alienação, e o  $-\varphi$  é um produto, que resta do “eu não sou”. A questão que se levanta diante disso é a seguinte: por que a sublimação está inscrita nesse lugar? Questão que, conforme destaca Attié, só pode ser respondida a partir do resumo do “Seminário: a lógica do fantasma” (Lacan, 1969/2003b). Metzger (2017), apresenta uma resposta a essa questão:

Primeiramente, podemos dizer que a lógica da castração é homóloga à lógica da sublimação na medida em que ambas se referem a maneiras de alusão a uma falta, um furo, por meio do significante: *a castração como referida à questão do falo, produz esse efeito de redução, na medida em que recobre as diferenças entre os sexos a partir de um referencial que seria único e comum para ambos os sexos, o falo. Já a sublimação, com seu efeito de alusão ao vazio, a partir de criações desde o nada,*

*propõe, senão um recobrimento do vazio, uma referência a ele* (p. 156, destaque da autora).

O grafo com esses novos elementos, também, precisa ser deduzido do resumo do seminário “A lógica do fantasma”. Seguindo as orientações de Lacan (1969/2003b), faremos a montagem desse novo quadrângulo, que ele apenas menciona, mas não o apresenta. Ele nos diz de um esquadro, ou esquadria, formado pelos vetores da alienação e da verdade. A operação verdade é o “penso e não sou”, que, segundo Brodsky (2004), Lacan diz que ninguém a escolhe. O “estatuto inicial do sujeito tem uma única escolha preferencial: a do ‘sou e não penso’” (p. 68). Isto é, a operação alienação é a da escolha “preferencial”, enquanto a escolha da verdade é a escolha “rechaçada”. É importante ressaltarmos que o ponto de partida continua sendo o *cogito*. Aí, o ser e o pensar se separam. Um vai numa direção e o outro em outra. Lembremos, também, que as operações apresentadas são resultados, que partem da repetição.

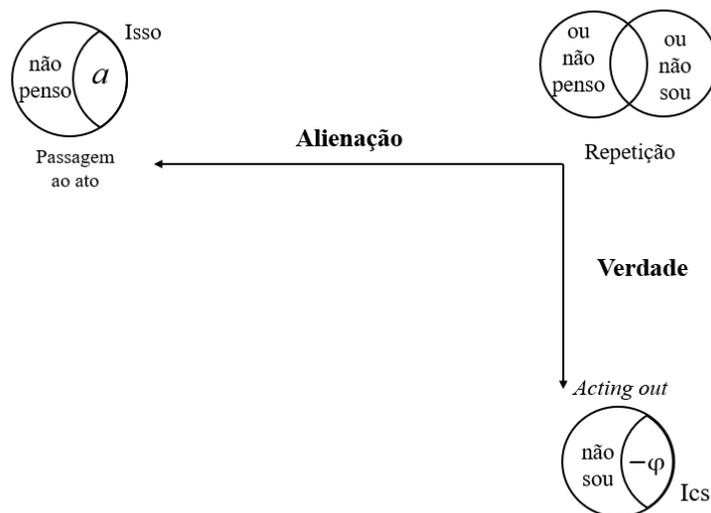


Figura 20 – Operação alienação e operação verdade

Fonte: elaborada pelo autor.

Assim, Lacan (1969/2003b) nos diz que, para encontrar a diagonal, que viria unir no quadrângulo essas duas extremidades, bastaria percebermos que se trata, senão, tal como no *cogito* cartesiano, do “sujeito suposto saber”. Isso significa que há um apelo ao Inconsciente. A operação que temos como alternativa à opção preferencial, a inicial, e à opção verdade, que é rechaçada, é, como aponta Lacan no “Seminário, livro 15” (1967-1968), a terceira

operação, chamada de transferência; vetor que parte da passagem ao ato em direção *ao acting-out*; ou seja, do “eu não penso” ao *acting-out*.

Attié (1997) nos lembra que uma demanda de análise se produz a partir dos impasses do “eu não penso” endereçados ao “sujeito suposto saber”, podendo, assim, interrogar o Inconsciente, processo viabilizado pela transferência. A transferência é, portanto, caracterizada por perder o ser à medida que se pensa. Esse triângulo, segundo Brodsky (2004), é o mínimo que se espera de uma análise, que se produza a falta-a-ser, o que não devemos confundir com o fim da análise. Esse é apenas o começo.

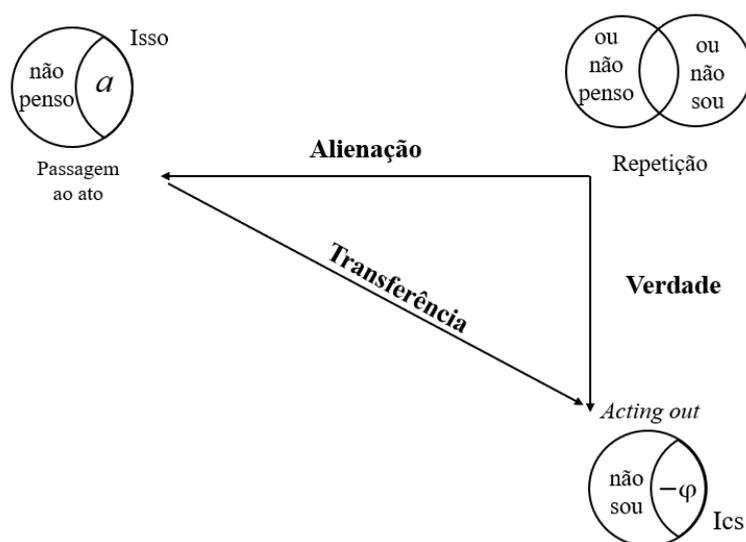


Figura 21 – As três operações: alienação, verdade e transferência

Fonte: elaborada pelo autor.

Continuando na montagem do quadrângulo, Lacan (1969/2003b) nos diz que a “falta-a-ser que constitui a alienação instala-se ao reduzi-la ao desejo” (p. 324) não pelo fato de ser um “não pensar”, mas por encarnar o lugar da castração, “e pelo órgão da ausência em que ali se transforma o falo. É esse o vazio tão incômodo de abordar” (p. 324). Esse representante da falta-a-ser ( $-\varphi$ ) se encontra com o objeto  $a$ , formando, assim, “os restos que atestam que o sujeito é apenas efeito de linguagem” (p. 324). Nesse encontro, constitui-se, como enuncia Lacan, um quarto canto do quadrângulo, que combina o resultado de cada operação, cuja essência é representada em seus resíduos. Vejamos como fica o grafo do “Resumo do Seminário XIV” (1969/2003b):

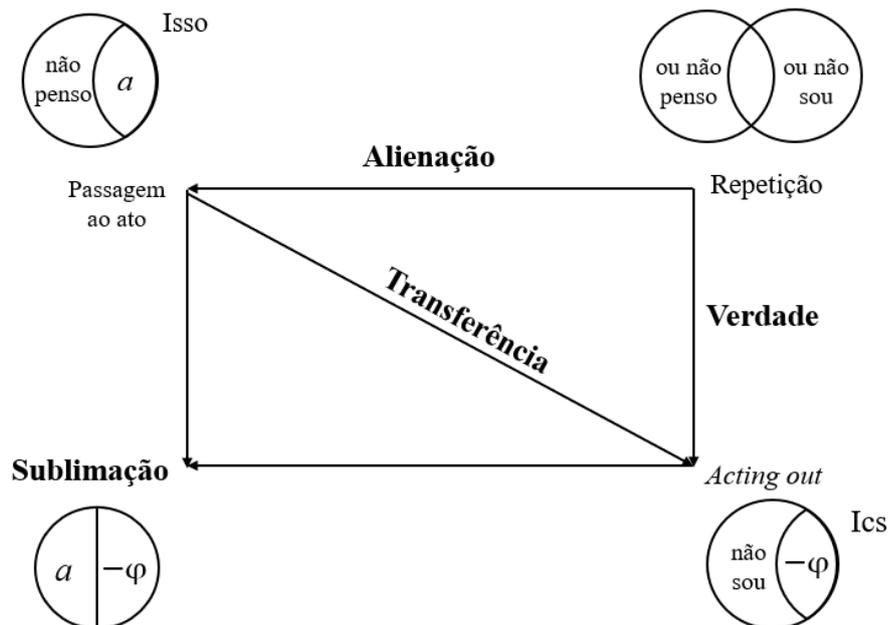


Figura 22 – Grafo Resumo do seminário XIV 1º semigrupo

Fonte: Metzger (2017, p. 157).

A conjunção de  $a$  e o  $-\varphi$  faz alusão à falta estrutural do discurso e da pulsão, que se sobrepõem. Metzger (2017) expõe que a ocorrência dessa sobreposição acontece quando uma inscrição pulsional no corpo preenche a falta do significante, significante que falta ao discurso: “Assim, o que retornaria do Outro como falta de significante seria representado pelo falasser como falta de objeto para satisfação da pulsão”. Por conseguinte, o objeto da pulsão e da fantasia, o  $a$ , recobre a falta no Outro, que tem o  $-\varphi$  como marca. Isto é, os objetos da fantasia, objetos semblantes de  $a$ , podem suprir a falta. Em relação aos objetos semblantes de  $a$ , a desigualdade de  $a$  e  $-\varphi$  e a fantasia, Lacan (1969/2003b) comenta:

O importante é perceber que eles só exercem essa função no desejo ao serem nele percebidos como solidários da fenda (por serem a um tempo desiguais e se juntarem para disjuntá-la), da fenda em que o sujeito se afigura uma díade – ou seja, assume o engodo de sua própria verdade. Essa é a estrutura da fantasia, notada por nós com o parêntese, cujo conteúdo deve ser pronunciado: S barrado punção de  $a$  (p. 325).

Conforme salienta Brodsky (2004), o grupo de Klein serve para encontrar a operação, que resulta no ajuntamento do “penso” e “sou”, que se separaram. Ela comenta que Lacan entende que, no fim da análise, o sujeito deve encontrar nova formulação para o *cogito*. Ele

não se conforma com a solução do Inconsciente. O resultado de uma conjunção dos extremos da diagonal, “penso e não sou” com “sou e não penso”, Lacan “o escreve servindo-se, por um lado, de  $-\varphi$ , e, por outro, do objeto  $a$ . A conjunção seria, portanto, entre castração e gozo” (Brodsky, 2004, p. 91).

Ela encontra, nesse ponto, um paradoxo, visto que o  $-\varphi$  implica perda de gozo e o objeto  $a$  é o objeto pulsional. Ela se questiona: como juntar significante e gozo representados pela castração e pelo objeto  $a$ ? Contudo, Brodsky destaca que Lacan diz que o fim de análise implica essa conjunção, mas não que o fim dela esteja nisso. Por isso, ele inverte a posição dos dois no grafo, como apresentaremos adiante, de  $a/-\varphi$  para  $-\varphi/a$ . É o que Lacan (1969/2003b) nos diz acerca de serem os dois, resíduos das operações.

Se observarmos na figura acima, veremos que o  $-\varphi$  se produz do vértice inferior direito ao passo que o  $a$  se produz do vértice superior esquerdo. Por isso, na conjunção, no quarto canto, o inferior esquerdo, estão dispostos de forma lógica como estavam. Não obstante, a inversão ( $-\varphi/a$ ) deve acontecer, visto que a solução deve vir, necessariamente, do outro. A solução do “não penso” está no Inconsciente e a solução do “não sou” está no Isso. Melhor dizendo, “para solucionar a questão de  $-\varphi$ , da castração, necessito de  $a$ . E para solucionar a questão de  $a$ , do isso, necessito de  $-\varphi$ ” (Brodsky, 2004, p. 93). O  $-\varphi$  é a solução da operação alienação e o objeto  $a$  é a solução da operação verdade.

Em consonância com o “Resumo do Seminário XIV”, Brodsky (2004) propõe, então, no ponto em que encontramos  $a/-\varphi$ . Trata-se, na verdade, da fantasia, ( $\$ \diamond a$ ), sujeito barrado punção de  $a$ . O  $a/-\varphi$  pode ser substituído pelo  $\$$ , visto que, desse lado, pode-se escrever o sujeito também. Essa comentadora nos diz que o que a autoriza inserir aí a fantasia é o fato de que ela (a fantasia) é o “impasse” que o sujeito deve atravessar, fazer um giro para ver o que há do outro lado.

Entretanto, o grupo de Klein, do qual Lacan parte, é um grupo involutivo. De qualquer ponto que se parta, ao fazer o percurso, chega-se ao ponto de partida. Isso não é o que acontece com a psicanálise. Parte-se de um ponto e deve-se chegar a outro, não no mesmo. Assim, ela apresenta um grafo, que se desdobra, completando o quadrângulo, mas sem os efeitos involutivos, sem os efeitos de retrocesso do quadrângulo original.

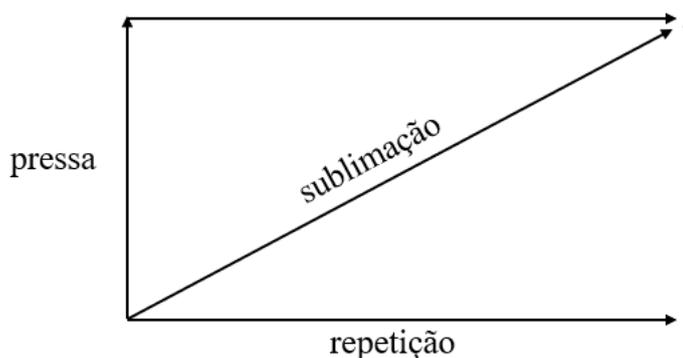


Figura 23 – Grafo sem involução

Fonte: Brodsky (2004, p. 103).

Depois de situarmos os vetores nesse novo grafo, é necessário situarmos os termos. Dessa forma, “no lugar em que está o *impasse* do sujeito, no lugar em que deveria se escrever a relação ou união sexual, ali onde deveria haver um ato que desse certeza sobre a sexualidade, Lacan situa a fantasia” (Brodsky, 2004, p. 103, grifo da autora). A fantasia, portanto, faz existir a relação sexual, que não existe. Ou seja, não existe algo que afirme no sujeito que ele é de um sexo. Conforme enuncia Lacan (1969/2003b), a bissexualidade biológica, que não tem nada a ver com o que está em jogo aqui, deve ser deixada no legado de Fliess. O que está em jogo é a “incomensurabilidade do objeto *a* com a unidade implicada pela conjunção de seres de sexo oposto na exigência subjetiva de seu ato” (p. 326). Essa incomensurabilidade só pode ser resolvida à maneira da sublimação através do emprego do número áureo.

Já tendo a *repetição* e a *pressa* sido por nós articuladas na base de um “tempo lógico”, a *sublimação* vem complementá-las para que um novo grafo, orientado por sua relação, seja satisfatório, duplicando o precedente, para completar o grupo de Klein – na medida em que seus quatro ápices se igualam por reunir diversos concursos operacionais. E ainda grafos, por serem dois, inscrevem a distância do sujeito suposto saber à sua inserção no real. (...) Com isso eles satisfazem a lógica que nos propusemos, pois ela supõe *não haver outra entrada para o sujeito no real senão a fantasia* (Lacan, 1969/2003b, p. 326, destaques nossos).

Com esse trecho e as considerações que Brodsky (2004) nos apresenta, passemos à representação do grafo, já com a fantasia posicionada no lugar do “*impasse*” do sujeito e

tendo a sublimação, agora, não só como uma operação, mas como um vetor, que vai em direção ao ato analítico, proposta deduzida, também, por Brodsky, uma vez que Lacan não o coloca aí.

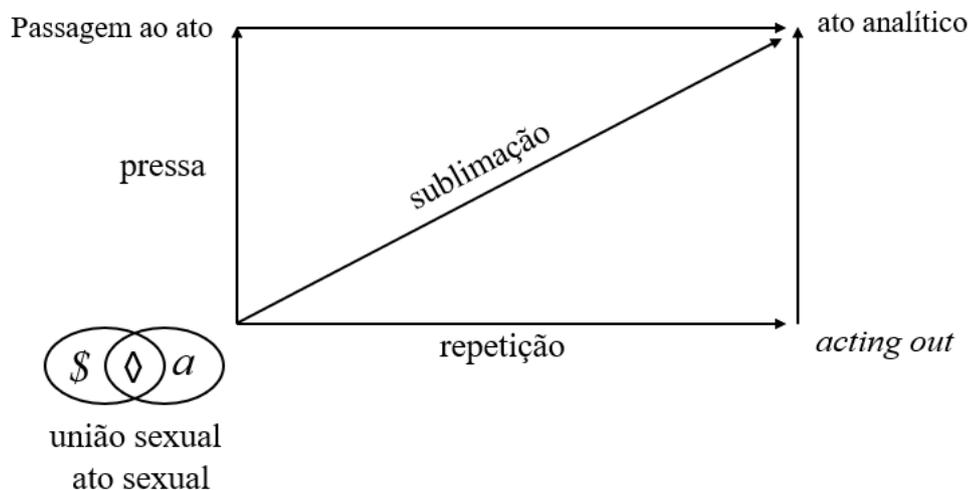


Figura 24 – Grafo Resumo do seminário XIV 2º semigrupo

Fonte: Brodsky (2004, p. 107).

A fantasia funciona como tela frente ao Real. Ela faz existir a relação sexual. Porém, “a fantasia faz existir a relação sexual onde, de fato, ela não existe. Esse impasse abriria caminho para o ato, mas em versões bem específicas” (Metzger, 2017, p. 159). Poderia culminar em dois “lapsos do ato”: um da ordem da passagem ao ato e outro da ordem do *acting-out*, partindo todos do mesmo vetor. Um caminha pelo vetor da pressa, o outro pelo vetor da repetição.

A sublimação, portanto, está nesse lugar, pois ela será a via necessária, para que a lógica que Lacan propõe seja satisfeita. Como ele esclarece na citação anterior, a única entrada possível do sujeito no Real é pela via da fantasia. Nesse novo grafo, a sublimação assume um lugar de vetor de operação. Seria uma quarta operação ao passo que a fantasia ocupa o lugar em que a sublimação estava. A fantasia aparece ali com um duplo significado, por um lado, “de referência a uma proporção dos gozos do homem e da mulher que não existe e, por outro lado, como velando essa incomensurabilidade” (Metzger, 2017, p. 160). A sublimação, que parte desse vetor, onde se situa o impasse do sujeito, em direção ao ato analítico, é uma saída possível.

Em relação à transferência e à sublimação, Brodsky (2004) destaca que, se há uma, não há a outra. Não há lugar para criação quando há sujeito suposto saber, apenas repetição. Ou seja, “há saber” na transferência bem como “existe saber no real” (Lacan, 1973/2003c, p. 312). Todavia, não há criação pela via da sublimação se há suposição de saber. No fim das contas, “*podemos dizer que transferência e sublimação são antitéticos na medida em que a suposição de saber escamoteia o vazio desde onde a sublimação pode ocorrer*” (Metzger, 2017, p. 165, itálico da autora).

Quanto ao Inconsciente, Brodsky (2004) frisa que a pretensão de Lacan era demonstrar que, mesmo ele sendo um saber, ele é um saber incompleto, que podemos escrever assim:  $S(\bar{A})$ . Há um saber que falta. Esse segundo quadrângulo inicia nesse ponto. No primeiro grafo, acaba num “há sujeito sem saber”, o máximo que o Inconsciente pode dar. O segundo grafo “parte de um ‘não há saber’, parte do vértice que indica que não há ato sexual, que não há união sexual” (p. 157). O saber que falta no Inconsciente é a fórmula da relação sexual. Isto é, “nada no Inconsciente prova que o homem é homem e que a mulher é mulher. Se penso ser um homem ou uma mulher, não há nada que o prove no meu ser, naquilo que eu sou” (Attié, 1997, p. 159). Em conformidade com Metzger (2017), o elemento terceiro, que é o falo, não estabelece a suposta complementaridade ou simetria entre homem e mulher. No nível desse saber que falta, a fantasia é que vem fazer existir o que não há, vem encobrir essa falta.

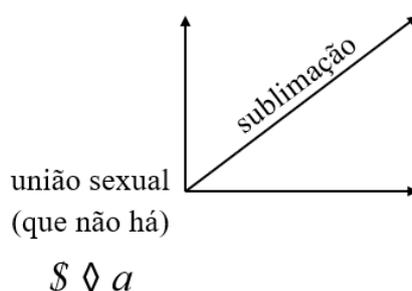


Figura 25 – união sexual (que não há) e fantasia

Fonte: Brodsky (2004, p. 158).

A resposta que a fantasia oferece não está no Inconsciente, uma vez que lá não há saber a esse respeito. A sublimação se escreve aí nesse ponto, onde não há relação sexual, pois esse conceito cem por cento freudiano visa a obter a satisfação (*Befriedung*), análoga à satisfação sexual, contudo, com aquilo que não é um objeto sexual. Ou seja, se existisse a união sexual, enquanto complementaridade, seria equivalente à satisfação alcançada no

processo sublimatório: “Se não há relação sexual e se a fantasia é atravessada, é a via da sublimação que permanece aberta, isto é, um outro modo de satisfação” (Brodsky, 2004, p. 159).

A sublimação é uma forma de satisfação pulsional como nos lembra Lacan (1959-1960). Ao falarmos de sublimação, estamos falando de pulsão. Brodsky (2004), ainda, evidencia, sem maiores aprofundamentos, a proximidade da invenção com a sublimação. Ali, onde falta um saber, ele pode ser inventado no sentido de “fazer algo com o saber”: “Assim como a invenção é um destino para o saber que não há, a sublimação é uma solução para a satisfação que não há” (p. 159).

A respeito desse fazer e da invenção, abordaremos, no próximo capítulo, ao falarmos do *sinthome*. Vale ressaltarmos que a sublimação é um vetor, e não um ponto. Isto é, não devemos confundir sublimação com o final de análise e uma análise não é uma sublimação. Em relação à sublimação, temos sempre a pulsão e a repetição, no entanto não mais como uma demanda, que se endereça ao “sujeito suposto saber”. O final de análise não coincide com o surgimento de um artista. Isso é uma idealização. O fazer que está em jogo na sublimação bem como no sintoma não é esse.

### 3.3 A medida do 1 e do $a$ – perversão, neurose e sublimação

No “Seminário, Livro 16, de um outro ao Outro”, Lacan (1968-1969/2008c) nos convoca a pensar a relação lógica entre o gozo e o Outro quando ele diz que o “próximo é a iminência intolerável do gozo. O Outro é apenas sua terraplenagem higienizada” (p. 219). Considerando que o objeto *pequeno a*, como mais-de-gozar, é a referência fundamental do gozo e o traço unário é a referência do Outro, terreno esvaziado de gozo. Ao falar da divisão (des)harmônica em média e extrema razão, ele traz o cálculo incomensurável entre o  $Um$  e o  $a$  como efeito de perda.

No seminário “A Lógica do fantasma”, Lacan (1966-1967/2017), para estabelecer uma relação entre o Um e o  $a$  como efeito de perda, utiliza o recurso da divisão (des)harmônica. Considerando que toda pulsão é sexual e visa à satisfação, nesse sentido, a satisfação pulsional pela via da sublimação é uma satisfação sexual.

A repetição é a estrutura fundamental no que diz respeito à satisfação pulsional via sublimação. Mas, o que é que se repete? No seminário “De um Outro ao outro”, Lacan (1968-1969) retorna aos fundamentos da repetição em psicanálise ao falar da incomensurabilidade

entre o Um e o *a*. Diante dessa impossibilidade, ele lança mão, novamente, da divisão (des)harmônica, que ele relacionou com a sublimação em “A lógica do fantasma” (1966-1967/2017), para mensurar a proporção entre esses dois. A fim de mensurar o Um e o *a*, no seminário XVI, utiliza-se da aposta de Pascal para falar do efeito de perda. Efeito que persiste no processo de repetição e no reencontro do objeto.

Na lição de 22 de janeiro de 1969, Lacan (1968-1969/2008d) inicia dizendo que o Um é o mais difícil de pensar, como apontamos anteriormente. E diz, também, que a abordagem moderna do Um é escritural e que ele a extraiu de Freud, do *einzigster Zug*, tradução feita por Lacan e que persiste até hoje por: Traço Unário. A repetição reside nesse Traço Unário. Ela tem uma ligação determinante com o objeto perdido: “Resumindo, trata-se essencialmente do fato de que o gozo é almejado num esforço de reencontro, e que só pode sê-lo ao ser reconhecido pelo efeito da marca. A própria marca introduz no gozo a alteração da qual resulta a perda” (p. 119).

Não é preciso que o Outro tenha um rosto desde que saibamos distinguir o campo do Outro da relação com o semelhante. Segundo Lacan (1968-1968/2008d), para Pascal trata-se de saber: o parceiro existe ou não? “Mas não é apenas o parceiro que constitui o interesse da aposta, há também o que se pode ganhar ou perder” (p. 123).

A experiência analítica se baseia, como ponto de partida, na assunção da perda, uma vez que se trata de um efeito de perda no encadeamento, na concatenação significativa: “Nossa experiência, como dizem, na análise confronta-nos a todo instante com um efeito de perda. Ela atesta que esse efeito é encontrado a cada passo” (p. 125) Isso é feito de forma inocente, o que, de forma nociva, atribui um prejuízo imaginário, tal como uma ferida narcísica, o que podemos entender como uma culpabilização do semelhante. Isso é absolutamente incorreto, já que essa ferida é qualificada como simbólica. Esse efeito simbólico, na medida em que ele é a incidência da marca, do Traço Unário, “inscreve-se no vazio que se produz entre o corpo e seu gozo” (p. 125), “uma vez que a incidência da linguagem implica que o gozo estará fora do corpo” (Leite, 2020, p. 222). A incidência do significativo é o que determina ou agrava o efeito simbólico de perda. Com a impossibilidade de sondar o vazio, que já havia no organismo, a incidência do Traço Unário dará consistência ao efeito da perda. Configura-se, à vista disso, uma relação “entre o efeito da perda, ou seja, o objeto perdido que designamos por *a*, e o lugar chamado Outro, sem o qual ele não poderia se produzir, um lugar ainda não conhecido e não medido” (p. 125).

Como é possível medirmos o efeito de perda no campo do Outro? Devemos considerar que a perda tem relação com o desejo. É a partir da perda que o desejo é possível.

Nesse contexto, “o desejo procura uma medida da perda que o origina” (Porge 2018[2019], p. 89)]. É através da divisão (des)harmônica que a proporção do efeito da perda no campo do Outro será medida, “o efeito de perda de gozo determinado pela incidência do significante” (Leite, 2020, p. 223). Há, portanto, o  $a$ , que é a função da perda, e há o Um. Como ele é apenas o Traço Unário, não sabemos o que acontece com ele. Lacan destaca que o  $a$ , de que nos apoderamos, nós apenas vemos, mas não sabemos seu valor.

A relação do 1 determinante com o efeito de perda, isto é, com o  $a$ , se escreve da seguinte maneira:  $\frac{1}{a}$ . Nesse cenário, Lacan ressalta que, quando se trata de perda, a relação é igual à conjunção. Portanto, a fórmula inicial seria a seguinte:  $\frac{1}{a} = 1 + a$ . Aqui, é interessante lermos: 1 superior a  $a$ , para marcar que o  $a$  é inferior à unidade. Dessa inscrição, resulta a proporção, que não deriva de efeitos estéticos. O resultado dessa série juntamente com outra que parte da divisão original do sujeito (*Spaltung*) bem como o esforço para juntar duas unidades disjuntas nos darão a medida da perda. Uma série, a crescente, parte do 1, tendo como primeiro termo  $1 + a$ , enquanto a outra, série decrescente, parte do  $a$ , tendo como primeiro termo o  $1 - a$ . De qualquer forma, se partirmos de  $a$  ou de 1, veremos que eles são recíprocos. Ressaltamos que, sem o Traço Unário, não haveria série alguma. Já sabemos que o número que resulta do cálculo da proporção áurea é 1,618..., o número de ouro. Esse número não tem medida comum com o 1. Conforme o que Lacan nos expõe, se o valor da proporção é 1,618..., então, o valor atribuído ao  $a$  será de 0,618..., um número sempre menor que 1. Assim,  $1 = 1$  e  $a = 0,618...$  “Não somos obrigados a medir os seguimentos para que os termos sejam corretamente inscritos” (Lacan 1968-1969/2008d, p. 129).

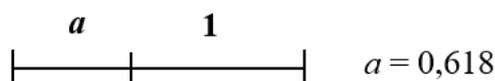


Figura 26 – Outra escrita da relação <1 sobre  $a$ >

Fonte: Lacan (1968-1969/2008d, p. 129).

O  $a^2$  é o resultado da soma das potências ímpares e o  $a$  é a soma das potências pares, que, somadas, dão a medida do campo do Outro como 1; portanto, a soma de  $a^2 + a = 1$ , o “que é diferente de sua pura e simples inscrição como traço unário” (Lacan, 1968-1969/2008d, p. 130). É por meio da perda que temos a possibilidade de medir o campo do Outro como 1. Na gênese do Outro, é preciso entendermos que o Um é anterior ao 1. Dito

de outra forma, é anterior ao gozo, anterior à inscrição da linguagem. É a partir da relação do  $a$  com o 1 que se pode tirar a medida do Um do gozo. Nesse sentido, em relação à série crescente e à decrescente, chegamos a um ponto bem interessante nessa busca pela medida do 1 e do  $a$ . Conforme aponta Leite (2020), “é que a série decrescente será alinhada por Lacan à lógica que vigora na ‘sublimação’ enquanto a série crescente responderá pela lógica em jogo na ‘perversão’, especificamente no masoquismo” (p. 223).

Lacan fala de uma forma analógica de se tirar a medida do que acontece com o Um do gozo. É o gozo masoquista que responde a essa analogia, uma vez que, no gozo masoquista, o sujeito assume “a posição de perda, de resto, representada pelo  $a$  no nível do mais-de-gozar” (Lacan 1968-1969/2008d, p. 132), meio pelo qual visa completar o Outro: “A lógica de repetição aqui em jogo resume-se em tomar-se como objeto  $a$ , a fim de mensurar o campo do Outro” (Leite, 2020, p. 223).

A série crescente, à medida que acontecem os rebatimentos, tende para o infinito, visto que ela tem a característica de uma sequência de Fibonacci, cujo resultado é sempre obtido pela soma dos dois números precedentes; ou seja, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21 etc. A decrescente tende para o 1, contudo, sem que seja possível alcançar, visto que ele é um número irracional (0,61803398875...). A série decrescente é construída a partir do efeito da perda, pois ela parte de  $a$ . Ao efetuarmos uma multiplicação pelo valor de  $a$ , obtemos, desse modo, a repetição como repetição da perda. A série decrescente tem como razão o  $a$ , valor do efeito da perda, esse valor se potencializa, da seguinte forma:  $a^2, a^3, a^4, a^5, a^6...$  A soma das potências de  $a$ , as pares e as ímpares, se aproxima, mas, de modo algum, alcança o 1. Nessa rota, Leite (2020) aponta que a sublimação é um processo, que compreende, em uma lógica de repetição da perda, essa repetição. Isto é, inscrição contínua da perda produz o contorno da borda do vazio.

A satisfação em jogo na sublimação refere-se à repetição da perda ou da diferença, que é sempre a mesma. Além disto, através da multiplicação pelo valor do efeito de perda identificamos aqui uma maneira de compreender o que pode significar a afirmação de que na sublimação o objeto é elevado à dignidade de Coisa, tomando a elevação no sentido matemático (p. 224).

Em consonância com o exposto, encontramos a mesma ideia em Porge (2019), que entende a elevação no sentido matemático, como se eleva à segunda potência, como já demonstramos anteriormente. Assim, temos o objeto, que faz as vezes do objeto  $a$ , “e a sua

falta no início, visto que é só-depois que ele é dito perdido, é redobrada pela marca de um vacúolo: o vazio da Coisa – o vazio do gozo que não se alcança a partir do princípio de prazer” (p. 72).

O movimento da sublimação tem seu início com a constatação da falta no Outro  $S(\bar{A})$ . Ou seja, o ponto de partida na sublimação é o efeito da perda. Com isso, diferentemente da perversão, na sublimação, o sujeito não está interessado em tamponar essa falta, algo que acontece, principalmente, no fetichismo. Uma vez que o mecanismo do desmentido (*Verleugnung*) esteja efetivado, mantém-se tanto uma crença no falo materno quanto em sua inexistência, tudo às custas de uma divisão no Eu. Na sublimação, o efeito da perda é reencontrado pela imposição da repetição, isso em função da ausência do recalque (*Verdrängung*). Entretanto, na sublimação, o que se faz é medir o efeito da perda. Ela não é negada e fixada em um objeto. Dessa feita, podemos intuir “que o movimento na perversão é o inverso do que acontece na sublimação” (Leite, 2020, p. 224).

A sublimação, como forma vazia que bordeja a *Coisa (das Ding)*, é a forma em que o desejo é forjado. Ela, como evocação da perda, inscreve em ato o desejo em potência. Como nos atesta Lacan (1958-1959/2016), a sublimação é “a forma mesma em que se cunha o desejo” (p. 517). Depois, em Porge (2019), a sublimação “é uma forma vazia, onde a pulsão sexual se esvazia da ‘substância da relação sexual’ [...] a sublimação é o desejo em potência” (p. 67). Do lado da perversão, o que se celebra é o fato de se gozar do tamponamento da falta. Goza-se de poder, como objeto, camufla-se a falta no Outro: “O Perverso é aquele que se consagra a tapar o buraco no Outro. [...] até certo ponto, ele está do lado do fato de que o Outro existe. É um defensor da fé” (Lacan, 1968-1969/2008d, p. 245). Ao contrário do que se pensava, ele está longe de ser baseado num desprezo pelo outro. O perverso se coloca no lugar do objeto *a*, mais-de-gozar, para fazer o Outro gozar.

Ao falar da perversão no seminário XVI, Lacan está propondo articular a distância que a psicanálise ficou da função do objeto *a* até o seu ensino. O objeto *a*, na clínica psicanalítica, fica numa posição em que funciona como o lugar de captura do gozo, isso, antes de estar no lugar comercial; em outras palavras, no lugar de um objeto a ser comercializado. Não é possível falarmos de perversão sem falarmos de neurose. Por isso, faremos uma pequena explanação aqui.

Há, no neurótico, um sonho de ser perverso. Isso não é ruim, visto que serve para sustentar o desejo. Então, qual é o problema do neurótico? Lacan adverte que há um problema a respeito do que foi evocado no texto freudiano a respeito da identificação. Isso por que, ora o reservatório da libido é o Eu, ora é o Isso. Nisso, o Eu se encontra numa

problemática, já que ele é inseparável do narcisismo. A questão levantada por Lacan (1968-1969/2008d) em relação a isso é: “será que é a título do objeto oferecido por ele à cobiça do *Isso* que o *Ego* vem a se introduzir como instância eficaz, da qual brotaria o interesse sentido pelos objetos?” (p. 251) Mas, também, ao contrário disso, será que é “a partir do objeto fomentado no nível do *Isso* que o *Ego* viria a ser secundariamente valorizado, como semelhante, como também seria o caso de alguns objetos?” (p. 251)

A apresentação dessas questões o leva a reformular, radicalmente, a questão da identificação. Assim, é pelo fato de o neurótico querer ser Um no campo do Outro é que ele se vê confrontado com os problemas narcísicos. Nisso, há um papel fundamental desempenhado pela identificação. Dessa forma, há uma sugestão de interrogarmos o que acontece no narcisismo primário: “Não será ele uma imaginação? Não estaremos sofrendo nisso, com Freud, um efeito *a posteriori* imagético, ou até indizivelmente falseado?” (Lacan, 1968-1969/2008d, p. 251) É, portanto, sob a forma de captura imaginária no nível do narcisismo secundário que o objeto pequeno *a* vai se apresentar ao sujeito neurótico de maneira completamente diversa da do perverso.

Existe, para o neurótico, uma relação de complemento no Um. A pulsão oral é investida disso. A “pulsão oral também apresenta a característica de ser centrada num objeto terceiro que se furta, tão inapreensível em seu gênero quanto o olhar ou a voz” (Lacan, 1968-1969/2008d, p. 252). Esse objeto furtivo é o seio, que se transforma no colo materno. O objeto, que está por trás do seio materno, é a placenta, que vem nos lembrar que a criança não forma com o corpo da mãe um só corpo. Não é isso que aparece na experiência do neurótico? Preencher a mãe “pelo mito de uma unidade primitiva (...) encerrado pelo trauma de nascimento” (p. 252), o que desempenha um papel na questão do neurótico: “Para ele, de fato, trata-se da impossibilidade de fazer o objeto pequeno *a* entrar novamente no plano imaginário, em conjunção com a imagem narcísica” (p. 252).

Não existe proporção entre o representante e a representação. A presença disso não é sustentada por nenhuma representação. Para demonstrar isso e a questão acerca do narcisismo primário, Lacan (1968-1969/2008d) retoma o grafo, que havia apresentado mais ao início da lição. Aqui, nós o apresentaremos tal como ele descreve, e não como está no texto.

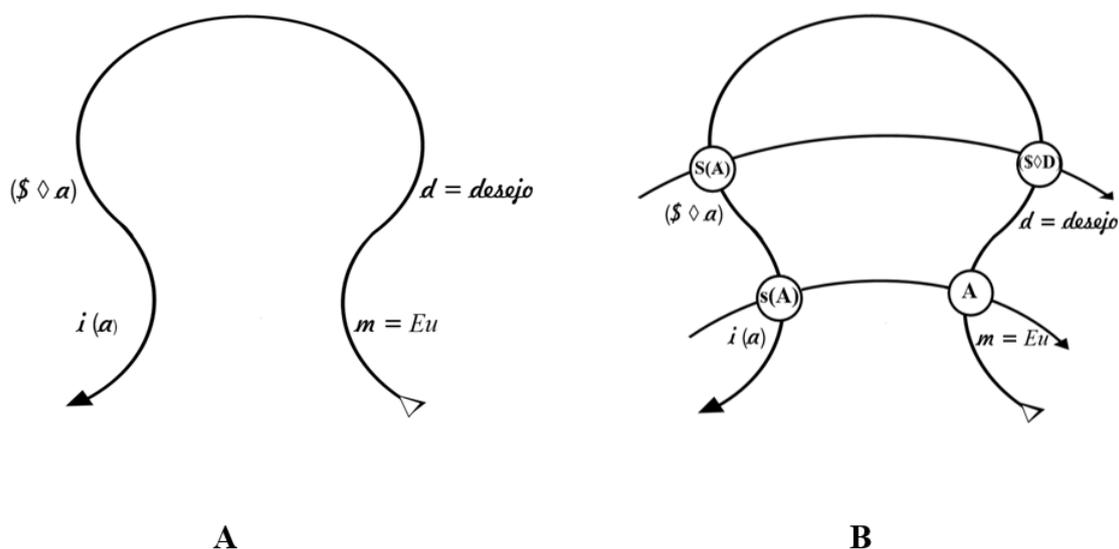


Figura 27 – Terceira linha do grafo e a terceira com as outras duas

Fonte: elaborada pelo autor.

Na imagem (A), está a terceira linha do grafo, que Lacan menciona, na qual tudo será reordenado. Ela é a que cruza as outras duas linhas, como podemos observar na imagem (B) da Figura 27. Por um encadeamento Simbólico demonstrado nesse percurso da terceira linha, seu lastro é encontrado no Imaginário. Nessa linha, é possível encontrarmos o Eu, o desejo, a fantasia e a imagem especular. Isso tudo aparece antes de chegar à ponta e por um efeito retroativo: “É aí que se inscreve a ilusão retroativa de um narcisismo primário” (Lacan 1968-1969/2008b, p. 253). Assim sendo, por um efeito retroativo, antes de se chegar ao narcisismo primário, passa-se pelo Eu, pelo desejo, pela fantasia e pela imagem especular: “É em torno disso que teremos de recentrar o problema do neurótico. Essa é também a manifestação do fato de que o sujeito, como neurótico, está fadado, precisamente, ao *fracasso da sublimação*” (p. 253, grifo nosso), pois ele tem problema para fazer o objeto  $a$  entrar novamente em conjunção com a imagem narcísica.

Nesse sentido, se a fantasia  $(\$ \diamond a)$ , S barrado, punção, pequeno  $a$ , deve passar pelo nível da sublimação, isso acontece depois de críticas deduzidas “em razão de a experiência das incidências do significante no sujeito ter sido feita no nível dos neuróticos” (p. 253). Entretanto, não poderia ser de outra maneira a inscrição dessa experiência. Teve que ser no nível do neurótico.

A experiência da transferência na análise se deve ao neurótico. A transferência está ligada ao sujeito suposto saber, portanto ao campo do Outro, lugar em que o saber é

ilusoriamente articulado como Um. Essa experiência não “seria nem mesmo instaurada se não existisse o neurótico. Quem precisa saber a verdade? Unicamente aqueles a quem o saber incomoda. Essa é a definição do neurótico” (p. 337). A análise é o lugar para interrogar quem procura saber. Destarte, tudo que pode ser apreendido numa análise é da ordem da repetição. Somente a repetição é interpretável na análise. Aí, está o que se toma por transferência. O que é ininterpretável numa análise é a presença do analista (*a*): “É por isso que interpretá-la, como já se viu, como foi até impresso, é, propriamente, abrir a porta, convidar para esse lugar do *acting out*” (p. 338). Nesse sentido, Lacan (1968-1969/2008b) nos diz:

Para o neurótico, o saber é o gozo do sujeito suposto saber. É por isso mesmo que *o neurótico é incapaz de sublimação*. A sublimação, por sua vez, é própria daquele que sabe contornar aquilo a que se reduz o sujeito suposto saber. *Toda criação artística situa-se nessa demarcação do que resta de irreduzível no saber como distinto do gozo*. Mas alguma coisa vem marcar sua empreitada, na medida em que ela sempre designa no sujeito sua *inaptidão para sua plena realização* (p. 341, destaques nossos).

Esse é o ponto no qual Lacan fala de sublimação de forma significativa pela última vez nos seminários. Nessa última passagem, Lacan volta a indicar uma incapacidade do neurótico para sublimar. Quando ele destaca que a sublimação é própria daquele que sabe contornar aquilo a que o sujeito suposto saber se reduz, não é o mesmo que dizer que a sublimação é exclusividade da perversão. Mesmo por que aquele que souber contornar o que resta de irreduzível no saber “implica uma forma de domínio do gozo através do saber” (Metzger, 2017, p. 181). Isso posto, não podemos deixar de constatar que o perverso tem mais capacidade para sublimar que o neurótico por questões estruturais. Devido ao modo como o perverso se relaciona com o objeto *a*, o que o impele a exercer um domínio do gozo, e, uma vez que a sublimação supõe um domínio do gozo, ele teria mais sucesso nesse empreendimento.

Há algo na sublimação que não se realiza plenamente na criação artística, visto que Lacan marca que há algo no sujeito que vem marcar uma inaptidão para a plena realização da sublimação: “Indicação interessante, na medida em que dela podemos extrair que, se a sublimação é um tratamento possível para o gozo, mesmo na sublimação há um resto que não se articula à criação – aqui referida como criação artística” (Metzger, 2017, p. 181). Esse

resto, que não se articula à criação demarca que a sublimação, mesmo tratando o gozo, trata não-todo o gozo.

O mecanismo de defesa ou negação da castração, que constitui a perversão, é a *Verleugnung* (desmentido) ao passo que o mecanismo que constitui a neurose, é a *Verdringung*, (recalque). Na perversão, há o recalque primário (*Urverdringung*) assim como na neurose. Nesse contexto, há uma proximidade da sublimação com a *Verleugnung*, dado que as duas se configuram como formas de satisfação da pulsão, porém prescindem do recalque secundário (*Verdringung*) para tal.

Nesse sentido, a partir de um estudo de três artistas perversos, André Gide (1869-1951), Jean Genet (1910-1986) e Yukio Mishima (1925-1970), Maria Helena Martinho (2011), comenta que, dessa “forma, o gozo advindo do real pulsional (dos orifícios corporais) é obtido pela sublimação ou pelo que retorna no simbólico sob a forma de fetiche” (p. 245). E mais adiante em seus estudos, ela retoma Lacan no “Seminário, Livro VII, a ética da psicanálise” (1959-1960), para apontar que ele pensa a sublimação artística em relação com o Real, a sublimação como uma resposta ao Real, uma verdade transmitida pelo sujeito, através da arte.

Se levarmos em consideração a tese de Lacan de que a sublimação aparece como uma resposta do sujeito ao real da fantasia, teremos de admitir que o perverso, devido à sua liberdade de ação quanto à sua fantasia, pode jogar melhor com os significantes e seu deslocamento, contanto que para isso tenha talento (Martinho, 2011, p. 316).

Mesmo apontando uma proximidade entre sublimação e a *Verleugnung*, observamos que a autora destaca que é preciso talento para sublimar. Não basta apenas considerar que há uma maior facilidade para o perverso. Sem talento, não será possível chegar à criação artística, como é o caso de Paulo<sup>58</sup>, outro perverso que a autora investiga em seu trabalho. Pensamos que a sublimação, como criação artística, pode ser, também, um caminho possível para o neurótico, ou até mesmo para um psicótico, por que não? Não é nosso escopo aprofundar nesse ponto, mas deixamos aqui indicada a importância de se fazer esse estudo da possibilidade de sublimação nas três estruturas clínicas.

---

<sup>58</sup> Paulo é a denominação de um caso investigado por Martinho (2011). Contudo, não é ela que faz os atendimentos, mas supervisiona a psicanalista que o atende. O caso foi de difícil diagnóstico, ficando, a princípio, a suspeita é de que era uma psicose, até que se constatou a inscrição do Nome-do-Pai no Outro. Assim, a complexidade do caso exigiu cautela, o que levou à dúvida, por um tempo, entre neurose e perversão. O caso de Paulo recebe um diagnóstico de Perversão, mais precisamente um *Voyeur*, sem talentos artísticos.

Para além do fato de que o perverso tenha mais facilidade para a sublimação, é esse o caminho ético apontado por uma análise, na medida em que se refere a um modo de se relacionar com o gozo. Nesse sentido, nosso entendimento é de que se trata de um caminho *transestrutural* – ao menos no que diz respeito a uma *direção ética de tratamento*, na medida em que ela seja correlata ao fim de análise e a um modo específico de lidar com o gozo (Metzger, 2017, p. 182, destaques nossos).

Podemos entender, portanto, que a sublimação seria um acontecimento, que possibilitaria a transformação em criação artística (ou não artística, como a aula) através do endereçamento ou tratamento do gozo. Podemos, inclusive, pensar que “o vazio de *das Ding* como esse oco, que, uma vez provocado pelo objeto *a*, pode produzir algo que promova a satisfação da pulsão – talvez pela via da produção do gozo feminino” (Metzger, 2017, p. 182). O desconhecido gozo feminino poderia proporcionar a satisfação da pulsão, o que aproxima a Mulher da sublimação, como veremos adiante.

### **3.4 O Amor cortês e retorno – para falar da Mulher**

Lacan (1959-1960/2008b) aborda o amor cortês no seminário sobre a ética, no qual ele coloca o amor cortês como paradigma da sublimação, “O amor cortês é, com efeito, uma forma exemplar, um paradigma de sublimação” (p. 156). Ele retoma essa noção no seminário “De um Outro ao outro” (1968-1969/2008d), em que ele coloca o amor cortês como uma tentativa de ultrapassar o amor narcísico: “O amor só é acessível sob a condição de sempre permanecer estritamente narcísico, o amor cortês é a tentativa de ultrapassar isso” (p. 225). Mas, o que seria o amor cortês?

O amor cortês foi um fenômeno, que teve seu surgimento favorecido por questões religiosas, que envolviam a igreja, como foi o caso do Catarismo<sup>59</sup>. Ele surgiu na Europa, mais precisamente em regiões hoje compreendidas entre a França e a Alemanha, enquanto que a Inglaterra e a Espanha foram atingidas secundariamente pelo fenômeno. Surgindo em meados do século XI, sob a forma de poesia, se estendeu até, aproximadamente, o século XIII. O amor cortês é um amor, que se passa nas cortes, não incluindo a população feudal

---

<sup>59</sup> Esse foi um episódio religioso do século XI, cuja característica era um desprezo pelo casamento, pois uma relação entre o homem e a mulher era pecaminosa mesmo eles sendo casados.

em sua maioria. Era exclusivo, a princípio, para os reis, príncipes e imperadores. Mesmo não sendo possível medir seu alcance, entendemos que “alguns deles no sentido do amor cortês, círculos de corte, círculos nobres, ocupando uma posição elevada na sociedade, foram certamente afetados da maneira mais sensível” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 177). Conforme destaca França Neto (2007), esse movimento se apresentou na época “como um ideal que se tornou o princípio de uma moral, de toda uma série de ritos e comportamentos que até hoje persiste produzindo eco nas relações entre os sexos” (p. 165).

Lacan (1959-1960/2008b) chama a atenção para o fato de que é estranho conceber que os homens tenham estabelecido as regras de relacionamento com a mulher no amor cortês, já que, nessa época, nada os impedia de chegar à satisfação sexual. Para resolver o enigma que se colocava aos historiadores, o psicanalista francês nos diz que a doutrina psicanalítica pode resolver tais problemas, “uma vez que ela permite explicar o fenômeno como uma obra de sublimação em seu mais puro alcance” (p. 154). O ideal do amor cortês nasceu em meio a um princípio ideal de moral, lealdade e medidas, num meio em que as condutas deveriam ser exemplares. Nesse sentido, ele nos diz que, “se isso nos interessa da maneira mais direta é que o seu pivô era o quê? Uma erótica” (p. 176). A poesia do amor cortês, seja na França ou na Alemanha, ela se desenvolveu em língua vulgar.

As mulheres na sociedade feudal, época do amor cortês, não tinham liberdade, salvo para exercerem seu direito religioso. Elas eram, em suas estruturas familiares, reduzidas a objetos de troca, que exerciam uma função social de demonstração de bens e sinal de potência. Nessa função de troca, apenas o refúgio na igreja poderia ser a saída. Lacan (1959-1960/2008b) salienta que a função do amor cortês tem início em meio a esse contexto: “Esse fenômeno é ainda mais espantoso pelo fato de o vemos desenvolver-se numa época em que se trepava, contudo, firme e forte, quero dizer, em que não se fazia mistério disso, em que não se dizia meias palavras” (p. 166). O amor cortês foi uma forma refinada através da qual a impossibilidade da relação sexual poderia ser negada, já que, ali, nós a estaríamos negando. Ele se mostrou ao “justificar o persistente desencontro da relação sexual, que insistia em se mostrar inacessível, mesmo apesar de todas as condições sociais da época colocarem a mulher sob o jugo da mão do homem” (França Neto, 2007, p. 165).

O amor cortês parte de “uma escolástica do amor infeliz” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 178), “de um luto que pode mesmo chegar até a morte, onde à mulher cabe o papel de oferecer, ou não, o benefício da recompensa, da clemência, da graça e da felicidade” (França Neto, 2007, p. 165). O amor cortês é algo que não seria possível de realizar, visto que, em sua época de surgimento, nada respondia à liberação da mulher. Ou seja, trepava-se

com tudo, mas não havia algo da ordem de uma lei, que instituísse essa liberação. Esse gozo nos remete ao gozo adquirido quando da morte do pai da horda primeva. Por estar tudo liberado, agora mesmo é que tudo está proibido. Uma lei simbólica é fundamental, uma vez que ela institui os termos de uso daquilo que se pode ou não ter, utilizar, consumir etc.

O exercício poético do amor cortês tinha por costume tratar de temas idealizantes. Ou seja, não era possível ter correspondente na realidade. A Dama está em primeiro plano em suas ideias, o que pode se estender por épocas ulteriores. O objeto feminino é introduzido pela porta da privação, da inacessibilidade. De alguma forma, essa característica deveria estar presente: a inacessibilidade da Dama que se almeja. Em outras palavras, sem uma barreira que a isole, não é possível cantar a Dama desde uma posição poética.

A Dama é apresentada com características despersonalizadas, o que dava a conotação de que todos os autores se dirigiam à mesma pessoa. Ela, “a *Domnei* como é chamada, (...) é frequentemente invocada por um termo masculinizado – *Mi Dom*, isto é, meu senhor” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 181). O verbo correspondente a *Domnei* é o *domnoyer*, “que quer dizer algo como *acariciar, brincar. Domnei*, apesar da espécie de ressonância significante que faz com o dom, nada tem a ver com essa palavra – ele visa a mesma coisa que a *Domna*, a Dama, ou seja, aquela que, num dado momento, domina” (p. 182, grifo do autor). A Dama era, “frequentemente, posicionada num lugar masculino de domínio” (Cruixên, 2004, p. 48). Ela era o senhor e o juiz do trovador, que decidirá se ele merece ou não a esperança de seu amor.

As rechonchudas e graciosas faziam parte do *sex-appeal* daquela época; isto é, do apelo sexual. Nesse campo poético, há um esvaziamento do objeto feminino de sua substância real. Ela é, assim, transformada em um significante: “Nunca se fala tanto nos termos mais crus do amor do que quando a pessoa é transformada numa função simbólica” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 181). As virtudes reais dessa Dama, tais como: sabedoria, prudência e pertinência, jamais eram qualificações, que lhes serviam nos poemas. De certo modo, a sublimação ocupa aí um lugar:

Vemos aqui funcionar em estado puro o móvel do lugar ocupado pela visada tendencial na *sublimação*, ou seja, que aquilo que o homem demanda, em relação ao qual nada pode fazer senão demandar, é *ser privado de alguma coisa de real*. Esse lugar, tal pessoa entre vocês, falando-me do que eu tentava mostrar em *das Ding*, o chamava, de uma maneira que acho bastante bonita, o *vacúolo* (Lacan, 1959-1960/2008b, pp. 181-182, destaques nossos).

Em consonância com o exposto, Lucero e Vorcaro (2013) comentam que o amor cortês é um ótimo exemplo de “sublimação da arte”, visto que o objeto de desejo do poeta tem a característica de ser inatingível, articulando, com isso, inúmeras formas para se aproximar “desse desejo – sem nunca alcançá-lo –, ilustra o que ocorre no nível da relação do objeto com o desejo” (p. 32). Na sublimação, o que está em jogo é uma privação de alguma coisa real, como destacado na citação de Lacan. O objeto feminino é introduzido sob a cifra de uma inacessibilidade do mesmo modo que a *Coisa, das Ding*. O lugar da *Coisa* é caracterizado pela existência do vazio, cujo preenchimento é impossível; daí a analogia com o vacúolo.

Nós criamos o efeito do vacúolo no centro do sistema significante, onde a simbolização primitiva tem relação com a demanda derradeira de privação da coisa real. Isso é o que está na significação do dom de amor. Aquilo que é a pretensão da poesia cortês de fazer deve ser situado no lugar da *Coisa*, criando um vacúolo em torno de algo, que é impossível de ser atingido. Como nos diz Lacan (1959-1960), numa época em que havia um certo Mal-estar na cultura, “A criação da poesia consiste em colocar, segundo o modo da sublimação própria à arte, um objeto que eu chamaria de enlouquecedor, um parceiro desumano” (p. 182), pelo fato de não ser, a Dama, apresentada com suas características e virtudes reais, mas sim idealizadas.

Toda singularidade, que tornasse possível particularizar a Dama, era eliminada. Assim, um objeto enlouquecedor era criado. O que eles criavam através da linguagem era um “significante que pudesse ser colocado no lugar do vazio da Mulher (Mulher com “M” maiúsculo). Ao mesmo tempo que colocavam, via significante, um obstáculo à relação sexual” (França Neto, 2007, p. 167). Esse obstáculo era inserido ao dar ao objeto feminino um caráter de inacessibilidade.

Lacan (1959-1960) alude que a “Arte de amar”, de Ovídio, é um dos textos mais contemplativos e paradoxais encontrados na poesia cortês. “Aproximando-se de um manual para libertinos, essa obra marca a diferença entre os sexos e ensina os passos para um enlace amoroso” (Cruxên, 2004, p. 51). Em meio a esse tratado para libertinos, uma fórmula é encontrada, “*Arte regendus Amor*, o amor deve ser regido pela arte” (Lacan (1959-1960/2008b, p. 186). Dez séculos depois, “com o auxílio dessas palavras mágicas, um grupo de poetas põe-se a fazer isso passar, ao pé da letra, numa verdadeira operação de apelo encantatório artístico” (p. 186). Conforme sobressai Cruxên (2004), Ovídio “demonstra que

o amor não é natural, mas sim um artefato de linguagem. Sendo sua obra uma bela poética, ela acaba cativando o leitor. Por fim a Dama passa a ser um pretexto artístico” (p. 54).

O ato sexual em si fica em segundo plano no amor cortês. O que interessa ao poeta desse fenômeno é a exaltação da Dama, que deve ser idealizada, numa organização artificial dos significantes, que são sabiamente construídos, significantes requintados, fixando as direções de certa ascese. Uma “ascese presentificada num rodeio discursivo que leva em conta a suspensão, o corte, a retenção, que não deixam de evocar o coito interrompido e a primazia dos prazeres pré-genitais” (Cruxên, 2004, p. 49). Contudo, o vazio da *Coisa* não deixa de emergir aí, no interior dessa organização simbólica, que visa a privar o homem de algo real e afastá-lo de seu desejo na superfície: “A Dama tornava-se o derradeiro anteparo à *Coisa*, ao mesmo tempo que representante desta. Ela tornava evidente o vazio de onde a palavra nasce, concomitante à sua proposta de ser, ela própria, a corporificação da *Coisa* que subsiste na linguagem” (França Neto, 2007, p. 67)”.

A sublimação é que traz novas formas de lidar com o desejo, visto que esses rodeios são sua característica, possibilitando criações. Há rodeios “e obstáculos que se organizam para fazer com que o âmbito do vacúolo como tal apareça. O que se trata de projetar assim é uma certa transgressão do desejo” (Lacan, 1959-1960/2008b, p. 184).

Na sublimação, o objeto é tratado, não ocorrendo o deslizar metonímico característico da busca pelo objeto de desejo. O objeto, aqui, é elevado à dignidade da *Coisa*, à Dama. Ao objeto do amor cortês é conferido o valor de representação de *das Ding*. “Ela não se transforma na *Coisa* em si, mas a representa. Há aqui uma tentativa de identificar o objeto (mulher) com a *Coisa*” (França Neto, 2007, p. 166). Lacan (1959-1960/2008b) chega a aproximar a Dama do amor cortês com o *nebenmensch* freudiano. Assim, ao “mesmo tempo que ela se tingem com a coloração do ideal humano, de beleza assexuada, inatingível, a Dama também remete ao horror, ao inexprimível da *Coisa*” (França Neto, 2007, p. 166).

No Seminário, livro 16, “De um Outro ao outro”, Lacan (1968-1969/2008d) explora duas vertentes da sublimação, cuja primeira está em harmonia com o que ele nos expôs no Seminário, Livro 7, “A ética da psicanálise” (1959-1960/2008b), isto é, a Mulher como *Coisa*, como *das Ding*. Para isso, o amor cortês, também, é o paradigma. A novidade aqui é que o amor cortês é uma tentativa de ultrapassar o amor estritamente narcísico, como apontamos no início desta seção. A segunda é uma apresentação da sublimação pela via da obra de arte, como ele diz (Lacan, 1968-1969/2008d), arte na qual o objeto *a* faria cócega por dentro de *das Ding*. O amor cortês, nesse seminário, seria o ponto de encontro das duas

vertentes da sublimação, uma vez que ele aborda tanto a Mulher, ou seja, a Dama, “desde o ponto de vista da arte, levando em conta que o amor cortês foi, em sua origem, um movimento literário” (Metzger, 2017, p. 169).

O fato de que o amor cortês é um esforço para ultrapassar o amor estritamente narcísico se deve à circunstância de que, na definição freudiana para o amor dado em “Introdução ao Narcisismo” (1914), implica que o amor é narcísico, o que quer dizer que há no amor a busca de um apoio num objeto, que só será eleito se for como o próprio sujeito. Assim, é preciso ter algo do próprio sujeito no objeto para que ele a escolha como objeto de amor. Diante disso, Lacan (1968-1969/2008d) vai nos dizer que a sublimação, estando no campo do feminino, polo em que ele a coloca como a mais alta elevação do objeto, ela é um esforço, que permite a realização do amor com a mulher. Ele expressa ter esperança de haver, entre seus ouvintes, ouvidos receptivos para a “ideia de que a sublimação é o esforço para permitir que o amor se realize com a mulher, e não apenas, enfim, para dar aparência que isso acontece com a mulher” (p. 236). O amor pode se realizar com a diferença, com o que não sabemos o que é, com o desconhecido, com o impossível, visto que a Dama é inatingível. Dessa feita, Lacan situa a sublimação na contramão do narcisismo. A diferença e a impossibilidade colocam o Um do amor estritamente narcísico em xeque.

A definição de que a sublimação é a elevação do objeto à dignidade da *Coisa* não sofre alteração desde o seminário VII. Contudo, sai de cena o elemento narcísico, que Freud enfatizava<sup>60</sup>. Não há mais a necessidade de a libido retornar para o Eu e, posteriormente, ser reinvestida em novos objetos. Essa disjunção entre sublimação e narcisismo se inicia já no seminário VII e se estende até o XVI. À vista disso, Metzger (2017) propõe não pensarmos em duas teorias da sublimação, e sim em dois momentos da mesma teoria. Os avanços acontecem nos seminários XIV e XVI devido ao fato de que, neles, Lacan “conta com elementos teóricos com os quais não contava no Seminário VII, principalmente o objeto *a*, a topologia, a lógica e a matemática” (p. 175).

Quando Lacan inicia a aula de 12 de março de 1969, ele coloca no quadro algumas palavras das quais as afirmações, que faria naquele dia, poderiam ser captadas pelos ouvintes de seu seminário. Segue o quadro.

---

<sup>60</sup> Cf. Capítulo 1.

A Mulher?	O/A Outro? [ <i>LA utre?</i> ]	A Coisa?
X	Lugar da fala com que se faz amor	Vacúolo do gozo
A sublimação para atingir a Mulher (o amor cortês, idealização do objeto) A sublimação para atingir o gozo com a pulsão O representante da representação		

*No quadro*

Figura 28 – Palavras no quadro

Fonte: Lacan (1968-1969/2008d, p. 211).

Ele volta a falar da pulsão e se questiona: o que ela encontra para se satisfazer? E relembra que a pulsão em Freud nos é dada por uma montagem, com os seguintes termos: fonte, impulso, objeto e objetivo ou alvo. Diante dessa retomada, ele destaca que é o alvo (*Ziel*) que está em questão, visto que, na sublimação, fica inibida quanto à sua finalidade, eliminando o objetivo sexual. Nessa direção, tal como Freud salientou como valor social, as obras que apreciamos teriam sido produzidas às custas de sua satisfação sexual. Todavia, Lacan (1968-1969/2008d) afirma que, a respeito da sexualidade, não temos um saber construído e que não devemos ficar com esquemas grosseiros, como os vindos da biologia para dizer disso. É um pouquinho mais complicado falar de sexo.

“Conviria, por exemplo, não confundir o que acontece com a relação [*rapport*], tomando esse termo no sentido lógico, com a relação que fundamenta a função conjunta dos dois sexos” (Lacan, 1968-1969/2008d, p. 216). Há um questionamento acerca dos sexos. Eles são dois, como parece evidente biologicamente falando, mas por que não existiriam três? Não é de aparência que se trata. A psicanálise vem demonstrar o quanto é difícil a identificação com um tipo. É com inabilidade que dizemos “posição masculina ou posição feminina”, “posição homossexual”, “ativo e passivo”, “masculinidade e feminilidade”. Esses polos traduzem uma totalidade? Poderíamos dizer: os machos? Será que todos os não machos são as fêmeas?

A referência do sexo não é da ordem do eletromagnetismo. Não se trata de dois polos. É uma trama de ordem esférica. As funções não devem ser encobertas pelas posições do

mais ou do menos na matemática, nem mesmo do um ou do zero na lógica. Na lógica freudiana, isso não pode funcionar em termos polares. Essa lógica introduziu como lógica do sexo a “castração” como termo original. Ela que tem a conotação de uma falta é de onde tudo relativo ao sexo decorre na psicanálise: “Esse *menos* essencial é de ordem lógica, e sem ele nada pode funcionar. Tanto no homem quanto na mulher, toda a normatividade se organiza em torno da transmissão de uma falta” (Lacan, 1968-1969/2008d, p. 218, grifo do autor).

Lacan (1968-1969/2008d) fala de algo que, na dialética do prazer, é ao mesmo tempo buscado e evitado, algo que implica a centralidade de uma zona proibida, dado a intensidade do prazer nela: “Essa centralidade é o que designo como o campo do gozo, definindo-se o gozo em si como tudo o que decorre da distribuição do prazer no corpo” (p. 218). Aqui, ele retoma a teoria do vacúolo, já abordada no seminário VII, bem como o neologismo criado lá, o *êxtimo*. O vacúolo tem relação com a distribuição mencionada e com “a proibição no centro que, em síntese, constitui o que nos é mais próximo, embora nos seja externo” (pp. 218-219). Metzger (2017) esclarece que, aí, o gozo estaria funcionando como “uma barra, um limite para o prazer, que nortearia a distribuição de prazer nesse corpo” (p. 169). Já o vacúolo, este seria o vazio central, que é *êxtimo* e interditado ao sujeito.

Voltando às perguntas que estão no quadro, o que é o Outro? O Outro “é um terreno do qual se limpou o gozo” (Lacan, 1968-1969/2008d, p. 220). O Inconsciente estruturado como uma linguagem está no Outro. Outra questão que Lacan levanta é: onde se situa a relação sexual? Seria no nível da Mulher? Seria no nível do Outro? Ou seria no nível da *Coisa*? Na primeira linha do quadro, estão essas perguntas. Notemos que o Outro é o “lugar da fala que se faz amor”, a *Coisa*, o lugar do gozo, vacúolo do gozo, e a Mulher é uma incógnita (x). Ou seja, não sabemos o que é isso. O fato de não sabermos o que é a mulher é o que atesta que não existe relação sexual. A mulher só pode ser conhecida por representações.

Este discurso não é androcêntrico. Se em sua essência a Mulher é alguma coisa, e disso nada sabemos, ela é tão recalcada para a mulher quanto para o homem. E o é duplamente. Primeiro no sentido de que *o representante de sua representação está perdido*, de que não se sabe o que é a Mulher. Depois, porque esse representante, quando é recuperado, é objeto de uma *Verneinung*. Que outra coisa senão uma denegação é lhe atribuir como característica o não ter precisamente aquilo que nunca se tratou de que ela tivesse? É somente por esse ângulo, no entanto, que a Mulher

aparece na lógica freudiana – *um representante inadequado, de lado, o falo*, e em seguida a negação de que ela o tenha, isto é, a reafirmação de sua solidariedade com esse treco, que talvez seja mesmo seu representante, mas que não tem nenhuma relação com ela. Por si só, isso deveria dar-nos uma aulinha de lógica, e permitir-nos ver que *o que falta ao conjunto dessa lógica é precisamente o significante sexual* (Lacan, 1968-1969/2008d, p. 221, destaques nossos).

Portanto, o representante da sua representação está perdido. Nem os homens e nem as mulheres sabem dele. Está recalcado para os dois. O fato de ser o objeto de uma negação quando é recuperado é em função de inserir um representante inadequado para representá-la; isto é, o falo, que ela nunca o teve. O que falta, na verdade, é o significante sexual. Não adianta tentar inserir. Esse lugar é sempre marcado por uma falta. Nesta discussão, partindo de uma polaridade, vemos a mulher surgir como Mulher. Vemos, novamente, se afirmar a incomensurabilidade do gozo do homem e do gozo da mulher e a não existência da relação sexual, que, no seminário XIV, era não existência do ato sexual. Pois bem, sublimamos com as pulsões. Mas, o que sabemos delas?

As pulsões, por comportarem algo de uma satisfação sexual, sabemos que elas decorrem do horizonte da sexualidade. O gozo das pulsões está ligado à sexualidade. Mas, da sexualidade, nada sabemos. Em compensação, Lacan (1968-1969/2008d) explica que é uma estrutura de borda, como se chama na topologia, que intervém na pulsão: “Podemos dizer, *grosso modo*, que o que funciona como pulsão sempre se caracteriza por orifícios nos quais se encontra a estrutura de borda” (p. 223, grifo do autor). Num sentido matemático, a estrutura de borda é o que nos permite entender que é constante a fluidez condicionada por essa borda. É isso que é articulado por Freud no nível do *Drang* (Pressão): “A pulsão, por si só, designa a conjunção da lógica com a corporeidade. O enigma concerne mais a isto: como foi possível convocar o gozo da borda a uma equivalência com o gozo sexual?” (p. 223) Isso é possível pela configuração de furo próprio do gozo, a anatomia do vacúolo. É, também, isso que explica a relação da sublimação com o gozo como gozo sexual, lembrando que isso é diferente de relação (*rapport*) sexual.

Lacan (1968-1969/2008d) expõe que alguma coisa na sexualidade feminina se assemelha à *Coisa*, *Coisa* à qual ele dá o traço de mulher. Para dar sentido às linhas escritas no quadro, ele salienta que “a *Coisa*, ela mesma, decerto não é sexuada. Provavelmente, é isso que permite que façamos amor com ela, sem ter a menor ideia do que é a Mulher como *Coisa* sexuada” (p. 224).

A obra de arte é a outra vertente da sublimação. Para não nos preocuparmos com nossas preocupações é que tomamos gosto pelas coisas ditas artísticas. E para dizer do que ele chama de obra de arte, ele descreve a anatomia do vacúolo. Então, ele nos diz para imaginarmos que o vacúolo é o aparelho auditivo de uma dáfnia, um pequeno crustáceo de água doce, que, por sua característica de nado, é chamado de pulga d'água. Para mostrar do que se trata nesse gozo, ele introduz, no sistema auditivo e vestibular, sistema de equilíbrio, um pedacinho de ferro, mais precisamente no otólito, que está associado ao equilíbrio, e brinca com ímãs ao seu entorno. Isso “faz a dáfnia gozar, é só o que podemos presumir pelas atitudes variadamente extraordinárias que ela assume. É um perfeito homem em sua vida moral” (p. 226). Metzger (2017) chama nossa atenção para o fato curioso de que algo posicionado desde fora, captura a dáfnia desde dentro, isso é o que acontece com o objeto *a* no centro do vacúolo, que é êxtimo.

O objeto *a* é que seria o pedaço de ferro inserido no otólito da dáfnia. Ou seja, o objeto causa de desejo é que causaria a movimentação, que leva ao gozo: “Em outras palavras, é o que faz cócegas por dentro em *das Ding*. Pronto. É isso que constitui o mérito essencial de tudo o que chamamos de obra de arte” (Lacan, 1968-1969/2008d, p. 227). Entretanto, não devemos considerar que apenas a obra de arte pode tocar no ponto de *das Ding* e provocar o objeto êxtimo. Além disso, nem todas as obras de arte tocam nesse ponto. Muitas outras coisas podem ser obra de sublimação, tal como o seminário semanal, que Lacan realizava: “O interesse da metáfora da dáfnia nos parece residir na possibilidade de produzir uma topologia de *das Ding* e do objeto *a*” (Metzger, 2017, p. 171), dado que o objeto *a* é representado como um ponto dentro do vacúolo do gozo, como podemos observar na Figura 29.

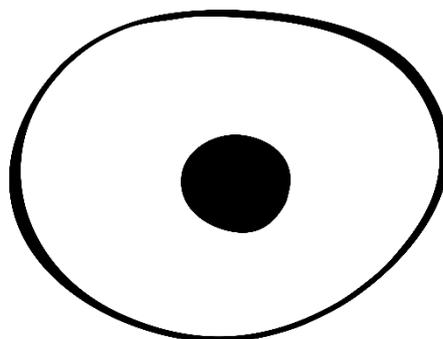


Figura 29 – O objeto *a* no vacúolo do gozo  
Fonte: Lacan (1968-1969/2008d, p. 226).

Ao anunciar obra de arte como a sublimação, Lacan volta aos avanços de Freud para destacar que, prudentemente, ele foi obrigado a situar que a obra de arte, produto da sublimação, estava ligada a um valor comercial, a um preço à parte para esse produto. Mas, quando ele entra no mercado, não é fácil de distingui-lo de qualquer outro preço. Aí, esse preço precisa ser colocado numa relação privilegiada de valor com o gozo; isto é, aquilo que se evacua do campo do Outro, que é lugar da fala, terreno do qual se limpou o gozo. Assim, no nível da sublimação, a função do objeto *a* é importante, pois, em razão de uma estrutura topológica, ele pode funcionar como equivalente ao gozo.

Essa equivalência coloca o objeto *a* como anterior ao significante. Em relação a esse objeto do real, que é central no sujeito, Lacan já havia feito formulações nos anos de 1959-1960. Porém, em 1969, ele retorna, no entanto, com o posto de anterioridade ao significante. Há, portanto, uma anterioridade do gozo em relação ao significante: “Assim, podemos propor uma diferença que implica no Outro como lugar do desejo e na *Coisa*, a partir da função de *Nebenmensch*, como lugar êxtimo do gozo” (Metzger, 2017, p. 170).

O sujeito é introduzido como efeito do significante, que é, por sua natureza, outro: “Por isso, aquele que o representa só pode colocar-se como anterior a esse outro, donde é necessária a repetição da relação do S com esse A, como lugar dos outros significantes” (Lacan, 1968-1969/2008d, p. 240). O *a* fica intacto no lugar onde Lacan o inscreve nessa relação do S com esse A. O objeto *a*, esse resíduo, não deve ser tomado como uma parte. Ele deve ser igualado ao peso do Outro em seu conjunto.

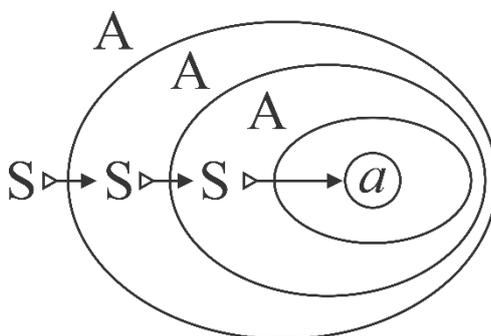


Figura 30 – Relação do S com o A mantendo o objeto *a* intacto

Fonte: Lacan (1968-1969/2008d, p. 241).

O lugar que o objeto *a* ocupa nessa topologia deve ser designado como êxtimo. Na medida em que o objeto *a* é êxtimo, ele conjuga o íntimo com a exterioridade radical. E como observado na figura anterior, o objeto *a* determina, por si só, no campo do Outro, uma estrutura de borda. Nesse momento de seu ensino, Lacan insere o gozo como ponto central

em suas elaborações realizadas no seminário VII sobre *das Ding*. A *Coisa* é o lugar êxtimo do gozo.

### 3.5 Sublimação não sem corpo: um ponto de virada

A sublimação desaparece dos seminários a partir do seminário XVII. Ou seja, é no seminário XVI que Lacan menciona esse conceito pela última vez. Diante desse fato, perguntamo-nos: o que aconteceu para que ele decidisse deixar esse conceito? Quando Lacan falou da arte literária de James Joyce, ao qual ele dedica um seminário inteiro, não utilizou a sublimação para tal. Ele utiliza o *sinthome* quando vai se referir à criação artística. O que pode ter levado a essa passagem? Será que é pelo fato de a sublimação encobrir o Real? Será que é pelo fato de que o valor do produto da sublimação foi transformado em um valor comercial? Será que o abandono é pelo fato de que a sublimação pode estar sendo confundida com o final de análise, tendo como resultado dela um artista? Outro ponto é o fato de que Lacan ressalta que o produto de uma sublimação não é apenas a obra de arte. Ela pode ser muitas outras coisas; daí partir para um saber-fazer-com...

Todas essas questões foram surgindo durante a pesquisa. Acreditamos que não foi apenas um fator, que levou à mudança do conceito psicanalítico sempre utilizado para tratar sobre a arte. Além disso, não consideramos que a sublimação tenha desaparecido mesmo que ela não apareça mais nos seminários.

Mas, tem um elemento que entendemos ser o principal fator que levou a essa mudança conceitual, que não deve ser entendida como substituição. Esse elemento é o corpo. O corpo, no ensino de Lacan bem como na obra freudiana, sempre teve seu lugar, mas vem ganhando peso desde o seminário X. Contudo, suas maiores elaborações estão nos seminários posteriores ao seminário XVI, mais precisamente no XIX e no XX, dedicado a esse tema, com o título de *Encore* (Mais ainda), que é homófono de *En corps* (No corpo). Não devemos considerar apenas o corpo nesse momento, mas o falasser (*parlêtre*), o gozo feminino, a língua, o R.S.I, a letra, o UOM, o *sinthome*, o escabelo<sup>61</sup>. Isto é, muitos conceitos novos entram em cena. Da maneira que a sublimação está presente na teoria, não daria conta dessa articulação. Então, será que é pelo fato de que o *sinthome* sustenta o corpo através do escabelo?

---

<sup>61</sup> Abordaremos alguns desses conceitos nesta seção e, sobretudo, no 4º capítulo. A principal intenção aqui é iniciar as elaborações sobre o corpo.

O corpo é objeto de estudo de muitos saberes e pode ser visto de diversas formas. Tem o corpo biológico (organismo), corpo da anatomofisiologia, que é auscultado, observado, dissecado pelo paradigma biomédico. Tem o corpo social, tem o corpo estético e, entre outros, tem o corpo da psicanálise. Então, qual a diferença entre o organismo e o corpo? Sobretudo o corpo da psicanálise, que é o que nos interessa aqui.

O organismo é um conjunto de órgãos, que forma o corpo humano, que forma o corpo animal. Sua característica de funcionamento segue critérios, que a medicina, em grande parte, já conhece; daí a possibilidade de verificar um mau funcionamento. O corpo, para a psicanálise, não é isso. Devemos considerar que há uma construção psíquica sobre os órgãos, sobre as partes do corpo. Desta feita, não podemos dizer que o funcionamento do corpo corresponda ao funcionamento do organismo. Isso é o que Freud observou nas histéricas de sua época.

Em 1893, Freud chamava a atenção para o fato de a histeria ter suas próprias leis em relação às lesões nas paralisias e cegueiras por exemplo, que deviam funcionar independentemente do sistema nervoso. Quando ele analisava as paralisias, analgias, cegueiras etc., elas pareciam funcionar como se não existisse a anatomia ou como se dela, não tivesse conhecimento. Nesse sentido, o corpo que as histéricas apresentavam não correspondia ao organismo, que é objeto de atenção da medicina. Assim, uma perna pode ficar paralisada, sem sensação, mesmo sem lesão na medula. Sem lesão no nervo ótico ou nos olhos, uma histérica poderia ficar cega. Isso quer dizer que a construção psíquica daquele órgão não necessariamente vai corresponder ao funcionamento esperado da anatomia, fazendo com que uma pessoa não consiga andar, perca os movimentos da ou das pernas e que outra pessoa possa estar cega mesmo sem lesão.

O corpo, para a psicanálise, é diferente do organismo. O corpo, na psicanálise, é um corpo tocado pela pulsão. Sendo assim, ele é um corpo erógeno. Há uma passagem, portanto, do corpo orgânico para esse corpo erogeneizado, constituído pela linguagem: “Dessa forma, o corpo que é objeto da psicanálise ultrapassa o somático e constitui um todo em funcionamento coerente com a história do sujeito (Lazzarini & Viana, 2006, p. 241).

Em Freud, gostaríamos de destacar, além do corpo já apresentado pelas histéricas em sua diferente funcionalidade em relação ao organismo, ou seja, oposição entre o corpo biológico e o corpo psicanalítico (1893), além do corpo autoerótico, fragmentado (1905), para o corpo unificado, corpo narcísico (1914), abrindo espaço para que o conceito de pulsão seja retomado (1915), além do corpo das identificações, tal como podemos destacar em “Totem e Tabu” (1913) e em “Psicologia das massas e análise do eu” (1921), é interessante

evidenciar o Eu como corpo, como projeção de uma superfície em “Eu e o Isso” (1923). Ali, ele nos diz que “o Eu é, primeiro e acima de tudo, um Eu corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície” (Freud, 1926/1966, p. 39). Assoun (1994) ressalta que devemos entender essa fala de Freud da seguinte forma: “o *Eu e o corpo* são estruturados segundo a lógica homológica das superfícies. (...) não que o Eu seja análogo ao Corpo, mas que a emergência da subjetividade se dá de acordo com essa lógica corpórea de projeção” (pp. 252-253, tradução nossa, destaque do autor). Podemos, nesse sentido, considerar que o corpo é próprio, é a primeira pessoa.

Assoun (1994) reitera que o corpo não pode ser tratado como um conceito especificamente psicanalítico. Para esse autor, o corpo em Freud aparece de três formas: como *Körper*, como *Leib* e como *somatisches*. O *Körper* é o “corpo real, material e visível, estendido no espaço e podendo ser designado por uma certa coesão anatômica” (p. 234, tradução nossa). Por outro lado, o *Leib* é um corpo “apreendido em seu enraizamento, em sua própria substância viva, que não é sem uma conotação metafísica: não é apenas um corpo, mas o Corpo, o princípio da vida e da individuação” (pp. 234-235, tradução nossa). Já o corpo como *Soma*, isto é, que se refere ao registro do somático [*somatisches*], é um “adjetivo que permite justamente evitar os efeitos dos outros dois substantivos, descrevendo *determinados processos* que se organizam segundo uma racionalidade que, por sua vez, é determinável” (p. 235, tradução nossa, grifo do autor).

Dessa tripla apresentação, surge, pois, uma imagem nova da corporeidade, agora revisada pelo Inconsciente. Contudo, é preciso respeitarmos o efeito de dispersão dessa corporeidade ao tentarmos sistematizá-la. Seguindo, por conseguinte, as orientações de Freud, Assoun (1994) esclarece que o corpo se anuncia por um paradoxo

designa ao mesmo tempo uma profundidade, *um interior insondável e uma superfície, um horizonte de visibilidade insuperável*. Terminologicamente, essa distinção coincide em parte com a de *Leib* e *Körper*. Não é por acaso que Freud fala do *Mutterleib* (corpo materno), do *Leib em relação aos mitos do nascimento, ou mesmo* do *Leib* como fonte de excitações internas: trata-se, no fundo, da versão freudiana da *carne*, princípio do qual “emergem” efeitos e signos. *Körper*, por outro lado, passa a definir a referência aos processos somáticos, o *próprio corpo* (p. 235, tradução nossa, destaques do autor).

É através de um meio-termo que esse paradoxo vai se resolver. Esse meio-termo, que relaciona, de alguma maneira, a profundidade e a superfície, é o sintoma. Isto é, aquilo que modifica o *Körper*, fazendo uso dos poderes do *Leib*. Os sintomas apresentados no corpo fazem com que o sintoma tome forma, num processo de incorporação, como observado nos casos de histeria. O corpo, nessa dialética do sintoma, é um momento necessário, mas não é um princípio constituinte. Isso leva “Freud reter em alguma medida o vínculo com outro princípio, *Seele* e *Seelisches*, que é designado como *psíquico*, mas que poderia ser a *alma* a ser decifrada no corpo do sintoma!” (Assoun, 1994, p. 236).

É o corpo *Soma* que constitui um corpo erógeno. Dessa feita, a erogeneidade constitui as funções somáticas do corpo. O corpo erógeno é o corpo inserido na linguagem, tocado pelas pulsões, inserido na representação, na significação. Esse é o corpo da psicanálise. É essencial que o corpo seja integrado ao processo pulsional, participando do processo psicosssexual, porém o “corpo não é a causa de nada, nem da pulsão, nem do prazer do órgão, mas sem corporeidade nada seria possível” (Assoun, 1994, p. 243, tradução nossa).

O sujeito só tem acesso ao corpo por meio de ações, que se fazem conhecer sempre pelo simbólico. A experiência de corpo não é primária para o sujeito na psicanálise: “A apreensão do corpo pelo sujeito exige, contudo, que uma nova operação tenha lugar. Esta operação, pela qual o corpo é subjetivado, é da ordem do imaginário, na medida em que depende do investimento de uma imagem – a imagem do corpo” (Elia, 1995, pp. 152-153).

Em Lacan, o corpo entra em cena desde muito cedo a partir de seu texto “O estádio do espelho...” (1949), ou seja, o corpo como imagem, do ponto de vista Imaginário<sup>62</sup>, construída diante do espelho. O corpo como Simbólico é o corpo marcado pelo significante, e o corpo Real é sinônimo de gozo. Isto é, o corpo, na perspectiva lacaniana, pode ser tomado numa leitura a partir dos três registros: RSI. Do ponto de vista Imaginário, é importante retornarmos aos textos iniciais da construção teórica de Lacan. Daí entenderemos como a imagem assumida pelo sujeito é construída a partir da imagem do corpo próprio marcado pelo outro (*a*). O ponto de vista Simbólico tem como referência principal o texto “Função e campo da fala e da linguagem” (1953). Aí, Lacan aborda o corpo marcado pela linguagem, pelos significantes, traçando uma relação entre fala-linguagem-corpo. Já o ponto de vista Real é sinônimo de gozo. O corpo orgânico seria a caixa de ressonância daquele corpo que não é mais orgânico, mas uma pura energia psíquica.

---

<sup>62</sup> Abordaremos, logo no início do 4º capítulo, o Imaginário, o Simbólico e o Real. Nesse sentido, não os aprofundaremos aqui.

Existe, portanto, o organismo, isso que compartilhamos com o animal, o conjunto de aparelhos. O corpo é outra coisa, “o corpo é isso a que o objeto *a* quer se referir ou, na linguagem da ‘Nota italiana’, cujas substâncias episódicas são: o seio, as fezes, o olhar e a voz” (Gerbase, 2020, p. 23). Aqui, o corpo é tratado como objeto pequeno *a*, o que lhe dá uma consistência lógica e não material. Nesse sentido, quando falamos no “corpo do Outro”, podemos entender que o corpo de que se fala pode ser o olhar do Outro, a voz do Outro. O corpo do Outro é “alguma coisa que só tem consistência lógica, isto é, alguma coisa que se pode conceber, mas que não pode ser tangida” (p. 24).

### ***3.5.1 O corpo na era do falasser***

Gerbase (2020) indica que Lacan se ocupou bastante do corpo entre o período de maio de 1973 a 20 de junho de 1975. Vamos em momentos diferentes desses indicado por Gerbase, alguns antes e os que virão a partir daí, dar prioridade para abordar no capítulo IV, depois de falarmos do Real, Simbólico e Imaginário, Joyce, o sinthome, quando abordaremos o UOM e o escabelo, para falar mais ainda da relação do ser falante com seu corpo e de uma nova perspectiva para a sublimação.

A sublimação é um tratameto para o gozo, conforme salienta Metzger (2017). Todavia, só se goza de um corpo. Ou seja, é preciso ter um corpo para que seja possível gozar: “o gozo não é possível sem referência ao corpo (...) somente um corpo pode gozar” (Miller, 2015, p. 79). Sendo assim, antes de entendermos a perspectiva em que o corpo se insere na teoria e clínica da psicanálise ao final do ensino de Lacan, não poderíamos afirmar que a sublimação trata do inefável, que marca o corpo. Há uma língua do corpo, e essa língua é o gozo. Essa língua nos obriga a afrontar o real. Ela não autoriza um hedonismo feliz: “Tal emergência do real é esse núcleo que permite interrogar as ilusões que submetem o sujeito que quer se crer ‘senhor de seu corpo’, graças às normas do bem-estar” (Laurent, 2016, p. 13, destaque do autor). Há, portanto, um trauma do corpo, marcado por uma língua, que é anterior à linguagem. Definiremos essa língua alguns parágrafos adiante.

Em “Radiofonia”, Lacan (1970/2003) diz que o simbólico toma corpo; ou seja, estabelecendo uma relação entre a estrutura e o corpo. Lacan fala de um corpo simbólico, o que não deve ser entendido como uma metáfora. O ser que se apoia no corpo, o sujeito, não sabe que é a linguagem, que lhe confere um corpo. Nesse cenário, “ele não existiria, se não pudesse falar” (p. 406). Laurent (2016) comenta que, até esse momento, o corpo era

“abordado por Lacan pelo imaginário e pela identificação nesse registro, deixa de ser situado segundo um ponto simbólico exterior; agora, ele é captado pela *incorporação* direta do simbólico” (p. 31, destaque do autor).

É através da incorporação que o simbólico tem a ver com o corpo: “o primeiro corpo faz o segundo, por incorporar nele” (Lacan, 1970, p. 406). O primeiro corpo é o corpo simbólico e o segundo é o biológico. O corpo e o significante precisam ser pensados juntos, uma vez que a estrutura é o efeito da linguagem sobre o corpo. A estrutura incorporada produz o afeto. O que se articula entre o significante e o corpo é o afeto. O afeto, portanto, concerne ao corpo. Já a fala descarrega o afeto, que tem efeito de romper a homeostase. Conforme sublinha Gerbase (2020), o afeto é a metonímia do significante, ele é um significante que desliza: “O afeto é um significante na dimensão do gozo. O gozo é o afeto que ainda não passou à dimensão de significante. Fazer passar o gozo ao Inconsciente é fazer passá-lo à dimensão de significante” (p. 52). O afeto é, então, um efeito do objeto *a*.

Dizer que o *afeto* é um significante na dimensão de gozo é o mesmo que dizer que o *afeto* é um efeito do objeto *a*, efeito de gozo no corpo, efeito metonímico no corpo, efeito de deslizamento no corpo. O *afeto* é efeito do objeto *a* quando a falta falta, quando o objeto *a* se presentifica, quando o inefável se apresenta, quando o indizível comparece. Então, o corpo é afetado, descarrega adrenalina ou chora (p. 52, destaques nossos).

Há, no encontro do corpo simbólico com a carne, um resgate do objeto *a* como incorporal, que, segundo Laurent (2016), vem “como efeito fora do corpo, como ‘goza-sentido’” (p. 35). Dessa feita, o corpo passa a ser mais que um efeito de superfície, mas uma superfície que é de inscrição sustentada pelo objeto pequeno *a*: “Apreendamos bem a consequência daí decorrente, a saber, que esse efeito – ao qual Lacan dá um lugar: a superfície do corpo – não se inscreve *sobre* ou *no*, e sim *fora do* corpo, e é assim que o forado-corpo pode se articular ao corpo” (p. 35, destaques do autor). Ao se tornar superfície, depois que o significante é incorporado, Lacan (1970/2003d) destaca que é secundário que o corpo esteja vivo ou morto, como ele demonstra a partir de um dispositivo cultural, que é a sepultura.

Quem não conhece o ponto crítico pelo qual datamos, no homem, o ser falante? – a sepultura, ou seja, o lugar onde se afirma de uma espécie que, ao contrário de qualquer outra, o cadáver preserva o que dava ao vivente o caráter: corpo. Permanece como *corpse*, não se transforma em carniça, o corpo que era habitado pela fala, que a linguagem *corpsificava*. (p. 407).

É graças ao fora-do-corpo do objeto *a* que Lacan desloca o lugar do corpo, indo além de se pensar o corpo articulado com a morte, como o assassinato da coisa.

Servindo-se da teoria dos conjuntos, Lacan (1970/2003d) tece uma articulação entre corpo e gozo em “Radiofonia”. Ele sugere que a antiga sepultura não é mais apenas uma mediação ou eternização, mas desempenha um papel lógico aos excessos, que os objetos de gozo produzem, em relação aos orifícios pelos quais o gozo entra no corpo. A sepultura figura o próprio “conjunto lógico” a partir do qual nossa lógica mais moderna se articula: “O conjunto vazio das ossadas é o elemento irreduzível pelo qual se ordenam, como elementos outros, os instrumentos de gozo – colares, copos, armas: mais subelementos para enumerar o gozo do que para fazê-lo reingressar no corpo” (p. 407).

Observamos, aí, que se trata de instrumentos de gozo a “mais”, não mais de uma sutura do sujeito e o significante a mais. Entretanto, nem os significantes, nem os instrumentos de gozo a mais podem suturar o lugar vazio. Não podem recobrir o lugar do corpo. Eles se articulam ao corpo. Laurent (2016) evidencia que surge uma defasagem (*écart*) entre “o ser que se apoia num corpo e o Um do instrumento de gozo que está em excesso com relação ao Um do corpo” (p. 39). Contudo, esses elementos heterogêneos se reúnem num mesmo “conjunto”: “É privilégio da lógica dos conjuntos poder reunir os díspares como simples elementos” (p. 39).

Miller (2016), em seu texto “*Habeas corpus*”, comenta que o sonho de Lacan era manter a proposta, que ele escreve na contracapa de seus “Escritos” (1988), que “o Inconsciente deriva do que é puramente lógico, em outros termos, do significante”. Nesse sentido, o Inconsciente é constituído de elementos de pura lógica, cujo “pura”, como sugere Miller (2016), serve para mostrar que o Inconsciente é questão de lógica. É por isso que se fala de sujeito do Inconsciente na psicanálise, e não de homem, por causa desse “lógico puro”. O sujeito do Inconsciente (\$) não tem um corpo propriamente falando, visto que o corpo não procede do “lógico puro”: “O sujeito tem uma dimensão ontológica, o que significa que ele não é um *ente (étant)*, não tem manifestações físicas determinadas. Ele não pertence à dimensão do ôntico” (p. 32).

Gerbase (2009), por sua vez, abordando a hipótese de Lacan, comenta que “o corpo afetado pelo Inconsciente é o próprio sujeito de um significante” (p. 102), hipótese que se sustenta na ideia de que o Inconsciente é o Real. De acordo com essa hipótese, o corpo e o sujeito são colocados em posição de equivalência, senão de homologia, o que tem a vantagem de deixar de lado a divisão corpo e mente. O sentido disso que Gerbase nos

apresenta é o que o inconsciente afeta o corpo à medida que um significante ressoa nele. É quando “um dizer faz eco nesse corpo, o que só é possível acontecer em um corpo sensível ao significante. Esse eco é o que chamamos de pulsão. Por isso o objeto voz ganha prevalência entre os objetos pulsionais” (p. 115). Aqui, há uma referência a uma nova forma de pensar esse conceito fundamental, que é a pulsão, quando Lacan diz no seminário XXIII, que

as pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer (...). Esse dizer, para que ressoe, (...) é preciso que o corpo lhe seja sensível. É um fato que ele o é. Porque o corpo tem alguns orifícios, dos quais o mais importante é o ouvido, porque ele não pode se tapar, se cerrar, se fechar. É por esse viés que, no corpo, responde o que chamei de voz (Lacan, 1975-1976/2007, pp. 18-19).

O Inconsciente necessita de um instrumento para afetar o corpo. Esse instrumento é um significante extraído de lalíngua. Mas, o que é lalíngua<sup>63</sup>? Esse é um conceito da era do falasser [*parlêtre*]. Essa é uma forma muito peculiar pela qual o pequeno sujeito faz a apreensão da língua, o que acontece antes da constituição da linguagem. Gerbase (2020) aponta que o aleitamento, a deambulação e a lalação são os três ecos d'alíngua<sup>64</sup>, e que a lalação é a língua d'alíngua. Seguindo Freud (1920), em “Além do princípio de prazer”, observamos que é com a lalação, como pode ser observado no exemplo do *fort-da*, que começa a experiência de fundação do Inconsciente, por ser uma experiência de simbolização, o que deixa traços. Segundo Gerbase (2020), uma série de mal-entendidos vai se acumulando enquanto estamos aprendendo a falar a língua materna. Como exemplo disso, ele traz um

---

<sup>63</sup> “O termo *Lalangue* (traduzido para o português como alíngua e lalíngua) nasce de um lapso de Lacan (1971-1972/2000-01, p. 15), em seu seminário “Sobre o saber do analista”, cuja intenção discursiva suposta era a de dizer Lalande, o autor e nome do grande dicionário de filosofia da língua francesa. Eis a citação: “Eu o tinha iniciado dizendo que *o Inconsciente era estruturado como uma linguagem*. Tínhamos encontrado um troço formidável: os dois melhores caras que puderam trabalhar nessa trilha, tecer esse fio, tínhamos dado a eles um trabalho muito bonito: *Vocabulário da Filosofia*. Que foi que eu disse? *Vocabulário da Psicanálise*. Vocês vêem o lapso? Enfim isso vale o Lalande... *Lalangue*, como escrevo agora, não tenho o quadro-negro, bem, escrevam *alíngua* [*lalangue*] numa só palavra; é assim que a escreverei doravante”. Assim, Lalíngua seria como que uma função que fundamentaria a linguagem, a qual afetaria o sujeito mesmo antes do advento da palavra, de modo que haveria um saber não sabido depositado em lalangue: a integral do que se deposita na língua como equívoco. Do ponto de vista formal, trata-se de pensar a bateria significante antes da instauração do registro simbólico e do encadeamento significante, de modo que em lalangue os significantes não estariam ainda ordenados, nem articulados na perspectiva didática do par significante (S<sub>1</sub>-S<sub>2</sub>)” (Silva, 2019, p. 182).

<sup>64</sup> Adotaremos o termo lalíngua para tradução de *lalangue*. Contudo, Gerbase (2020) aponta que, “Em francês, *lalation*, *lalangue*. Isso induziu os tradutores a preferirem *lalangue* por *lalíngua*, sugerido por Haroldo de Campos, que não adoto por perder a equívocidade. *Lalangue* é a reunião do artigo ao substantivo. Se digo alíngua, você não sabe de antemão com quantas palavras eu escrevo. Por isso Lacan indicava *lalangue* escrita como uma só palavra” (p. 117).

fragmento, que é muito expressivo, para indicar o mal-entendido da língua: “‘vovó, mamãe disse que eu não tenho um pinto de vergonha’. (...) A mamãe disse que ele não tem um ‘pingo de vergonha’, e a criança usa o *doublet* de Lewis Carroll, pinto/pingo. É isso que Soler chamou de ‘contingência do ouvir’” (p. 117).

Em um texto mais antigo, Gerbase (2009), diz:

Há a língua e alíngua. Há a língua materna e alíngua do inconsciente. Alíngua é uma linguagem formada dos mal-entendidos da língua. Alíngua é formada a partir dos equívocos da língua. Alíngua é constituída das interpretações equivocadas do sentido das palavras. Com ela se constroem o sonho, o lapso, a piada, a poesia e o sintoma. Constroem-se as chamadas formações do inconsciente, que são formações do significante (p. 103).

No seminário XX, Lacan (1972-1973/2008e) nos diz que a “linguagem, sem dúvida é feita de alíngua. É uma elucubração de saber sobre alíngua. Mas o inconsciente é um saber, um saber fazer com alíngua” (p. 149). Diante dessa afirmação lacaniana, Silva (2019) comenta que “admitir *o inconsciente como uma elucubração de saber sobre alíngua* implica em considerar o significante ( $S_1$ ) em sua condição de fundamento do *puro lógico* lacaniano, a saber, do significante binário” (p. 31, destaques do autor). Ele continua sua afirmação apontando que, nesse sentido, trata-se “de considerar a lógica desde os seus fundamentos de real, de considerar a lógica do significante no ponto em que ela advém do que Lacan<sup>65</sup> nomeia como *essaim*,  $S_1$ , ‘um enxame significante’:  $S_1 (S_1 (S_1 (S_1 (S_1 \rightarrow S_2))))$ ”.

Dando continuidade ao que Miller (2016) dizia acerca da fórmula que parecia ser constitutiva do lacanismo, ou seja, a de que “o inconsciente deriva do lógico puro”, ele nos diz que considera no começo do último ensino de Lacan, quando essa fórmula apresentada anteriormente cai, que ela é “renegada, renunciada, abjurada. Ela é substituída por uma outra que não é dita como tal, mas que posso fazer aparecer: *o inconsciente deriva do corpo falante*” (p. 33). Na medida em que o sujeito do inconsciente passa a ser dotado de um corpo, ele não pode mais ser o sujeito do inconsciente. Lacan (1972-1973/2008e) diz que o homem tem um corpo. Diferentemente do sujeito, ele tem um corpo que é falante, através do qual o homem fala. O corpo não fala sozinho.

---

<sup>65</sup> Cf. em Lacan (1972-73/2008e, p. 154).

A fala que passa pelo corpo o afeta em retorno depois da emissão. O afeto são as ressonâncias que apontamos anteriormente em relação às pulsões. São os ecos de *lalíngua*. Esses ecos da fala no corpo são o Real. Tudo começa pelo inefável “e sabemos que o nome do inefável é o real, o impossível de dizer. Começamos pelo impossível de dizer. Recebemos os significantes do Outro e tentamos decifrá-los, fazer correlações” (Gerbase, 2020, p. 120). Miller (2016) conjectura que o Inconsciente e o corpo falante são um único e mesmo Real: “Há equivalência entre inconsciente e pulsão, uma vez que esses dois termos têm uma origem comum, que é o efeito da fala sobre o corpo, os afetos somáticos da língua, de *lalíngua*” (p. 5).

Por conseguinte, não é mais de um Inconsciente de pura lógica que se trata. Temos uma apresentação de “um inconsciente de puro gozo” (Miller, 2016, p. 5). Esse novo Inconsciente, distinto do Inconsciente freudiano, foi designado por “falasser” (*parlêtre*), neologismo forjado por Lacan no início dos anos 1970. O falasser é uma entidade ôntica ao passo que o Inconsciente freudiano é de ordem ética e ontológica. Essa “entidade tem necessariamente um corpo, uma vez que não há gozo sem corpo. O conceito de *falasser* (...) repousa sobre a equivalência originária inconsciente-pulsão”.

Falasser vem do fato de que a substância do ser é a fala. O ser é falante. Lacan havia mencionado em “Televisão”, na segunda resposta, que o inconsciente é uma palavra esquisita, “negativa, e, no entanto, muito precisa, só existe inconsciente no ser falante” (Gerbase, 2020, p. 26). No texto “Joyce o Sintoma”, Lacan (1975/2003f) menciona que o *parlêtre* seria o conceito, que viria substituir a palavra freudiana Inconsciente. Miller (2015b) propõe que esta metáfora, a de substituição do inconsciente freudiano pelo falasser lacaniano, seja tomada “como índice do que muda na psicanálise no século XXI, quando ela deve levar em conta *outra* ordem simbólica e *outro* real diferentes daqueles sobre os quais ela se estabeleceu” (pp. 126-127, grifos do autor).

O ser humano, então, é um ser de fala. Ele tem um corpo. E ter é poder fazer alguma coisa com. O falasser goza do corpo que tem. O sujeito é aquele que fala, que fala besteiras quando nada mais pode ser dito. Através dessas besteiras, pode se atingir um certo Real. O sujeito, portanto, não é aquele que pensa. Ele fala. Nesse sentido, ele goza, como enuncia Lacan em “Do barroco” no seminário XX (1972/1973/2008e), “*o inconsciente, não é que o ser pense*, como o implica, no entanto, o que dele se diz na ciência tradicional – o inconsciente, é que o ser, falando, goze e, acrescento, não queira saber de mais nada” (p. 113, destaques do autor. Como sugere Gerbase (2020), “o indivíduo é um corpo afetado pelo

inconsciente, que foi renomeado falasser” (p. 133). Encerramos por aqui. Contudo, como esta discussão é central em nossa pesquisa, voltaremos a abordar a relação do falasser com seu corpo, ao final do capítulo IV, finalizando, portanto, nosso percurso.

## 4 – DO SINTOMA AO *SINTHOME*<sup>66</sup>

### 4.1 Dos registros: O Imaginário<sup>67</sup>

Desde o início dos anos 1950, Lacan tem falado dos três registros, Simbólico, Imaginário e Real<sup>68</sup>, registros que vão influenciar, de certa forma, o desenrolar de sua teorização e ensino. Um percurso inicial aponta para o que ficou conhecido como primazia do Imaginário sobre os outros registros, marcado, sobretudo, pelo texto “O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica” (1949/1998). É interessante destacarmos, aqui, que, em 1936, por ocasião do Congresso Psicanalítico, que visava a discutir os resultados terapêuticos alcançados pela psicanálise, na cidade de Mariembad, Lacan tentou a apresentação do mesmo texto, não concluindo sua exposição e ficando a publicação do referido texto para 1949.

O Imaginário, segundo Roudinesco e Plon (1998), é um termo, que deriva do latim *imago*, o qual significa imagem. Esse termo *imago*, conforme nos resalta Chaves (2005), é trabalhado por Lacan, em 1938, no texto “Os complexos familiares na formação do indivíduo”, termo privilegiado com as noções de Complexo e de identificação. Na psicanálise, o emprego do Imaginário não equivale ao emprego feito pela filosofia e pela psicologia, que se configura como o que representa uma coisa no pensamento ou uma ideia sem que isso dependa da realidade. Portanto, tem a ver com a imaginação. Para a psicanálise, o Imaginário “se define, no sentido lacaniano, como o lugar do eu por excelência, com seus fenômenos de ilusão, captação e engodo” (Roudinesco & Plon, 1998, p. 371). Kaufmann (1996) destaca que, no percurso de Lacan, o Imaginário é elaborado em três fases. A primeira está relacionada, como já dissemos antes, com a definição do estádio do espelho, momento de constituição do eu,

seguido pela interpretação da fantasia em sua dependência de um corte da cadeia significante, inscrito finalmente na concepção de uma tópica “borromeana” que situa o real no estatuto do impossível; desenvolvimento que é sustentado pelo

---

<sup>66</sup> Optamos por não grafar o conceito como *sinthoma*, e sim por manter o *sinthome*, para diferenciar, na leitura, do sintoma. Portanto, tomaremos a liberdade de substituir, também, nas citações.

<sup>67</sup> Lembramos que, no início de seu ensino, Lacan grafava esse termo com letra minúscula assim como o simbólico e o real.

<sup>68</sup> Optamos por grafar Real, Simbólico e Imaginário com letra maiúscula, para fazer referência aos conceitos, portanto, a um substantivo, diferenciando-os dos adjetivos.

reconhecimento, em cada um desses domínios do imaginário, do simbólico e do real, pelo primado da categoria do vazio (Kaufmann, 1996, p. 260).

Chaves (2005) revela que Lacan, no texto de 1938, se questiona sobre como se constitui o sujeito humano. Como resposta, Chaves salienta que elementos, como a identificação, o complexo, de desmame e de intrusão, e a imago, sobretudo a imago materna, são os pivôs do desenvolvimento psíquico. Para mais, a identificação se configura como uma operação psíquica, que, a partir da experiência, permite que um registro imaginário seja formado. Além de trazer que o registro do Imaginário já vinha sendo trabalhado por Lacan antes da publicação do texto sobre estágio do espelho em 1949, Chaves articula elementos dos dois momentos lacanianos a respeito da constituição do sujeito humano. Também, traz uma articulação entre elementos dos dois textos quando diz que o “sujeito será capturado, primeiramente, pela *imago* da mãe; em seguida, pela presença do *intruso irmão*; e, finalmente, por sua *própria imagem refletida no espelho*, que o alienará para sempre nesse outro que é ele mesmo (p. 36, destaques nossos).

A respeito do estágio do espelho, Vanier (2005) destaca que Lacan visa a esclarecer a noção de narcisismo através dele. Ainda, que ele dá ênfase ao narcisismo pelo seu interesse na relação entre o meio social e a personalidade, ou seja, entre o sujeito na sua singularidade e aquilo que o cerca: “Trata-se de explorar a relação como o semelhante, a isso que mais tarde chamará de *pequeno outro*, e de interrogar esse fascínio do sujeito por sua imagem, sua capacidade de ser *cativado* por certas imagens” (p. 36, destaques do autor).

No estágio do espelho, Lacan utiliza pesquisas, que observam o comportamento dos bebês frente à sua imagem refletida no espelho. Esses estudos estão nos primórdios da psicologia, que ficou conhecida com psicologia científica. Lacan referencia, nessas pesquisas, nomes, como James Mark Baldwin, “considerado o primeiro psicólogo científico” (Vanier, 2005, p. 37), um dos fundadores da *The Psychological Review* em 1895, a primeira revista científica de psicologia. Outros nomes, aos quais Lacan faz referência, são Wolfgang Köhler, um dos principais expoentes da Psicologia da *Gestalt*, Charlotte Bühler, psicóloga do desenvolvimento, e Henri Wallon, que foi um médico, filósofo e psicólogo francês, que se tornou conhecido no campo da psicologia por seu trabalho científico sobre psicologia do desenvolvimento.

De acordo com Vanier (2005), o que interessa a Lacan no estágio do espelho é o que dessa experiência paradigmática se observa na instauração da relação do homem com a sua imagem, que se reflete no espelho, ou no olhar do outro e a relação com o semelhante, isto

é, a relação com o (*a*) pequeno outro, o seu duplo no espelho. Greco (2011) sublinha que Lacan inaugura, no estádio do espelho para cifrar o Eu e o objeto, a escrita da letra *a*<sup>69</sup>. O objeto é considerado o semelhante: “No espelho, o nascimento do eu se confunde com a constituição da imagem do corpo próprio, ao mesmo tempo em que a imagem no espelho é apreendida como objeto” (p. 4).

Segundo Lacan (1949/1998), o estádio do espelho acontece entre seis e 18 meses, período em que a criança, ainda, é prematura em seu desenvolvimento neurofisiológico, sendo, assim, sobrepujada pelo filhote de chimpanzé em inteligência instrumental. Nesse estádio, a criança reconhece no espelho sua imagem como imagem de si. O que ocorre é um júbilo, momento em que o psicológico antecede o desenvolvimento neurofisiológico, e que algo se transforma em sua subjetividade por assumir uma imagem, que o representa. O que acontece nesse estádio apresentado por Lacan é uma identificação, “o que ele designa pelo termo *imago*, já usado em *Complexos familiares*” (Vanier, 2005, p. 37, destaques do autor).

---

<sup>69</sup> Para não haver confusão, mesmo que já tenhamos discutido tal objeto no capítulo anterior, é interessante realizarmos uma apresentação do que é o objeto *a* em Lacan e o pequeno outro pelo qual começaremos. O outro está diretamente relacionado com o Eu, dado que é a partir desse outro no espelho que o Eu se constitui. O outro é o semelhante, é o parceiro imaginário, é aquele com quem ocorrem fenômenos identificatórios a partir do qual o Eu é feito. O Eu e o outro se confundem. O outro pode ser visto como ideal ou como rival. O Eu “nunca vem sozinho – ele está sempre acompanhado do outro, seu eu ideal. Eis por que a instância do eu é fundamentalmente paranoica” (Quinet, 2012, p. 10). O objeto *a* é bem mais complicado de se definir sucintamente, mas tentaremos. O objeto *a* é considerado por Lacan como sua contribuição à psicanálise. Esse objeto, segundo Quinet (2012), não deve ser confundido com um objeto qualquer do mundo sensível, porém um objeto do mundo empírico, que, de algum modo, possa satisfazer, parcialmente, “a pulsão e cause o desejo ou provoque a angústia pode fazer função de objeto *a*” (p. 33). Esse objeto é chamado objeto pequeno *a* por derivar de *autre* (outro) assim como o pequeno outro, o que indica que objeto *a* está sempre em alteridade para o sujeito, visto que é algo encontrado no corpo do semelhante, do parceiro sexual, despertando o desejo e dando prazer. É “aquela parte do corpo do outro que o sujeito recorta para gozar na ‘relação sexual’ (termo que utilizo para diferenciar da relação sexual de complementaridade que não existe)” (p. 34-35, destaque do autor). O objeto *a* é, então, causa de desejo. Ou seja, ele não é um objeto de desejo, mas causa o desejo para o sujeito: “o objeto *a* se diferencia do objeto do desejo, mas é ele que o torna desejante” (p. 37). Ele corresponde ao objeto primordial para sempre perdido, objeto do qual corremos atrás a vida toda. O objeto perdido é, na verdade, uma construção fictícia acerca de uma primeira experiência plena de prazer, que se deu no primeiro encontro da criança com o seio materno. Esse objeto, portanto, não pode ser reencontrado, dado que nunca existiu, mas reencontramos suas coordenadas de prazer, como nos diz Lacan (1959-1960/2008). O objeto *a* é, também, objeto da angústia, como mais-de-gozar, objeto-alvo, que irá satisfazer a pulsão ou, até mesmo, como causa da angústia, que surgirá quando o sujeito se deparar com a falta da falta emergindo em seu lugar “a presença de Algo que ameaça o sujeito – que o ameaça como um objeto do Outro que o olha, que o pune, que o deseja a ponto de tomá-lo, comê-lo, utilizá-lo, em suma gozar do sujeito a seu bel-prazer” (Quinet, 2012, p. 45). Além disso, como a voz crítica do Supereu e o olhar vigilante, o objeto *a* é, também, segundo Quinet (2012), um dos nomes dessa instância psíquica reguladora. E para fecharmos, o objeto *a* está no centro dos registros no nó borromeano, que Lacan nos apresenta em seu último ensino. Contudo, ele, o objeto *a*, não é nem Imaginário, nem Simbólico, o que faz com que ele não condiga com a realidade formada por esses dois registros. De acordo com Quinet (2012), ele é “da ordem do real. O objeto *a* afeta o sujeito. Sua única consistência é lógica”, e continuando, ele nos diz que o estatuto do objeto *a* “é do registro do real como objeto condensador de gozo” (p. 33).

Ainda segundo o que Vanier (2005) destaca do texto lacaniano, há um momento em que Lacan avança a necessidade de um terceiro nominador. Ou seja, esse terceiro é o grande Outro (A), que fará uma mediação simbólica, o qual apresentaremos mais à frente quando expusermos o esquema óptico. Essa mediação confere ao sujeito essa imagem refletida no espelho, com a qual o sujeito poderá se identificar.

Ora, o que o sujeito encontra aí é uma *Gestalt*, uma forma, a forma *total* do corpo, que introduz um sentimento de unidade e de domínio, num tempo em que o sujeito ainda está na dependência do outro. Isso corresponde à instauração do narcisismo primário: o Eu (*moi*)<sup>70</sup> do sujeito encontra aqui sua origem, Eu constituído pela soma dessas identificações que o espelho permitirá efetuar (pp. 37-38, destaque do autor).

O Eu (*Je*) é, portanto, apresentado por Lacan, em seu “estádio do espelho”, como uma instância imaginária, que, por meio da primeira identificação, determina não só o Eu, mas também o seu “alter-ego”, visto que o Eu é determinado como um outro, um duplo. Essa imagem investida libidinalmente, tal como Freud (1914) apresenta em “Introdução ao Narcisismo”, constitui um Eu unificado, uma imagem corporal totalizadora.

O espelho é, portanto, o ponto de partida da subjetividade humana, já que a imagem do corpo próprio é uma espécie de “matriz simbólica” do sujeito, proto-símbolo de sua presença no mundo. Nesse *instante de ver*, a presença do Outro vem marcar indelevelmente o sujeito pelo significante, descorporificando o *eu* – ou eu (*moi*) –, que entra no discurso como forma de dar substância ao sujeito – ou Eu (*Je*) (Greco, 2001, p. 6, destaques do autor).

Lacan, em seu primeiro ano de seminário, propôs um esquema para apresentar a forma generalizada do estágio do espelho. Este ficou conhecido como “esquema ótico”, que foi apresentado em 1954 e pode ser encontrado em “O Seminário, livro 1, os escritos técnicos de Freud”. Todavia, nesse seminário, o esquema ótico está apresentado de forma mais simplificada. Em vista disso, utilizaremos o esquema apresentado em 1960 no texto “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache”. Nesse texto, Lacan (1960) apresenta o modelo, que se refere ao experimento do físico Henri Bouasse, também com mais detalhes

---

<sup>70</sup> É importante ressaltar que para Lacan, a formação de que se trata no estágio do espelho, é do *Je* (Eu) e não do *moi* (eu). O (*Je*) é o que em francês, corresponde à sujeito.

que o esquema do buquê invertido apresentado no seminário de 1954. Segundo Vanier (2005), a experiência de Bouasse se sustenta no fato de que os espelhos esféricos possuem uma propriedade, que permite produzir uma imagem real. Ele destaca, ainda, que, na física, há a distinção de duas categorias de objetos: os reais e os virtuais.

O *objeto* é a interseção dos raios luminosos que *chegam* a um instrumento de óptica. A *imagem* é o ponto de interseção dos raios luminosos que *partem* de um instrumento óptico. Eles são ditos *reais* quando os raios convergem e passam efetivamente pelo ponto que é essa imagem ou esse objeto. São ditos *virtuais* quando esse ponto está sobre o prolongamento dos raios no lugar em que estes concorreriam caso o instrumento óptico não se interpusesse. Assim, com um espelho plano, o objeto real está situado num espaço real e, refletindo-se no espelho, tem por imagem uma imagem virtual que é obtida prolongando-se no interior do espaço virtual do espelho os raios refletidos sobre a superfície deste (Vanier, 2005, p. 39, destaques do autor).

Diante dessa explicação, que facilita nosso entendimento acerca do que é o virtual e o real na visão da física, e que muito nos auxilia no entendimento dos fenômenos que acontecem no estúdio do espelho, passamos à apresentação dos esquemas, primeiro o de Bouasse e logo em seguida o de Lacan.

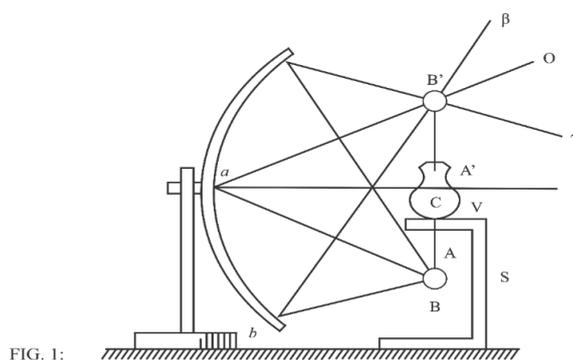


FIG. 1:

Figura 31 – FIG. 1 – Esquema óptico 1

Fonte: Lacan, (1960/1998, p. 680)

Observemos, nesse esquema, que ele utiliza um espelho esférico côncavo, situado do lado esquerdo da imagem, uma caixa (S), que está fechada por todos os lados, salvo o que está virado para o espelho. Na caixa, estão contidas flores reais de cabeça para baixo, representadas na Figura 31 pela letra (B). O vaso (V), que funciona como um suporte de

acomodação, está sobre a caixa, e o (A') representa o gargalo do vaso. As flores escondidas na caixa são refletidas no espelho, que produzem em (B') nítida imagem real. É claro que, para que esse efeito seja percebido, o olho do observador deve ocupar um lugar determinado no esquema; ou seja, no cone, que se localiza partindo da parte superior do espelho. Cone, que Lacan (1960/1998) chamou de cone (B'), visto que o ponto (B') é formado pela união de três linhas, que partem do espelho côncavo, uma da parte de baixo, a outra do centro e a última do topo do espelho. Quanto maior a distância do olho do observador, maior a nitidez da imagem observada em (B'). Vanier (2005) destaca que o olho deve estar regulado sobre o vaso. Portanto, as flores na caixa são os objetos, os quais os raios luminosos refletem no espelho, que é um instrumento óptico, produzindo uma imagem, que parte do espelho projetando no ponto B' uma imagem virtual.

O primeiro esquema apresentado “pode figurar um tempo anterior ao estádio do espelho, um tempo ‘especular’, dando testemunho do *já-estar-aí* da imagem especular” (Vanier, 2005, p. 42, destaque do autor). Para que o estádio do espelho possa acontecer, é essencial que a posição da criança seja precisa no interior do que já está presente. Se ela não ocupar uma localização específica frente ao “espelho”, a ilusão não irá se efetuar. Não obstante, quando a posição é a necessária, a mágica acontece e pode, inclusive, representar, “para o sujeito, uma primeira partição entre o interior e o exterior, que tem a ver com o *narcisismo primário*: o vaso que figura o invólucro do corpo e as flores que figuram os *objetos do Eu*” (p. 42, destaques nossos).

Para que esse esquema possa funcionar como um modelo teórico, Lacan (1960/1998) propõe completá-lo, inserindo outros elementos, para que, assim, tal esquema, que serve a um campo da física, possa servir, também, aos propósitos psicanalíticos de demonstrar esquematicamente o estádio do espelho, a relação dos ideais, isto é, do Eu Ideal com o Ideal do Eu e, com isso, uma passagem do Imaginário para o Simbólico, que é primordial acontecer para que o sujeito humano possa advir.

Dessa feita, Lacan (1960/1998) salienta que, nesse esquema, se trata “de um modelo óptico, ao qual sem dúvida o exemplo de Freud me autoriza, não sem se motivar, para mim, numa afinidade com os efeitos de refração condicionados pela clivagem entre o simbólico e o imaginário” (p. 679). Ademais, Lacan comenta que utiliza esse esquema, todavia, não deixa de seguir o exemplo freudiano. Comenta, também, que é possível perceber, de forma análoga, o que acontece nas estruturas subjetivas e sua relação com o outro. Ainda, é possível observar a incidência nessa constituição tanto do Imaginário quanto do Simbólico: “Distinção cuja importância ensinamos para a construção do sujeito, a partir do momento

em que é preciso pensarmos o sujeito como o sujeito em que isso pode falar, sem que ele nada saiba a respeito” (p. 681). Esse sujeito, enquanto fala, nada sabe a seu respeito segundo Lacan (1960/1998).

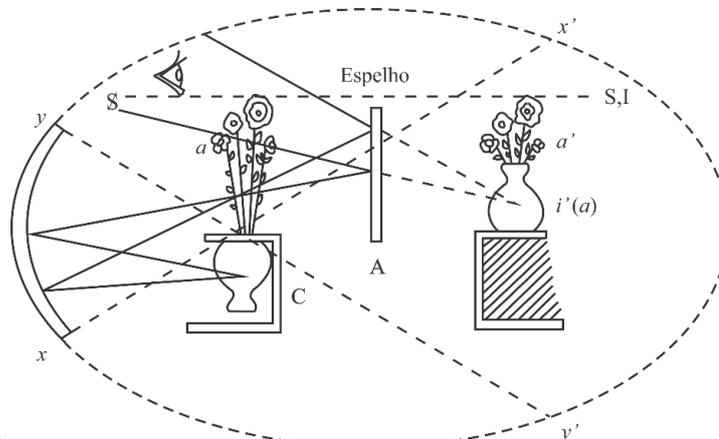


FIG. 2:

Figura 32 – FIG. 2 – Esquema óptico 2

Fonte: Lacan, (1960/1998, p. 681).

Observemos que, no esquema óptico de Lacan apresentado, existem alguns acréscimos além das modificações. Por exemplo, o vaso (C), que representa o corpo e seus orifícios, não está mais sobre a caixa. Ele está dentro dela. As flores reais ( $a$ ) trocaram de lugar com o vaso. Elas “ficam visíveis, tornando-se, portanto, objetos reais. Então é o vaso que fica dissimulado na caixa e que constituirá, por reflexão, a imagem real” (Vanier, 2005, p. 41). As flores representam os objetos do Eu, objetos que são, na verdade, pedaços do corpo próprio, que, ainda, não pode ser apreendido como unidade. Porém, alguns pedaços desse corpo puderam passar para o campo de visão. Lacan (1960/1988) nos diz que a imagem real do vaso, que está na caixa, envolve o buquê, que já está acima da caixa com seu gargalo, “o qual desempenhará, para um olho eventual, o papel de suporte de acomodação que acabamos de indicar como necessário para que se produza a ilusão, a ser doravante designada como a do *vaso invertido*” (p. 681, destaque nosso).

Há, também, nesse dispositivo, a inserção de um espelho plano, que, representado pelo (A), também, representa o Outro, o que podemos ler como a introdução de uma mediação simbólica, uma mediação da linguagem, que vem para organizar uma representação simbólica daquilo que a imagem se lhe apresenta. Todo o lado direito do dispositivo, espaço que compreende entre  $x'$  e  $y'$ , é o espaço virtual, onde se projeta as imagens produzidas pelos espelhos tanto o côncavo quanto o plano. Observemos, também, que, nesse esquema de Lacan, linhas de reflexão do vaso partem do espelho côncavo em

direção ao espelho plano, passando pelas flores. A imagem refletida no espelho plano chega ao  $\$$ , lugar do sujeito, lugar de onde se olha e é projetado como imagem virtual no espaço virtual depois da mediação suplementar do A (Outro), da linguagem, formando uma imagem completa do vaso (invólucro do corpo) contendo seus objetos ( $a'$ ). A “interposição do espelho plano promove o afastamento e dá a todos os objetos observados o estatuto de imagem” (Vanier, 2005, p. 42). Imagem, que unifica numa miragem o que estava disjunto, despedaçado em função da imaturidade neurológica da criança ao passar pelo estágio do espelho. Outro ponto importante a ser destacado acerca do fato de o espaço virtual estar situado atrás do espelho plano é que, de acordo com Vanier (2005), “se ele é imaginário, aparece como que subordinado ao simbólico e por ele determinado” (p. 44).

Outros dois elementos aparecem no dispositivo,  $i'(a)$ , que representa a imagem virtual. O Eu ideal  $i(a)$  não está presente nesse esquema, que apresentamos. O outro elemento, que pode ser observado, e o fato de ter ficado por último não indica, menos importância. É a linha entre ( $\$$  --- S, I). Aí, o sujeito ( $\$$ ) se observa através do (S) sujeito virtual, ilusoriamente, como sujeito completo em (I). Portanto, essa é a relação do sujeito com o Ideal do Eu, visto que o (I) é a matriz do Ideal do Eu. Essa matriz é o que Lacan chamou “traço unário”, tradução para o *einzigster Zug*, de Freud. O “traço unário” designa um “elemento discreto ao qual o sujeito se identifica, constituindo-se na ocasião em que ocorre a perda do objeto” (Vanier, 2005, p. 44). O espelho (A), por ser móvel, pode ser manipulado à vontade pelo sujeito. Essa manipulação produz sucessivas imagens ideais, ocorrendo várias identificações, que constituirão o Eu.

O I (grande i) é uma marca, que se situa no Outro. É em função disso que o olho encontra seu lugar e pode vislumbrar o funcionamento da ilusão: “Para obter sua imagem, o sujeito deve então regular-se sobre um ponto que pertença ao campo do *Outro*. Isso introduz uma disjunção entre ver e olhar” (Vanier, 2005, p. 44, destaque do autor). Visto do lugar virtual (I), o sujeito se olha lá onde pode se ver como quem pode ser amado, como se olhasse junto com quem o olha.

Esse esquema é, então, um segundo momento do estágio do espelho, em que, para dar suporte às identificações imaginárias, o Simbólico entra em cena. Há, aí, a entrada do Outro, para que a mediação simbólica possa acontecer na constituição subjetiva. A mediação simbólica pode ser observada no fato de a criança se voltar para a mãe, que a carrega em busca de uma aprovação ou reconhecimento em seu olhar, ao se voltar para sua imagem refletida no espelho, imagem que já estava lá, como coordenadas simbólicas, mas, ainda, sem o reconhecimento. Ela só será sustentada pela anuência do Outro, sinal que representa

o desejo do Outro. A partir daí, mesmo sem saber o quê, representa algo para o Outro, algo que permanecerá enigmático, visto que é

um traço que vem recobrir esse lugar original do sujeito, lugar determinado desde então como vazio, como ausência: é aí que o Eu virá alojar-se. O sujeito é, portanto, um lugar vazio, um furo real, produzido pelo Simbólico, efeito do significante. Ele aparece dividido: é por isso que Lacan o escreve  $\$$ . O Eu é o véu dessa divisão do sujeito (Vanier, 2005, p. 48).

Observamos, pois, que, mesmo iniciando pelo campo do Imaginário, Lacan vai inserindo, à medida que avança em seu ensino, novos elementos àquelas elaborações iniciais. Assim, o Simbólico e até mesmo o Real, aí representado pelo real do corpo refletido no espelho e que só pode ser apreendido pelo sujeito imaginariamente, vão ganhando espaço em suas elaborações. Nesse ínterim, observamos que o sujeito se vê no Ideal do Eu, que, como Outro, lugar Simbólico, aparece como espelho plano, terceiro nominador. Vemos o Simbólico sustentar o Imaginário e dar sentido a ele. Observamos, também, o Eu Ideal  $i(a)$  correlato do narcisismo primário, imagem real, porém deformada, refletida pelo espelho côncavo, projetada na tela do Ideal do Eu, imagem acabada e completa, que corresponde ao narcisismo secundário: “É através dessa tela do espelho plano que o eu pode se reconhecer na imagem do outro pode se projetar (sua imagem) numa relação que pode ser lida como projeção de um eu ideal” (Greco, 2001, p. 8).

#### **4.1.1 Dos registros: O Simbólico**

Em seguida, o registro, que assume maior importância no ensino lacaniano, é o Simbólico, marcado pelos textos “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1953/1998k) e “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” (1957/1998m). Esses textos trabalham a importância clínica da organização simbólica. Eles vão, inclusive, localizar o sintoma como uma metáfora, como um substituto simbólico a que foi recalcado, como um retorno deste. Voltaremos a isso mais adiante.

O registro do Imaginário ficou em evidência até 1953. A partir desse ano, o interesse de Lacan se voltou para o registro do Simbólico. O fato de marcarmos essa evidência não significa que a importância dos outros dois registros tenha sido descartada. Mesmo por que,

em 1974-1975, por ocasião do Seminário RSI, Lacan nos disse que não é possível marcar um dos registros como mais importante, uma vez que eles precisam funcionar a três. Nossa separação dos registros aqui é uma proposta didática. Com a entrada na ordem do Simbólico, a base da subjetividade passa a ser o “inconsciente estruturado como uma linguagem”. Nesse sentido, o sujeito não é absoluto, mas é apresentado como dividido entre um significante e o outro.

Foi nessa época que Lacan (1953/1998k) propôs o retorno ao sentido de Freud quando ele fez a apresentação de “Função e campo da fala e da linguagem em Psicanálise” no “Congresso dos Psicanalistas de Língua Francesa”, no qual ele reivindicou o direito de exhibir os desvios da obra freudiana realizados pelos praticantes da psicanálise, cujos descaminhos “só poderiam ser corrigidos por um mero retorno ao estudo, no qual o psicanalista deveria tornar-se mestre/senhor, das funções da fala (...) Mas parece que, desde Freud, esse campo central de nosso domínio caiu no abandono” (p. 245).

O caminho para tal retorno é, portanto, como podemos ler em Lacan, a fala. Com esse pronunciamento, Lacan (1955/1998l) iniciou um horizonte novo a partir da linguagem, para o programa freudiano, um movimento, que rompe com uma doutrina clássica, “onde as coisas chegaram a tal ponto que a palavra de ordem de um retorno a Freud significa uma reviravolta” (p. 403).

Outra crítica de Lacan (1953-1954/2009), nós podemos encontrar no Seminário 1, em que ele destaca que o Eu do analista deve ficar fora do processo de análise. Para ele, não deve haver identificação do analisando ao eu do analista, ali, criticando o fazer da psicologia do eu. Ele coloca o Eu como a doença mental do homem. O “eu está estruturado exatamente como um sintoma. No interior do sujeito, não é senão um sintoma privilegiado. É o sintoma humano por excelência, é a doença mental do homem” (p. 27). Vemos, portanto, que ele já marca a diferença entre o Eu (*moi*) e o sujeito (*Je*). Esse último deve aparecer em análise através da fala, um discurso histórico através do qual o analisando atualiza suas experiências vividas na presença do analista. O elemento essencial do processo de análise é a fala, que dará a condição de uma restituição do passado. Na verdade, o que importa mesmo não é lembrar a história. Mas, ao atualizar, trazer do passado, no sentido histórico, aquilo de que se trata, que é reescrever a história, no registro da palavra. Dessa maneira, a função na análise é evocar, e não informar.

O que busco na fala é a resposta do outro. O que me constitui como sujeito é a minha pergunta. Para me fazer reconhecer pelo outro, só profiro aquilo que foi com vistas ao

que será. Para encontrá-lo, chamo-o por um nome que ele deve assumir ou recusar para me responder. (...) Eu me identifico na linguagem, mas somente ao me perder nela como objeto (Lacan 1953/1998k, p. 301).

Ao introduzir o Simbólico, Lacan (1953/1998k) marca que toda a experiência de análise se dá no campo da palavra e da linguagem. Sua eficácia vem daí. Há, no processo de análise, para além da reação negativa do sujeito, a captura deste, numa objetivação, numa renovação de sua alienação. Nesse contexto, “a arte do analista deve consistir em suspender as certezas do sujeito, até que se consumam suas últimas miragens. E é no discurso que deve escandir-se a resolução delas” (p. 253).

Em “Simbólico, imaginário e real”, texto referente ao pronunciamento de abertura da Sociedade Francesa de Psicanálise, Lacan (1953/2005) comenta que é de Freud a abordagem mais total da realidade humana. Essa realidade é composta por três registros distintos chamados: Simbólico, Imaginário e Real. A partir dessa introdução, esses registros não deixarão mais de fazer parte do ensino lacaniano. Lacan (1953/2005) profere que Freud percebeu um ponto duro na análise de seus pacientes. Ou seja, não escapou, ao pai da psicanálise, que havia algo do Real no sujeito, algo que não podia ser interpretado. Freud não nomeia esse ponto duro de Real, mas o percebe. Dito de outro modo, o Simbólico não dá conta de tudo. Existe algo que escapa.

Nesse texto inicial de Lacan, fica claro que, em uma análise, não é essa relação Real do sujeito que está em jogo. É algo da ordem do símbolo, algo que se refere à palavra, à experiência da fala/palavra (*parole*), ganhando destaque a primazia do Simbólico sobre o Imaginário e sobre o Real. Os três registros são articulados nesse pronunciamento inicial, seguindo o raciocínio de que os três compõem a realidade psíquica. Isto é, mesmo um registro primando sobre o outro, apenas um não daria conta de toda ordem de relação. Mais ao final do ensino, quando o Real ganha destaque, em função das possibilidades de mostraçõa, vemos uma diferenciação entre este e a realidade. Segundo Miller (2009), a realidade é a junção entre Simbólico e Imaginário, enquanto que Real é a junção de RSI.

O Simbólico já havia aparecido na pena de Lacan, como apontamos no item anterior. Ali, ele era apenas um coadjuvante na constituição subjetiva. Mas, a partir desse momento que inaugura a Sociedade Francesa de Psicanálise, o Simbólico passa a ser conceitualizado. Em razão de o tratamento psicanalítico ser orientado pela linguagem, pela fala, onde aparecem elementos metafóricos, metonímicos, tropeços, falhas na linguagem, o Simbólico ganha lugar de destaque na trilogia Simbólico, Imaginário e Real. A noção de Simbólico,

nesse período, tem proximidade com a noção de simbolismo freudiana, tal como uma interpretação de sonho, que se configura como uma simbolização de uma imagem.

Sobre a fala, Lacan (1953/2005) afirma que “falar já é introduzir-se no objeto da experiência analítica. É aí, de fato, que convém colocar inicialmente a questão: o que é a fala, isto é, o símbolo?” (p. 15) Trazer questões acerca da experiência da fala é, também, questionar sobre a experiência da análise assim como questionar a fala, enquanto símbolo que torna o ser falante homem, é questionar sobre o Simbólico. Lacan declara “que não há apreensão mais completa da realidade humana que a feita pela experiência freudiana, e que não podemos deixar de retornar às fontes e apreender esses textos em todos os sentidos da palavra” (p. 11). Aqui, voltando à crítica que Lacan estabelece aos pós-freudianos, ele diz que é preciso voltar aos textos freudianos para que se possa apreendê-los, isto é, para se entender, de verdade, do que se trata no método psicanalítico. Ele nos dá essa resposta ao dizer que os meios dos quais o método psicanalítico se serve são os da fala

na medida em que ela confere um sentido às funções do indivíduo; seu campo é o do discurso concreto, como campo da realidade transindividual do sujeito; suas operações são as da história, no que ela constitui a emergência da verdade no real (Lacan, 1953/1998k, p. 259).

Como aponta Lacan (1953/1998k) mesmo não querendo comunicar nada, o discurso vai representar a existência da comunicação. É o campo da fala, que atribui sentido ao discurso. Ou seja, o discurso que o paciente traz para o consultório pode revelar uma verdade do sujeito. Esse discurso concreto, que, para o sujeito falta para estabelecer a continuidade do discurso consciente e pelo qual o sujeito revela sua verdade, é o Inconsciente. Ou seja, é o capítulo da história do sujeito, “que é marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser resgatada; na maioria das vezes, já está escrita em outro lugar” (p. 260). Essa história do sujeito deve ser entendida como o “Inconsciente estruturado como uma linguagem”, que, como enuncia Lacan (1972/2003f) em “O aturdido”, “é na análise que ele se ordena como discurso” (p. 452).

No processo de análise, portanto, como nesse momento a realidade é composta pelos três registros, temos que ficar atentos com as confusões, visto que o Imaginário, que surge nesse campo, não deve ser confundido com o campo do analisável. Assim sendo, não “é por que o analisável encontra o Imaginário que o Imaginário se confunde com o analisável” (Lacan, 1953/2005, p. 21). Para que algo possa ser analisado, é crucial ter um valor de

símbolo. Ele deve representar outra coisa. Não pode ser ele mesmo. A função simbólica da linguagem é anulada quando se dá ênfase ao Imaginário, elemento de resistência em uma análise. À vista disso, não devemos atribuir o desenvolvimento de uma análise nem ao Imaginário, nem à conscientização. Nossa intenção não deve ser uma passagem do inconsciente como algo obscuro à clareza da consciência.

Trata-se, com efeito, não de passagem para a consciência, mas de passagem para a fala, a despeito daqueles que se obstinam em permanecer fechados a ela, e é preciso que a fala seja ouvida por alguém ali onde não podia nem sequer ser lida por ninguém – uma mensagem cujo código perdeu-se ou cujo destinatário morreu (Lacan, 1953/2003g, p. 146).

Há, então, que se decifrar o enigma dessa mensagem. É baseado nos símbolos da fala que isso vai acontecer; em outras palavras, através dos significantes. Na clínica, deparamo-nos com o Simbólico através dos significantes; isto é, palavras que completam a frase do sujeito, atribuindo-lhe um sentido particular, um sentido próprio a cada sujeito. O significado, nesse contexto de linguagem, virá *a posteriori*, seja através dos sonhos, chistes, atos falhos ou sintomas; ou seja, manifestações do Inconsciente que se mostram, simbolicamente, por estarem estruturadas como uma linguagem. Dessa feita, são simbólicos.

Nesse momento do ensino lacaniano, há uma grande influência do linguista Ferdinand de Saussure (2006), uma vez que Lacan recorre ao seu “Curso de linguística geral”, para extrair dali o significado e o significante. Saussure propõe este esquema para o signo, no qual significado e significante estão descritos da seguinte forma:

$$\frac{S}{S}$$

Figura 33 – Significado e significante em Saussure  
Fonte: Vanier, 2005, p. 63

Saussure (2006) considera esse signo linguístico como uma unidade. Tal unidade, ou totalidade, associa significado ao significante, ou seja, um conceito à imagem acústica, que, por sua vez, é a imagem acústica do som. Contudo, Lacan (1957/1998m) inverte o algoritmo

saussuriano. Ele inverte o significado e o significante. Enquanto em Saussure o significado está por cima da barra, o que indica sua importância em relação ao significante, para Lacan a imagem acústica prima sobre o conceito. Lacan desfaz a unidade do signo: “Ele ‘descompleta’ sua unificação no signo ao suprimir a elipse e inverter a posição respectiva do significante e do significado” (Vanier, 2005, p. 63, destaque do autor). Insistindo na barra que separara os dois, a fórmula é reescrita da seguinte maneira:

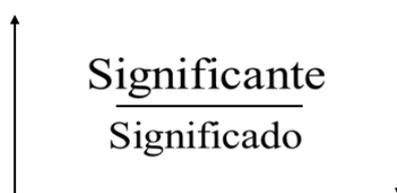


Figura 34 – Significante e significado em Lacan

Fonte: Elaborado pelo autor

É em “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” que Lacan (1957/1998m) faz essa inversão, destacando a importância do significante em relação ao significado. Já em 1953, ele mencionou o símbolo em uma referência ao significante, nesse momento, já se opondo às ideias de Saussure. Em seu “Seminário sobre a carta Roubada”, Lacan (1955/1998n) se refere à cadeia significante. Ali, ele diz que “é a lei própria a essa cadeia que rege os efeitos psicanalíticos determinantes para o sujeito” (p. 13). Há, também, nesse texto, uma referência à repetição. A essa repetição, Lacan chamou de “insistência”. Em outras palavras, a cadeia significante insiste. A insistência, mais adiante no ensino de Lacan, estabeleceria uma correlação com a “ex-sistência”, que se refere ao Real, e com a “consistência” do Imaginário, a mesma consistência, que sustenta o nó borromeano.

Voltando à representação da Figura 34, Vanier (2005) atesta que a “barra entre os dois afeta o sujeito e dá testemunho de que, *quando ele fala, não sabe o que diz*. Signo e significante não estão mais no mesmo registro. Lacan definirá o *signo* como aquilo que *representa alguma coisa para alguém*” (p. 63, destaques do autor). O significante não representa alguma coisa. Mais adiante, em seu ensino, o significante é o que representa o sujeito para outro significante. Em Lacan (1969-1970/1992), o significante, em uma cadeia, é representado como  $(S_1 - S_2 \dots S_n)$ ,  $S_1$  (significante mestre),  $S_2$  (significante do saber),  $\dots S_n$  (significante infinito).

O sujeito é representado no conjunto dos significantes, em que o Outro não está. Esse Outro é o tesouro dos significantes, no qual o sujeito busca suas referências simbólicas. Na relação do sujeito com o significante, Vanier (2005) destaca: “Saussure indica que na língua não há senão diferenças. Isto quer dizer que um significante é o que os outros não são, ele só vale na medida em que um outro não está em seu lugar” (p. 63). Por conseguinte, o  $S_1$  não pode ser admitido em si, mas, apenas, podemos admiti-lo em sua diferença com outro significante, o  $S_2$ , por exemplo. Porém, a diferença é com todos os outros significantes, não apenas com o  $S_2$ : “Esse significante (por exemplo, o nome próprio) vai representar o *sujeito*, sujeito produzido por essa nominação, enquanto sujeito *do* significante, junto a esse conjunto de significantes, dessa bateria que se encontra no *Outro*” (p. 64, destaque do autor), o que podemos formalizar da seguinte maneira:

$$\frac{S_1}{S}$$

Figura 35 – Nome próprio

Fonte: Vanier, 2005, p. 64

Em relação ao grande Outro, mesmo que já o tenhamos abordado em vários momentos nesta tese, é importante retomá-lo aqui, visto que ele faz parte da constituição do sujeito e é a principal referência simbólica enquanto campo do significante.

Esse grande Outro, longe de ser um achado tardio, faz a sua aparição no ensino de Lacan já em 1955, o que não é muito de surpreender, tendo em vista a ênfase que ele colocava então sobre o fato – estranhamente esquecido por vários analistas na época – de que o sujeito sobre o qual a psicanálise opera é essencialmente *falante* (Le Gaufey, 2018, p. 243, destaque do autor).

Há um esquema proposto por Lacan (1954-1955) em seu segundo seminário, que traz uma boa referência para pensarmos não só o Outro, mas o sujeito em sua relação especular, entre outros. Esse é o esquema que Lacan chamou de “L”. Primeiro, apresentaremos o esquema simples, encontrado em “De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses” (1957-1958/1998d).

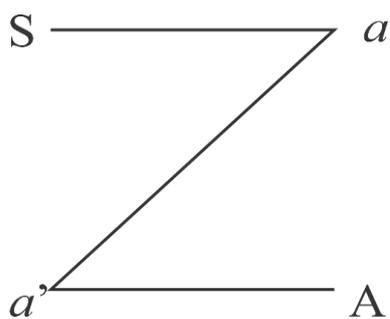


Figura 36 – Esquema L simplificado

Fonte: Lacan, 1957-1958/1998d, p. 555

Nesse esquema, como sublinha Darmon (1994), Lacan nomeia a estrutura essencial da palavra ordenada, de “palavra plena”, fundadora. A estrutura dessa palavra fundadora vem do Outro de forma invertida, o que não é o mesmo que dizer que é uma forma negada. Um exemplo que podemos dar disso é que, quando se diz “você é minha mulher”, um percurso é percorrido por essas palavras fazendo o circuito, como podemos observar na Figura 36 ( $S - a - a' - A$ ): partindo do sujeito ( $S$ ), ele segue até o ( $a$ ), daí se endereça ao seu semelhante, o outro ( $a'$ ), mas o que o sujeito visa é, na verdade, ao que está por detrás do seu semelhante, um Outro ( $A$ ). É desse Outro que ele receberá a mensagem, de forma invertida, que poderá situá-lo como homem. Essa é, também, uma forma simplificada do estádio do espelho. O que fica claro nesse percurso no qual o sujeito ( $S$ ) recebe de forma invertida a mensagem do Outro é que o estado do que se passa com o ( $S$ ) depende do que se desenrola no campo do Outro ( $A$ ). Dito de outro modo, sem o outro, não há sujeito.

Conforme salienta Lacan (1957-1958/1998d), o Outro se articula como discurso. À vista disso, ele anuncia que o Inconsciente é o discurso do Outro. É nesse lugar que é articulada a questão da existência. O campo da linguagem é representado pelo grande Outro, que é o tesouro dos significantes. O sujeito é parte integrante desse discurso. Ele está implicado nele. O sujeito é o discurso, repuxado pelos quatro cantos do esquema: “ou seja,  $S$ , sua inefável e estúpida existência,  $a$ , seus objetos,  $a'$ , seu eu, isto é, o que se reflete de sua forma em seus objetos, e  $A$ , lugar de onde lhe pode ser formulada a questão da sua existência” (p. 555). Essa questão acerca do ser do sujeito se expressa para ele na forma de uma pergunta articulada: “Que sou eu nisso? Concernente a seu sexo e sua contingência no ser, isto é, a ele ser homem ou mulher, por um lado, e, por outro, ao fato que poderia não sê-

lo, os dois conjugando seu mistério e enlaçando-o aos símbolos da procriação e da morte” (pp. 555-556).

Passando para o esquema completo:

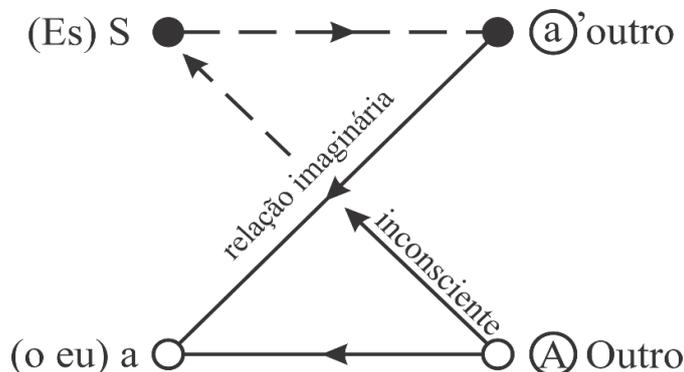


Figura 37 – Esquema

Fonte: Lacan, 1954-1955/2010, p. 330

Vemos, aí, que o sujeito é representado pelo S em função de sua homofonia com o Isso em alemão (*Es*), essa instância psíquica apresentada por Freud (1924). A barra que o S ganhará posteriormente é testemunho de sua divisão subjetiva, divisão entre um significante e outro. Nesse esquema completo, a linha da relação simbólica pode ser observada ( $A — S$ ). Ou seja, a linha de retorno que vem do Outro; portanto, uma mensagem invertida em direção ao sujeito. Essa linha é sustentada em oposição à linha a relação imaginário ( $a' — a$ ). Observemos que há uma interrupção da palavra plena. A relação imaginária corta a comunicação do (A) com o (S). A linha segue pontilhada, depois do corte, e chega ao sujeito como uma mensagem cifrada, enigmática sobre seu ser: “O esquema mostra que não há relação possível com o *Outro* sem passar por esse eixo. Se o imaginário é um obstáculo, também é uma via de passagem obrigatória. Não há relação simbólica isenta de qualquer dimensão imaginária” (Vanier, 2005, p. 56, destaque do autor).

Quando há o atravessamento edípico e, com isso, a incidência da lei paterna, aquela que mais tarde Lacan vai chamar de Nome-do-Pai, a relação com o grande Outro se torna menos penosa que quando isso não acontece, como é o caso das psicoses. Com a entrada da função paterna, uma mediação, que permita conter o gozo desenfreado do Outro, se torna possível. A operação da lei da linguagem, incidência veiculada pelo significante Nome-do-Pai, é necessária para que o sujeito seja separado do campo do Outro. É a partir dessa incidência que o sujeito passa a buscar se significar no reino dos significantes, que é o campo

do Outro. Ele passa a se representar pelos significantes, que vêm de (*A*). Entretanto, esses significantes vindos de (*A*) não vêm de forma plena. Agora, eles são ordenados pelo Nome-do-Pai.

Conforme comenta Le Gaufey (2018), nessa época em que o grande Outro surgiu na pena de Lacan, ele não se recusou a utilizar a intersubjetividade, visto que, nesse momento, o Outro “é ainda o Outro sujeito, aquele que jamais atingimos em razão do ‘muro da linguagem’ representado, aqui, pela relação imaginária *aa*’ pela qual o eu [*moi*] se endereça a seus objetos, sejam eles quais forem” (p. 244). À medida que o sujeito põe seus eus, numa relação com sua própria imagem, ele se identifica com aqueles com quem fala. Mas, não devemos, enquanto analistas, nos contentar com um modelo de comunicação comum pelo qual o interlocutor vai se endereçar ao seu semelhante, para falar do mundo por meio da linguagem. Isso por que, segundo Lacan (1945-1955/2010), acreditamos que haja relações intersubjetivas autênticas, que haja outros sujeitos. O testemunho, que caracteriza a intersubjetividade, é que o sujeito pode mentir.

“O que dá a cada um que se considere sujeito a ideia de que há ‘outros’ sujeitos é essencialmente o fato de que nós atribuímos a esses ‘outros’ a capacidade de mentir, ou seja, de não se confundir com a significação de seus enunciados” (Le Gaufey, 2018, p. 244). Lacan (1945-1955/2010) nos diz que essa é a prova decisiva. Não “digo que seja o único fundamento da realidade do outro sujeito, é a prova” (p. 331). Por conseguinte, endereçamos-nos àquilo não que conhecemos:  $A_1$ ,  $A_2$ . Esses são os verdadeiros outros, “verdadeiros sujeitos”. De acordo com Lacan (1945-1955/2010), esses verdadeiros sujeitos

estão do outro lado do muro da linguagem lá onde, em princípio, jamais os alcanço. São a eles que, fundamentalmente, visio cada vez que pronuncio uma fala verdadeira, mas sempre alcanço *a’*, *a”*, por reflexão. Visio sempre aos verdadeiros sujeitos, e tenho de me contentar com sombras. O sujeito está separado dos Outros, os verdadeiros, pelo muro da linguagem. (...) Se a fala se fundamenta na existência do Outro, o verdadeiro, a linguagem é feita para remetermos de volta ao outro objetivado, ao outro com o qual podemos fazer tudo o que quisermos, inclusive pensar que é um objeto, ou seja, que ele não sabe o que diz. Quando fazemos uso da linguagem, nossa relação com o outro funciona o tempo todo nesta ambiguidade. Em outros termos, a linguagem serve tanto para nos fundamentar no Outro como para nos impedir radicalmente de entendê-lo. E é justamente disso que se trata na experiência analítica (p. 331).

Encontramos, portanto, fundado na possibilidade da mentira, o eixo da fala. Como destaca Le Gaufey (2018), fundada na possibilidade da mentira quer dizer fundada num dizer verídico. Esse eixo da fala busca uma junção do sujeito com seu Outro. Todavia, o que é encontrado é “fatalmente esse ‘muro da linguagem’, que rebate a Verdade subjetiva da fala por sobre a troca linguística entre dois eus” (p. 245, destaque do autor). Esse comentador evidencia que a noção do Outro inteiramente ligada à intersubjetividade, como “Outro sujeito”, “entra em contradição com a que tende a defini-lo como lugar. Essa dificuldade só se encontrará definitivamente resolvida com o seminário *A transferência* (1960-1961)” (p. 246).

Nesse início em que teorizava sobre o campo do Simbólico, além da referência em Saussure (2006), Lacan foi influenciado por outras duas, como salienta Kaufman (1966). São elas: Hegel e Lévi-Strauss, uma referência na filosofia e outra na antropologia estrutural. Ao falar das diferenças entre o símbolo e o signo, Lacan “trata do símbolo num estilo clássico, na linha de Hegel (o símbolo é a morte da coisa)”, e, ainda, há uma articulação com uma “busca de uma formulação do inconsciente (segundo o precedente de Lévi-Strauss)” (Kaufmann, 1996, p. 474). A base da elaboração de que o Inconsciente é “estruturado como uma linguagem” vem dessa referência bem como de Freud e Saussure. Isto é, termos, como linguagem, estrutura e Inconsciente, são conceitos extraídos, respectivamente, da linguística, da antropologia e da psicanálise. É dessas referências que Lacan parte para as suas elaborações sempre subversivas.

Retornando à referência acerca da fala ou da palavra, entendemos que esta, ao ser pronunciada, tem uma função: estabelecer uma troca entre os parceiros presentes. A palavra introduz o registro do Simbólico. O Simbólico medeia a relação entre o Imaginário e o Real. A palavra, ao ser pronunciada, vai além do simples fato de ser uma palavra. Ela é uma ação. Falar é uma forma de ato, visto que tal gesto produz mudanças em quem fala e, também, em quem ouve. A palavra pode ser um objeto ou qualquer tipo de coisa, que faz existir o que antes não existia, como afirma Lacan (1953/2005). A palavra assim como a fala são polos, que orientam o campo da linguagem. Lacan (1953/2003g) define a palavra como

a confluência do material mais vazio de sentido no significante com o efeito mais real do simbólico, lugar ocupado pela senha, sob a dupla face do não-senso [*non-sens*] a que o costume a reduz e da trégua que ela traz à inimizade radical do homem por seu semelhante. Ponto zero, sem dúvida, da ordem das coisas, já que nele ainda

não aparece coisa alguma, mas o qual já contém tudo o que o homem pode esperar de sua virtude, pois aquele que detém a senha evita a morte (p. 158).

O sentido da palavra só é atingido a partir do momento em que ela fizer parte de uma cadeia significante ( $S_1 - S_2 - S_3 - S_4 \dots S_n$ ). Essa ligação simbólica é que vai tirar a palavra da condição de material vazio de sentido, como é o caso de uma senha, por exemplo. Ela não quer dizer nada. Pode ser qualquer palavra. Ela não se liga a outra palavra em uma cadeia. A função da fala, para além de mediar relações, é transcender a agressividade com a imagem do semelhante, agressividade que existe com a miragem do outro. A fala constituía a própria realidade. Sendo mais que uma mediação, ela constitui uma realidade, que antes dela não existia. As palavras, que exprimem tal realidade, também, a fundam. Essa é a realidade psíquica, constituída, até esse momento, pelos três registros, que possuem, nessa realidade, cada um deles, uma função originária no funcionamento psíquico.

Num percurso de análise, o sujeito deve se responsabilizar pelo que diz, num intento, como aponta Lacan (1953/1998k) em “Função e campo...”, de consumir as miragens, que sustentavam seu mundo imaginário. Isso por que a arte do analista visa a suspender as certezas subjetivas. Nesse processo de romper com as miragens, o sintoma acaba sendo um aliado, posto que “aquilo de que se trata nos sintomas é da relação do sistema integral da linguagem, sistema das significações das relações inter-humanas como tais” (Lacan 1953/2005, p. 32). Nesse mesmo texto, adiante, Lacan alude que toda relação analisável deve se inscrever numa relação a três, posto que aquilo que é libidinalmente realizável, exige, entre o sujeito e o outro, uma mediação. É por intermédio da relação edipiana que a experiência clínica nos mostra que algo se torna interpretável.

Isso quer dizer que toda e qualquer relação a dois está sempre mais ou menos marcada pelo estilo do *imaginário*. Para que uma relação assuma seu valor *simbólico* é preciso haver a mediação de uma terceira personagem que *realize*, em relação ao sujeito, o elemento transcendente graças ao qual sua relação com o objeto pode ser sustentada a certa distância (Lacan, 1953/2005, p. 33, destaques nossos).

Nessa lógica, é a partir da entrada do Nome-do-Pai, ou seja, por intermédio da relação edipiana, que algo se torna interpretável. É quando acontece a entrada do sujeito no Simbólico. Com essa entrada, a linguagem ganha sua função simbólica, tornando possível a interpretação do que é dito. Com a entrada do significante paterno, é, também, o momento

em que a criança nasce para a linguagem, momento no qual o desejo é humanizado, já que o Desejo da mãe é substituído, em uma metáfora, pelo Nome-do-Pai.

Lacan (1953/2005) assinala outro ponto essencial relativo ao registro do Simbólico, que diz respeito ao engajamento do sujeito numa relação, que é, propriamente, humana: “O elemento temporal é muito importante de se considerar, estabelecendo todo um registro de problemas que devem ser tratados paralelamente à questão da relação do Simbólico e do Imaginário” (p. 35). Essa é uma questão, frequentemente, encontrada na análise. É preciso partir de uma questão estrutural, partir da significação do símbolo, para entendê-la. Por conseguinte, Lacan retoma um ponto, que ele diz ser um dos mais estabelecidos da teoria analítica, a saber, o automatismo de repetição. Para tanto, ele destaca a brincadeira infantil, que suprime o brincar, fazendo-o desaparecer. Há uma escansão nessa repetição primitiva. Há uma decomposição temporal, o que permite que a identidade do objeto se mantenha na presença ou na ausência do mesmo, dado que o objeto é simbolizado: “Assim, o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa, e essa morte constitui no sujeito a eternização de seu desejo” (Lacan, 1953/1998k, p. 320).

Outra forma, na qual o símbolo está presente, diferente da fala, é a lápide, a sepultura, algo que já mencionamos ao final do capítulo anterior. Esta é um símbolo humanizante, em razão de que, ao cercar o cadáver com aquilo que se constitui uma sepultura, indica a durabilidade disso. Uma sepultura serve para fazer durar. Assim como a brincadeira de criança, ela mantém a identidade do objeto tanto na presença quanto na ausência. Ao falar da sepultura, Lacan aproveita para fazer críticas aos pós-freudianos em relação à resistência na análise e em relação à pulsão de morte.

Realizar, no sentido próprio da palavra, reconduzir a um certo real a imagem, tendo nela incluído, naturalmente, um signo particular desse real como função essencial, reconduzir ao real a expressão analítica, é sempre correlato, naqueles que a desenvolvem sob esse registro porque dispõe apenas dele, da colocação entre parênteses, e até a exclusão, daquilo que Freud estabeleceu sob o comando do instinto de morte, e que chamou, mais ou menos, de automatismo de repetição (Lacan, 1953/2005, p. 37).

Esse é um dos poucos momentos que Lacan fala sobre o Real nesse início de seu ensino. É relativo à pulsão de morte, que ele aborda como instinto de morte. Isso parece

indicar um salto a ser dado mais à frente em seu percurso no que se refere à reprodução ou recolocação do Real na expressão analítica.

Ao nascer, a criança é inserida, imediatamente, no mundo simbólico, o mundo da linguagem. Esse mundo simbólico é culturalmente estabelecido. Ele é estabelecido pelo Simbólico pelo fato de que este medeia as relações com os objetos, com as pessoas. O funcionamento de uma cultura é ordenado pelos símbolos assim como as leis, os costumes, as crenças etc. A cultura, que é influenciada por leis simbólicas, por sua vez, influencia a constituição subjetiva. Aí, está o homem, “portanto, incluído no discurso que desde antes de sua vinda ao mundo determina seu papel no drama que dará sentido à sua fala” (Lacan, 1953/2003g, p.159).

A cultura, então, tem suas leis, que nascem com o assassinato do pai da horda primeva, de acordo com o mito freudiano de “Totem e tabu” (1913-1914). Esse pai morto é o pai Simbólico, é o Nome-do-Pai, a lei que rege o funcionamento do Inconsciente. Essa função paterna de suporte da lei suporta, também, a função simbólica: “A função paterna concentra em si relações imaginárias e reais, sempre mais ou menos inadequadas à relação simbólica que a constitui essencialmente” (Lacan, 1953/1998k, p. 279). O Nome-do-Pai, que nesse período ainda não era grafado com letras maiúsculas, suporta relações Imaginárias, Reais e Simbólicas, como abordaremos mais adiante.

É a ordem simbólica que cria a possibilidade de o sujeito se relacionar com seu mundo, com sua realidade psíquica. O sujeito está preso, desde seu nascimento, à cadeia simbólica. Antes mesmo de seu nascimento, já era falado pelo Outro. Essa cadeia de simbolização segue por toda vida, até sua morte, que é simbolizada pela sepultura. O sujeito é guiado pela exterioridade do símbolo, concepção lacaniana contemporânea ao Inconsciente como discurso do Outro, discurso que, por ser marcante, terá grande peso na vida do sujeito.

Bem, em relação ao Simbólico, em momentos posteriores, sobretudo relativo ao que Lacan (1974-1975) articula em RSI, não abordaremos, aqui, separadamente, pois seria uma tarefa muito difícil separar o Simbólico de sua relação com o Real e com o Imaginário, relação que se estabelece e se entrelaça nesse momento.

#### ***4.1.2 Dos registros: o Real, do início ao R.S.I, onde o Real se escreve***

O registro do Real, que é bastante enigmático, fora mencionado por Lacan já em sua conferência introdutória de 1953, intitulada “O simbólico, o imaginário e o real”

(1953/2005), que marca o ensino público de Lacan. Nessa conferência, Lacan não chega a teorizar sobre o Real. Ele o deixa em suspenso, o que fica marcado a partir de uma pergunta de Serge Leclaire, na qual ele questiona que Lacan não havia falado do Real, apenas sobre os outros dois registros, o Simbólico e o Imaginário. Mesmo assim, Lacan menciona que o “real é ou a totalidade ou o instante esvanecido. Na experiência analítica, para o sujeito, é sempre o choque com alguma coisa” (p. 45).

O que já podemos entender, mas não apenas a partir dessa referência, que se trata de algo da ordem do acontecimento e que não foi falado naquele momento inicial por não haver encontrado ainda seus recursos didáticos para tal. Já que o Real não pode ser simbolizado, ele deixará para abordar esse registro e sua importância, que se tornará paradigmática na clínica, ao final de seu ensino. O Real não pode ser simbolizado e nem imaginado: “Tudo o que temos até o presente de real é pouca coisa perto do que não se consegue sequer imaginar, porque, justamente, o próprio do real é não ser imaginado” (Lacan, 2005b, p. 75). Em vários momentos, Lacan foi pressionado por aqueles que o ouviam, por seus interlocutores, a definir com clareza o Real. Na conferência de 1953, Lacan admitiu não ter falado muito sobre o Real. Só mais tarde, entenderíamos, pois, como é possível falar do impossível de ser simbolizado?

No percurso desta tese, em vários momentos, mencionamos não só o Real, como também os outros dois registros. Isso quer dizer que essa tríade faz parte do ensino de Lacan desde muito cedo. Se ela perpassa por toda a sua trajetória de seminários e conferências, torna-se impossível revisarmos os textos e seminários lacanianos sem, em algum momento esbarrar no Real, ou no Simbólico, ou no Imaginário. O Real não foi detalhado inicialmente por Lacan, porque não havia recursos didáticos para que o pudesse fazer, recursos que ele foi adquirindo ao longo de suas elaborações. Nesse sentido, quando ele fala inicialmente de Real, esse Real não é o Real que ele nos mostra ao final de seu ensino. Numa entrevista em 1974, que foi publicada com o título de “O triunfo da religião”, Lacan (2005b) enuncia que “o real real, se assim posso dizer, o verdadeiro real, é aquele ao qual podemos ter acesso por um caminho bem preciso, que é o caminho científico. É o caminho das pequenas equações. Esse real é justamente aquele que nos falta por inteiro” (pp. 76-77). Esse é o Real que Lacan trata mais ao final de seu ensino. É o Real enquanto impossível da relação sexual.

Devemos levar em conta, no que se refere à construção “conceitual” do Real, os momentos iniciais, nos quais Lacan se ocupou primeiro do Imaginário e depois do Simbólico, para se dedicar, por último, ao Real, depois que passou a utilizar os recursos científicos, as pequenas equações, a topologia. Nessa perspectiva, não podemos perder de

vista, seja teoricamente, seja clinicamente, que, inicialmente, o Real da experiência psicanalítica é eminentemente da ordem do Imaginário, depois do Simbólico e, finalmente, do Real, se assim podemos formular. Haveria um Real imaginário, um Real simbólico e um Real real.

As bases para essa afirmação retiramos de Chaves (2006), que delinea o estatuto do Real desde os primeiros escritos até o Seminário VII, passando, assim, pelos trabalhos em que o Imaginário estava em evidência, depois, por onde o Simbólico estava em evidência, até chegar ao Seminário VII, onde se depara com *das Ding*, conceito que já trabalhamos no capítulo 2.

Chaves (2006) revela que, desde a tese de doutorado de 1932/1987, “Da Psicose paranoica em suas relações com a personalidade”, Lacan já se preocupava com a realidade psíquica, com a intenção de descrever a experiência da análise. Havia uma influência do relativismo de Einstein nessa época. Nas palavras de Chaves (2006): “Trata-se, então, de uma influência do relativismo einsteiniano na elaboração do conceito de Real, que inicialmente dialogará com o de Imaginário” (p. 161). Chaves evidencia, também, que, nos avanços do pensamento lacaniano, há uma aproximação do Real com a noção de realidade, e com o Simbólico, visto que, na década de 1950, por influência de Saussure, Lévi-Strauss e Jakobson, o Simbólico passou a dominar seu ensino. Em concordância com o que abordamos no item anterior, esse domínio ficou marcado sob a égide do “inconsciente estruturado como uma linguagem”.

Conté (1995) comenta que “foi com a distinção entre o Simbólico, o Real e o Imaginário, em especial, que Lacan releu Freud com a fecundidade que sabemos” (p. 138). Foi ao utilizar o recurso dos três registros, não necessariamente juntos em todos os momentos, que Lacan nos legou a fecundidade de seu retorno a Freud. O Real já se fazia presente no momento em que Lacan privilegiava o registro do Imaginário, “mas diferente do que mais tarde seria denominado como o impossível; ou seja, um Real próximo da noção de realidade” (Chaves, 2006, p. 162). À medida em que o Imaginário perdeu seu *status*, no início da década de 1950, a ordem do Simbólico assumiu, como consequência, a predominância na experiência analítica, tendo, porém, o Real dialogando com ele.

O Real é colocado por Lacan (2005), enquanto “instante evanescido”, como aquilo que nos escapa, sendo, dessa maneira, marcado como diferente tanto do Imaginário quanto com o Simbólico. Não obstante, é por intermédio do Simbólico que se pode apreender o Real, que é sem fissura, como nos participa Lacan (1954-1955/2010):

O real é sem fissura. O que lhes ensino, e aí Freud converge com o que podemos chamar de filosofia da ciência, é que este real, para apreendê-lo, não temos outros meios – em todos os planos, e não somente no do conhecimento – a não ser por intermédio do simbólico. (...) O real é absolutamente sem fissura (p. 137).

Aí, já podemos ter ideia do que Lacan anunciaria mais adiante em seu ensino de que o Simbólico faz furo no Real. É preciso que algo da linguagem possa esburacar, fazer fissura no Real. Essa referência do simbólico intervindo no Real, temos exemplo, também, no seminário IV e no VI, aos quais voltaremos daqui a pouco.

No seminário sobre “As psicoses” (Lacan, 1955-1956), há uma passagem interessante acerca do Real. Nesse seminário, como nos revela Chaves (2006), o Real é nomeado “como o que volta sempre ao mesmo lugar” (p. 162), aquilo que escapa à simbolização. “Na relação do sujeito com o símbolo, há a possibilidade de uma *Verwerfung* primitiva, ou seja, que alguma coisa não seja simbolizada, que vai se manifestar no real” (Lacan, 1955-1956/2008a, p. 100). É o que acontece na psicose. Houve uma rejeição à possibilidade de simbolização e isso se manifestou no Real: “tudo o que é recusado na ordem simbólica, no sentido da *Verwerfung*, reaparece no real” (p. 22).

A alucinação é esse reaparecimento no Real daquilo que fora recusado pelo sujeito. Para postular que “o que foi rejeitado no Simbólico reaparece no Real”, Conté (1995) comenta que foi no esquecimento de Freud do *Signor* em *Signorelli* e na alucinação do dedo cortado do Homem dos Lobos, que Lacan se apoiou<sup>71</sup>. O que aparece no Real é num caso, “o furo delimitado pelas ruínas metonímicas do objeto momentaneamente foracluído (*Herr*, o Mestre absoluto, a morte)” (p. 139). No outro caso, é “um pedaço do corpo, em virtude da não assunção da castração simbólica” (p. 139).

No “Seminário, livro 4, a relação de objeto”, Lacan (1956-1957/1995) aborda, novamente, os três registros em relação às operações de privação, frustração e castração. Ele afirma que o Real é pleno. Ele basta a si mesmo: “A própria noção de privação, (...), implica a simbolização do objeto no real. Pois, no real, nada é privado de nada. Tudo o que é real basta a si mesmo. *Por definição, o real é pleno*” (p. 224, destaque nosso). Ele liga a privação ao Real, visto que essa introdução da noção de privação no Real significa que ele já foi simbolizado o bastante. Nós o simbolizamos plenamente: “Indicar que alguma coisa não está

---

<sup>71</sup> Devemos considerar que aqui houve um erro de Lacan, pois não considerou o texto freudiano “Lembranças encobridoras” (1899/2006), nesse texto, Freud explica essa história com mais detalhes.

ali é supor sua presença possível, isto é, introduzir no real, para recobri-lo e perfurá-lo, a simples ordem simbólica” (p. 224).

Observamos, portanto, que, mais uma vez, o Simbólico é um meio para lidar com o Real. O sujeito tem que lidar com um Real, que já fora simbolizado, para se sentir privado. Isto é, para que lhe pareça um objeto no lugar dele, mais precisamente o pênis materno: “Como vem o Real a ser simbolizado? É que a fala introduz nele um símbolo que produz um furo: o furo no Real é a única maneira de entender a privação” (Conté, 1995, p. 140). É a partir da função da metáfora que se pode introduzir um furo no Real, já que essa é a única forma de transpor, no algoritmo saussuriano, a barra do S para o s.

No “Seminário, livro 6, o desejo e sua interpretação”, Lacan (1958-1959/2016) expressa que não devemos nos esquecer do corte, já presente nos objetos da fantasia, que são objetos reais. Nesse sentido, “é muito evidente que o real não é um contínuo opaco e que *é feito de cortes*, tanto de cortes da linguagem como muito além” (p. 425, destaque nosso). Outra vez, ele vai se referir ao Simbólico como o que traz possibilidade de fazer corte no Real, uma sobreposição do corte da linguagem ao corte do Real. O desejo é algo que perturba a percepção do objeto, mas a oposição descrita na fantasia, do \$ diante do objeto *a*, precisa ser mantida. Não devemos ser imprudentes quanto à troca que acontece no nível do desejo, quando o sujeito, na relação sujeito-objeto, passa para o *a*.

No que diz respeito ao sujeito barrado, ele é, aqui, sem dúvida alguma, um sujeito imaginário, mas no sentido mais radical, no sentido de que ele é o puro sujeito da desconexão, do corte falado, na medida em que *o corte é a escansão essencial sobre a qual se edifica a fala*. Esse sujeito está aqui agrupado com um significante que nada mais é que o significante do ser com que se confronta o sujeito, na medida em que esse ser está ele próprio marcado pelo significante. Quanto ao *a* minúsculo, o objeto do desejo, sua natureza é ser um resíduo, um resto – nomeadamente o resíduo deixado pelo ser com que o sujeito falante se confronta, o resto de toda demanda possível (Lacan, 1958-1959/2016, p. 512, destaque nosso).

O objeto vai encontrar o Real por aí. Não é a realidade que ele encontra, uma vez que a realidade é constituída pelos cabrestos, que o simbolismo humano faz passar pelo pescoço do Real, fazendo deles objeto de sua experiência. Em conformidade com a ideia de que o corte é por excelência, a escansão em que a fala se edifica, Chaves (2006, p. 163, destaque

do autor) evidencia que é com o Real da fala do sujeito falante, o qual se inscreve no Simbólico, que Lacan se ocupa:

Tal Real é o ser, que toma esse lugar (de articulado no simbólico) para além do sujeito do conhecimento. Há, então, um discurso inconsciente, que este só apreende num corte, num intervalo, onde ele próprio aparece; dessa maneira, o Real não é um contínuo opaco, ele é *feito de cortes*. (...) o Real é sem fissura, cabendo ao simbólico ser um furo nele. Trata-se, então, da relação do sujeito entrando no corte, num acontecimento denominado de Real, mas que não é simbolizado por nada.

O sujeito se desconhece frente ao discurso inconsciente. Ele não se encontra ali, onde ele tenta, de toda maneira, se nomear, se referir. Ele não se encontra precisamente, ali. Ele não está aí a não ser nos cortes, nos intervalos. Em todo o momento que o sujeito tentar se aprender, ele só estará em um intervalo. O sujeito só encontra, para suportá-lo como sujeito, ali no ponto onde ele se interroga como sujeito dividido, o objeto *a*, como objetos no fantasma, ( $\$ \diamond a$ ). O sujeito se perde no ponto onde começa o Inconsciente. Não há consciência aí: “É outra dimensão que começa, na qual já não é possível para o sujeito saber nem quem ele é, nem onde ele está. Finda aqui para ele qualquer possibilidade de se nomear” (Lacan, 1958-1959/2016, p. 405). Essa impossibilidade de se nomear se deve ao Real, que é feito de cortes. O corte no Simbólico é, portanto, diferente do corte no Real.

No “Seminário, livro 7, a ética da psicanálise”, seminário que já discutimos bastante anteriormente, Lacan (1959-1960/2008b), em sua discussão acerca da ética, a centraliza em relação ao Real, ou seja, no vazio deixado por *das Ding*. Ele articula “a ética não com o ideal, mas com o real da experiência psicanalítica” (Chaves, 2006, p. 164). Lacan (1959-1960/2008b) exprime que “a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real – o real como tal, o peso do real” (p. 30). Ou seja, não é possível acessar o Real imediatamente.

O Outro, como Outro absoluto do sujeito, surge na discussão de Lacan acerca de *das Ding*, usando como referência o *Nebemensch* (Próximo), sobre o qual Freud (1895[1950]/2006) escreve, também, no “Projeto para uma psicologia científica”. Esse Outro é inominável. Ele está para além do semelhante. Aí, está o Real de *das Ding*, o Real da *Coisa*. É esse Outro absoluto, qualificado por Lacan (1959-1960/2008b) como objeto

perdido, que se trata de reencontrar. Todavia, “esse objeto, em suma, nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo” (p. 74).

Retomando a perspectiva de que o Real é o que se reencontra no mesmo lugar sempre, esse Real, enquanto *das Ding*, tem como exigência primeira “encontrar o que se repete, o que retoma e nos garante retornar ao mesmo lugar” (p. 94). Nessa perspectiva, Chaves (2006) expressa que “é disso que trata a ética. A ciência não atinge essa lei do inconsciente, ou melhor, pela ciência não se atinge esse Real” (p.165).

Lacan (1959-1960/2008b) nos diz que sua tese é de

que a lei moral se articula com a visada do real como tal, do *real na medida em que pode ser a garantia da Coisa*. É por isso que lhes convido a se interessarem pelo que podemos chamar de o acme da crise ética, e que lhe designei, desde o início, como sendo vinculada ao momento em que aparece a *Crítica da razão prática* (p. 95, destaque nosso).

Assim sendo, a lei moral e o Real interagem. É o que, segundo Chaves (2006), vai justificar a razão pela qual Lacan busca, em Kant e em Sade, os elementos para fundamentar o estatuto da ética. Quanto à *das Ding*, esta tem, por exigência, o reencontro com o Real.

No “Seminário, livro 10, a angústia”, em vários momentos, o Real é mencionado. Ali, Lacan (1962-1963/2005) coloca a angústia como aquilo que sinaliza o Real. Ele define, também, o Real como impossível e liga, novamente, o Real ao vazio. Lacan nos diz que o objeto da angústia é diferente daquele objeto, cuja apreensão “é preparada e estruturada pela grade do corte, do sulco, do traço unário” (p. 87). Os significantes fazem uma rede de traços no mundo. Eles geram o mundo do sujeito falante, um mundo que tem como principal característica a enganação. Nesse mundo dos significantes, é possível enganar, enquanto que a angústia é aquilo que não engana, e esta é, sem dúvida, a sua verdadeira substância: “A angústia é esse *corte* – esse corte nítido sem o qual a presença do significante, seu funcionamento, *seu sulco no real*, é impensável; é esse corte a se abrir, e deixando aparecer (...) o inesperado” (p. 88, destaques nossos).

Numa referência em relação ao falo, ele define o Real a partir do impossível, dizendo ser impossível que um ser não tenha falo. Isso numa lógica, que tem como principal, mas precária função: “condenar o real a tropeçar eternamente no impossível” (Lacan (1962-1963/2005, p. 90). O único meio que temos para apreender o Real seria avançando de tropeço

em tropeço. Em relação tanto ao impossível quanto ao Real, no “Seminário, livro 11, os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, Lacan (1964/2008c) adverte que

o impossível não é forçosamente o contrário do possível, ou bem ainda, porque *o oposto do possível é seguramente o real, seremos levados a definir o real como o impossível. (...)*, é desta forma que aparece o real, a saber, o obstáculo ao princípio do prazer. O real é o choque, é o fato de que isso não se arranja imediatamente, como quer a mão que se estende para os objetos exteriores (p. 165, destaque nosso).

O Real é, portanto, o impossível. Ele é o obstáculo à satisfação, que se busca no princípio de prazer. É o obstáculo ao alívio das tensões. Ele é o choque com o qual o sujeito tromba ao tentar se arranjar com os objetos do mundo exterior e quando o sujeito tenta encobrir o vazio com esses objetos. Ele se choca com a impossibilidade, com o desarranjo.

A definição do Real como o impossível é retomada, conforme salienta Conté (1995), em vários momentos. Prova disso, podemos encontrar em “Problemas cruciais para a Psicanálise” (1964-1965/2022), nas lições de 19 de maio e 16 de junho de 1965, em “Radiofonia” (1970/2003d), também em “... ou pior” (1971-1972/2012), na lição de 12 de janeiro de 1972. No seminário “o sinthoma” (1975-1976/2007), encontramos na lição de 9 de dezembro de 1975.

A função da falta é introduzida pela angústia. No Real, não existe falta. Só é possível apreender a falta através do Simbólico. A falta é quando podemos, por exemplo, dizer que falta um determinado livro em seu lugar na biblioteca. É pela introdução prévia do Simbólico no Real que esse lugar é indicado: “Por isso, a falta de que falo aqui pode ser facilmente preenchida pelo símbolo; ela designa o lugar, designa a ausência, presentifica o que não está presente” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 147).

Outro ponto importante é o que diz respeito à angústia ser um sinal do Real. O Real opaco é oposto ao significante. É diante dessa opacidade, desse “algo”, da irredutibilidade do Real, que a angústia funciona como sinal. Ela é o sinal que não engana: “Do real, portanto, de uma forma irredutível sob a qual esse real se apresenta na experiência, é disso que a angústia é sinal” (p. 178). A angústia é sinal desse Real, que, como revela Lacan, há quem diga que ele é sempre “pleno”, e nos diz que, mesmo sendo ele quem poderia falar do Real dessa maneira, enuncia que, “disse isso, o real fervilha de ocos, pode-se até fazer dele o vazio. O que digo é totalmente diferente. É que ao real não falta nada” (p. 205). Daí a relação do real com a angústia ao passo que ela é a falta da falta.

No seminário “O objeto da psicanálise” bem como em seminários posteriores, Lacan (1965-1966/2018) elabora, a partir da lógica de Frege, uma elaboração cada vez mais radical da função da cadeia de significantes. “Do mesmo modo, o Real foi situado como aquilo que só se atinge por uma escrita que é também a da lógica” (Conté, 1995, p. 143). Essa lógica, Lacan vai definir como ciência do Real. É apenas através de uma modalidade lógica que o impossível poderá ser discriminado, podendo, por conseguinte, ser excluído, o que, conseqüentemente, traz para o discurso uma coerência lógica. Nessa “condição, portanto, torna-se aquilo ‘que não pára de não se escrever’. O Real já era aquilo que não pode ser simbolizado e se tomou o ponto de sustentação de qualquer escrita coerente, o impossível que ela exclui para ter coerência” (p. 143).

A respeito desse “não para de não se escrever”, Lacan (1972-1973/2008e) nos diz o seguinte: “Figurem que o necessário é conjugado ao impossível e que *esse não pára de não se escrever* é a sua articulação. O que se produz é o gozo que não se deveria. Aí está o correlato de não haver relação sexual, e o que é substancial da função fálica” (p. 65, destaque do autor). Tendo em vista que não podemos escrever a relação sexual, a não existência da relação sexual é da ordem do Real: “De outra parte, eu defini a relação sexual como aquilo que *não para de não se escrever*. Aí há impossibilidade” (p. 155, destaque do autor).

É no seminário “R.S.I”, que Lacan (1974-1975) trabalha o Real mais detidamente, pois, a partir do nó borromeano, torna-se possível mostrar o Real. O RSI é uma estrutura, uma máquina, que só se sustenta a partir do três. É o Real que vai permitir que o Simbólico e o Imaginário se mantenham amarrados. Tudo começa com o Real, visto que é ele que constitui a base estrutural do *parlêtre*. O sujeito é suportado pelo Simbólico, que está entre o Real e o Imaginário. O sujeito é, mas “não-todo”. Ele está “entre”. O sujeito está voltado para dois pontos distintos e opostos: o Real por um lado e o Imaginário pelo outro. Foi a partir do nó borromeano<sup>72</sup> que uma medida comum pôde ser dada aos três registros. É pela ligação entre si que Real, Simbólico e Imaginário consistem, “sabendo-se ser apenas pela ligação entre si que eles consistem” (Lacan, Aula de 17-12-1974, p. 10). A seguir, apresentamos a figura do nó borromeano, em que cada um dos discos representa um registro.

---

<sup>72</sup> Cf. no item a seguir.

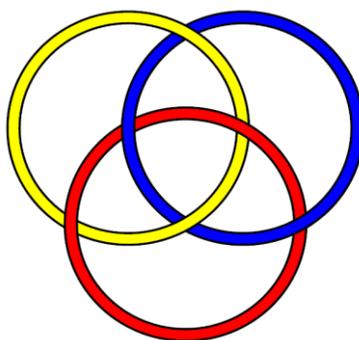


Figura 38 – Nó Borromeano

Fonte: [https://maestrovirtuale.com/o-que-e-o-no-borromeo/#google\\_vignette](https://maestrovirtuale.com/o-que-e-o-no-borromeo/#google_vignette)

Assim como os modelos matemáticos, o nó borromeo é um modelo aparente. Nesse sentido, ele serve, como uma escritura, de ferramenta para que possamos ultrapassar os limites da imaginação e da simbolização. Logo, torna-se possível transmitir algo do Real. A consistência do nó borromeo é dada pelo Imaginário. Entretanto, essa consistência é sustentada pelo Real. A ligação entre os três registros “só se suporta pelo Real, é exatamente porque me utilizo do desvio de sentido que é permitido entre R.S.I., como individualizando essas três rodela, especificando-as como tal” (Lacan, Aula de 17-12-1974, p. 10).

No RSI, temos três dimensões distintas. Elas deslizam uma sobre a outra. Se tiverem apenas duas dimensões, elas estarão soltas, independentes. O Real é aquilo que permanece inominável. Em função da impossibilidade de simbolização, o Real escapole à toda e qualquer possibilidade de ser revestido pelos significantes. O Real é o gozo. Lacan (1974-1975) atribuiu como característica do Real a *ex-sistência*<sup>73</sup>. O Simbólico, como apontamos anteriormente, é da ordem do significante. O Simbólico é sem substância e a característica que Lacan lhe confere é a de “buraco”. O Imaginário é aquilo que foi colocado em relação ao estádio do espelho. É da dimensão daquilo que se vê, daquilo que se pode pegar. É o que se vê, ou que pelo menos se pensa que vê, tanto do corpo quanto dos objetos. Lacan atribuiu

<sup>73</sup> Cada um dos registros, o Real, o Simbólico e o Imaginário, tem uma característica, sendo respectivamente, a *ex-sistência* a característica do Real, o Buraco ou Furo a característica do Simbólico e a Consistência a característica do Imaginário. Mendonça (2018) define a *ex-sistência* como “a característica de existir fora, ou de posicionar-se fora de um determinado contexto. Característica principal do registro do Real, que *ex-siste* a qualquer forma de apreensão ou representação” (p. 197). O referido autor, também, define a consistência, que é o “que dá corpo, faz borda e permite a apreensão inicial dos registros. Podemos tomá-la como a própria consistência da corda do nó que não permite o desenodamento” (p. 197). Quanto ao Buraco, Mendonça (2018) o define como “a característica principal do Simbólico de fazer furo, mostrando a falha da linguagem em dar conta de tudo, apresentando o Inconsciente como um furo no saber” (p. 198).

como característica do Imaginário a consistência. Ou seja, a consistência do RSI, quando enlaçado borromeamente, é dada pelo Imaginário.

O termo “nomação”, introduzido por Lacan (1974-1975) e em relação aos lógicos com quem ele dialogava, corresponderia ao “referente”. Porém, com os lógicos, a nomação é emparelhada ao Imaginário, como quarto termo, e parece que é disso que, para os lógicos, se trata do referente. Lacan (Lacan, Aula de 15-04-1975) questiona se a nomação vinda do Simbólico estaria aí para fazer algum efeito no Imaginário: “A noção de referente visa o Real. É enquanto Real que aquilo que os lógicos imaginam como Real dá seu suporte ao referente” (p. 69).

O referente é esse objeto não significante, não traduzível. É como o nome próprio. A linguagem é criada pela opacidade e imprecisão do referente. Ele nunca é o certo. Pelo fato de não ter um significante acoplado, o referente visa ao Real. Isso impossibilita que ele seja interpretável. O ponto do referente é Real. É um ponto duro, que não pode ser desfeito. É incurável. É por isso que ele não pode ser recoberto pelo sentido. É a partir do furo do sexual que o Inconsciente se organiza, se constitui. Por conseguinte, se podemos dizer, o sexual é o ponto duro do Inconsciente e, portanto, seu referente.

A nomação é um quarto elemento, um elemento necessário para que haja o nó. A nomação, que é da ordem do Simbólico, é o que podemos ter certeza de fazer buraco. É a partir do Simbólico que o Nome-do-Pai pode aparecer individualizado no nó. É o Pai enquanto Nome. Mais que isso, é o Pai como nomeador. Lacan (Aula de 15-04-1975) nos diz que os judeus explicaram bem o que era o Pai como “eu sou aquilo que sou”, o que significa um buraco: “Bom, é daí que, por um movimento inverso, se acreditarem nos meus esqueminhas, um buraco turbilhona, ou melhor, engole, mas há momentos em que cospe de volta. Cospe o que? O Nome. É o pai enquanto Nome” (p. 64). Articulado ao triádico freudiano, Inibição, Sintoma e Angústia, no “Seminário RSI”, Lacan coloca os registros, Real, Simbólico e Imaginário, como os Nomes-do-Pai. Esse, em Lacan, é o motivo pelo qual ele grafa os registros com letra maiúscula, porque são nomes.

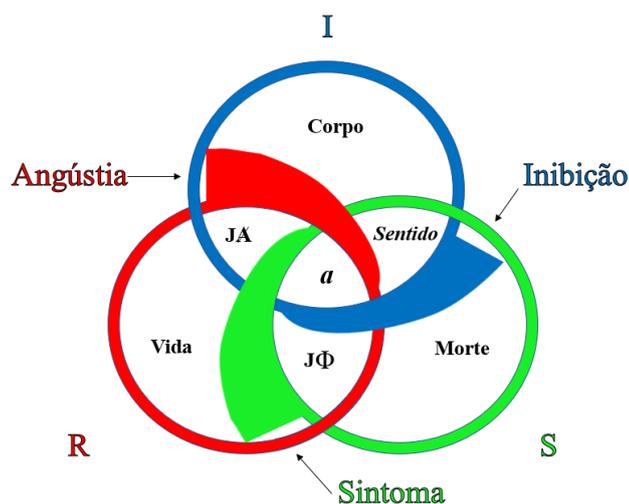


Figura 39 – Nó borromeano detalhado - modificado

Fonte: Adaptado de Harari, 2002, p. 37

Temos, então, na Figura 39, as nomações. A nomação Imaginária é quando ocorre uma invasão de algo do Imaginário sobre o Simbólico, obtendo como resultado a Inibição. Quanto à nomação Real, algo parte do Real, produzindo uma invasão sobre o Imaginário. O resultado dessa invasão é a Angústia, uma devastação. Ela é o ponto que, pela via do desejo, não adveio o sentido, que poderia tratar o gozo. Quando o gozo do Outro (JA) avança sobre o corpo, que Lacan (1974/2010) localiza no registro do Imaginário, a Angústia se irrompe. É sempre essa coisa de corpo o que dá consistência, um corpo, que é despertado por esse sentimento: “A angústia é isso que, do interior do corpo, *ex-siste* quando há alguma coisa que o desperta” (Lacan, Aula de 17-12-1974, p. 13). Em relação à nomação Simbólica, como comenta Harari (2002), é quando acontece um avanço de algo do Simbólico sobre o Real, o que tem como efeito o Sintoma, o freudiano. Lacan (Aula de 13-05-1975) se pergunta: a nomação Simbólica nos basta

para suportar o que vem num ponto nada indiferente nessa elementação com quatro do nó que se suporta pelo Nome do Pai? Será o Pai aquele que deu o nome às coisas? Ou deve esse Pai ser interrogado enquanto Pai, no nível do Real? (...) será que devemos pôr o termo nomação como atado no nível desse círculo de que suportamos a função do Real? É entre esses três termos, nomação do Imaginário como inibição, nomação do Real como acontece dela se passar de fato, quer dizer, angústia, ou nomação do Simbólico, quero dizer, implicado, fina flor do próprio

Simbólico, ou seja, como se passa, efetivamente, na forma do Sintoma, (...) ao que convém dar como substância ao Nome do Pai (p. 70).

Como é possível notarmos, não é fácil falar apenas do Real quando abordamos esse conceito a partir do seminário “R.S.I”. Em vários momentos, é preciso convocarmos os outros dois com os quais a relação triádica acontece, visto que “é por serem três que há um que é o Real” (Lacan, Aula de 13-05-1975, p. 66). Dito de outro modo, o Real só pode ser escrito no RSI. Assim, é preciso pelo menos três para que isso funcione. Não devemos confundir o Real com a realidade. A realidade é um Real domesticado. O Real é o que escapa ao Simbólico e ao Imaginário. Esses dois, segundo Miller (2009), constituem a realidade. O Real é, conforme sublinha Darmon (1994),

o que gira em torno das outras duas consistências. Se a rede simbólica define o campo do possível, o Real é o impossível. Por que o próprio Real é esburacado? É o Simbólico que esburaca o Real. O que foi bem percebido por Hegel, que falava da palavra como morte da coisa; o significante, símbolo de uma ausência, esburaca o Real. Fora da linguagem, ao Real não faltaria nada. Para o ser falante, o Real é esburacado pela sexualidade. Não é que, no ser falante, a sexualidade coloque um problema a ponto de esburacar o Real. Isso explica a situação dos termos Morte e Vida que Lacan coloca respectivamente no anel S e no anel R (p. 236).

Como apontado anteriormente, o Simbólico faz furo no Real, que é mudo, visto que ele não pode ser simbolizado, capturado pelo Simbólico, apenas esburacado. O Real é um vazio, porém nada falta nele, razão pela qual ele deixa a realidade incompleta, inconsistente, não sendo, também, imaginarizável. O Real, enquanto ponto duro, não existe. Ele *ex-siste*. Não é possível capturar o Real. Ele escapa à ordem Simbólica e sobra como restos não elimináveis da articulação significante. Se alguma coisa é impossibilitada de entrar no Simbólico, é por que esbarrou no Real. A impossibilidade do Real traz, também, dificuldades de ensinar algo sobre esse Registro. Por isso Lacan lança mão da topologia<sup>74</sup> dos nós, para mostrar o que é o Real. O nó borromeano é uma escritura, que suporta o Real.

Freud não tinha ideia, conforme frisa Lacan (1974-1975), do Real, do Simbólico e do Imaginário, mas ele desconfiava, fato é, que ele extrai elementos de Freud para construção

---

<sup>74</sup> Cf. próximo item

dessa teoria. Começando pelo Imaginário, mastigando por bastante tempo a história do Simbólico, “com toda essa referência linguística sobre a qual efetivamente não encontrei tudo aquilo que me teria facilitado. E depois, esse famoso Real, que acabei por lhes apresentar sob a forma mesmo do nó” (Lacan, Aula de 17-12-1974, p. 18). Ele é, para além de ser uma das rodinhas, o efeito da amarração.

Jorge (2008) comenta que, com o cuidado crescente na delimitação do registro do Real, Lacan passa a considerar que o núcleo do Inconsciente vai se deslocando progressivamente para o Real; ou seja, desloca do Simbólico para o Real. A característica do Inconsciente é a exterioridade do simbólico: “Essa exterioridade do simbólico em relação ao homem é a noção mesma do inconsciente” (Lacan, 1956/1998o, p. 471). Nessa passagem de 1956, já podemos notar a questão de uma *ex-sistência* do Inconsciente, que, em 1975, no “R.S.I”, Lacan (Aula de 11-03-1975) afirma que “o Inconsciente *ex-siste*, escrito como escrevo, isto é, que ele condiciona o Real, o Real desse ser que designo como falasser. (...) Ele nomeia as coisas para esse falasser” (p. 45). A condição de *ex-sistente* do Real é determinada pela exterioridade do Inconsciente.

Essa exterioridade é, também, o que marca a relação do Real com o sentido, outro elemento que aparece bastante no “R.S.I”. Os termos Real, Simbólico e Imaginário são definidos a partir do sentido, que permite a individualização destes. O efeito do sentido diz respeito ao Real. Portanto, no discurso analítico, o que é exigido é que o efeito do sentido seja Real. Se observarmos na Figura 39, veremos que o sentido se localiza entre o Imaginário e o Simbólico. Dessa feita, qual seria a relação do sentido com o Real? Conforme nos diz Lacan (1974-1975), é a exterioridade que marca a relação do Real com o sentido. Assim como o Real, o efeito de sentido *ex-siste*.

Digo que o efeito do sentido *ex-siste* e que, nisso, ele é Real. (...) na análise. Trata-se só de dar conta do que *ex-siste* enquanto interpretação. (...) O que quer dizer que *ex-siste* uma construção cuja consistência não seja Imaginária? (Lacan, Aula de 11-02-75, p. 30)

Em um dado momento, no “R.S.I”, Lacan enuncia que o Real se demonstra justamente por não ter sentido, dado que ele começa no meio do nó, o campo do desejo onde se encontra o objeto *a*, na interseção. Desse mesmo ponto, além do gozo sentido, ou gozo do sentido, partem o gozo do Outro ( $J\bar{A}$ ) e o gozo fálico ( $J\phi$ ). Dessa maneira, podemos dizer

que o Real começa no ponto de gozo. O gozo, como o que faz buraco, *ex-siste* no Real. É na medida em que ele *ex-siste* que ele faz o Real.

O Real do falasser é condicionado pelo Inconsciente *ex-sistente*, e as coisas para o falasser, também, são nomeadas pelo Inconsciente. É o nó borromeano que sustenta a noção de Inconsciente: “O Inconsciente é o Real, meço meus termos. Se digo é o Real por ser furado, me adianto” (Lacan, Aula de 15-04-1975, p. 61). O que faz buraco no Inconsciente, num ponto do *parlêtre*, é a “não-relação sexual”.

O Inconsciente é o Real, enquanto no falasser, ele é afligido pela única coisa que, do buraco, nos assegura, é o que chamo o Simbólico, encarnando-o no significante cuja definição, no final das contas, não é outra senão essa, o buraco. O significante faz buraco (p. 61).

Assim como o Inconsciente, o falo, também, é Real, principalmente quando é suprimido, visto que, dessa operação, sobra um buraco, um vazio, um oco. Ainda que a consistência seja a imagem do falo, com ele, *ex-siste* um Real; ou seja, o gozo. O *parlêtre* coloca no falo um acento especial, em consequência de que, aí, o gozo *ex-siste*.

Conforme revela Lacan (1974-1975), o nó é um suporte, e não um modelo. O nó, diferentemente deles, recorre ao Real, enquanto os modelos recorrem ao Imaginário. O nó alcança o mental<sup>75</sup> e o Real, ele “não é a realidade, é o Real. O que quer dizer que, se há distinção entre o Real e a realidade, é o nó, não como modelo” (Lacan, Aula de 15-04-1975, p. 61). O Real é o que volta ao mesmo lugar, como Lacan comenta em “La tercera” (1974/2010), mas que já havia mencionado lá no seminário sobre as psicoses (1955-1956). O Real, portanto, é o impossível, não podendo ser simbolizado. O nó é o Real. O falasser, que sabe fazer algo com o Real que volta sempre ao mesmo lugar, consegue inventar para si uma amarração, algo que sustente os três registros. Considerando que o Real está implícito nesses três, esse falasser, sabe fazer com o Real.

---

<sup>75</sup> O mental sempre é, por algum viés, redutível ao Imaginário. Nesse sentido, o nó, que ganha consistência pelo Imaginário, sobretudo, em suas representações planificadas, também alcança o Real por ser o lugar onde esse registro se escreve. O mental é o não físico.

## 4.2 A topologia

Por uma questão de rigor em seu método de transmissão da psicanálise, Lacan passa a recorrer à topologia como recurso didático. Mas, o que é topologia? De onde ela vem? É o que veremos agora.

A topologia é um importante ramo da matemática, que surge, segundo Pablo Amster (2015), a partir de proposições do filósofo e matemático Gottfried Leibniz em um artigo de 1679. Nesse artigo, ele discute as propriedades geométricas, que não envolviam medidas quantitativas diretamente. Sua proposta visava a combinar, através de um sistema de símbolos, tais propriedades. Nesse mesmo artigo, Leibniz “empregou pela primeira vez o nome de *Analysis situs*, análise ou geometria de situação” (Amster, 2015, p. 16). A combinação, através do sistema de símbolos proposta por Leibniz, não ficou muito clara até Euler e Gauss. Foi, então, que um aluno de Gauss, “chamado Listing, sugeriu um nome diferente para este novo ramo da matemática e que se tornaria definitivo: *Topologia*” (p. 16).

Mendonça (2018) propõe pensarmos que, de modo geral,

*a topologia é uma geometria de borracha. Seu interesse está nas qualidades e não nas quantidades. Importa muito mais a relação de vizinhança entre os pontos de uma figura que sua distância em centímetros, por exemplo. A capacidade de deformação de uma figura em outra sem alterar as relações entre os pontos dá à topologia este caráter qualitativo e seu aspecto estranho à geometria euclidiana (p. 77, destaque nosso).*

Mendonça (2018) chama a atenção para o fato de que não se trata de uma topologia, mas de topologias. Também se questiona sobre o objetivo de a topologia ser inserida por Lacan no campo psicanalítico. Respondendo a essa questão, esse autor entra na discussão sobre a matemática, sua origem e representação da palavra, que remete à ciência, mais precisamente ao rigor da ciência, visto que a matemática nos aproxima da verdade, ou da realidade das coisas: “Ao menos este é o discurso que nos leva a colocar a Matemática como o modelo de todas as ciências” (p. 82). Nos trabalhos acadêmicos, é esse rigor que buscamos. Mendonça (2018) destaca que, ao matematizar seu pensamento, Lacan busca “o rigor e exatidão dos conceitos em Psicanálise (...) para Lacan, trata-se do rigor ao se transmitir algo, a partir da clínica” (pp. 82-83). Dito isso, Mendonça (2018) nos remete à ideia de matema

em Lacan e diz haver, nesse termo, um ideal lacaniano de transmissão da psicanálise. Finalmente, Mendonça estabelece, em seu trabalho, dois pontos em que ele entende que influenciam na utilização que Lacan faz da topologia, portanto, da matemática: “O primeiro deles é uma transmissão da Psicanálise de uma maneira contaminada minimamente por equívocos. (...) O segundo ponto é que Lacan intentava um maior rigor no manejo dos conceitos psicanalíticos, uma formalização, o que evitaria leituras distorcidas de seu texto” (p. 83).

Percebemos, então, que o uso que Lacan faz da topologia serve para atribuir rigor à transmissão da psicanálise a partir da clínica e, ainda, possibilita, com o recurso de mostraçã, a ampliação dos horizontes de compreensão tanto da teoria quanto da clínica psicanalítica. Assim, com a inserção da topologia e o estudo de figuras topológicas como a banda de Möebius, o toro e a garrafa de Klein, Lacan pôde trabalhar diversos conceitos psicanalíticos bem como pôde, com tal recurso, mostrar o que é o Real, visto que esse conceito não pode ser simbolizado, como dissemos antes. Com a formalização matemática, a transmissão disso que não cessa de não se inscrever no campo do Simbólico pode ser abordada na mostraçã.

Portanto, o recurso didático que Lacan utiliza para dar conta daquilo que é do campo do Real é a topologia, possibilitando a transmissão por mostraçã daquilo que não pode ser simbolizado. Assim, o nó borromeano, figura encontrada por Lacan no brasão da família Borromeu, como podemos observar na figura a seguir, irá oferecer os subsídios para tal formalização.

### 4.3 O nó borromeano



Figura 40 – Brasão das armas da família

Fonte: <http://stresasights.blogspot.com/> (*The Borromeo Motto*, 2021)

É no “Seminário livro 19 ...ou pior” que Lacan (1971-1972/2012) menciona esse brasão e destaca dele o nó borromeano, que podemos observar na parte verde logo acima da rosa. Em um jantar com uma aluna do Sr. Guilbaud, tal figura lhe caiu como um anel em seu dedo. Lacan, em sua próxima aula, destacou e desenhou, com cuidado, a figura encontrada no brasão de armas da família Borromeu. Observemos a próxima figura.

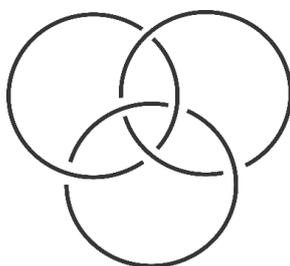


Figura 41 – O Nó

Fonte: Lacan (2012 [1971-1972], p. 88).

Eis o nó borromeano. A característica, que chamou a atenção de Lacan, foi que, nesse nó, podemos notar uma maneira especial de amarração, que se dá a partir do três. O terceiro vem amarrar os outros dois. Desse modo, ao cortarmos um dos anéis, todos vão se soltar, diferentemente dos anéis olímpicos, que, em sua característica de interpenetração, se

cortarmos um, não necessariamente soltam-se os outros. Nesse sentido, o nó borromeano não faz par. Só a partir do três, ele se sustenta como um.

À ocasião em que Lacan apresentou a figura do nó borromeano, ele falava de uma frase composta por três verbos – pedir, recusar e ofertar –, fórmula que ele chamou de nó, um nó a três encontrado na frase: *“peço-te que recuses o que te ofereço (...) porque não é isso”* (Lacan, 1971-1972/2012, p. 79, grifo do autor). Nesse pedido, está em jogo o que está sendo oferecido, e não o que é desejado, por isso o pedido de recusa. Na dialética da demanda e do desejo, o que é desejado (pedido) não pode ser dado ou oferecido pelo Outro, visto que o desejo é de outra ordem. O objeto pequeno *a* surge desse nó de sentido. Ele surge como efeito dessa falta de sentido quando o nó existente entre os três verbos é desfeito.

O objeto *a* não é nenhum ser. O objeto *a* é aquilo que supõe de vazio um pedido, o qual, só situando-o pela metonímia, quer dizer, pela pura continuidade garantida do começo ao fim da frase, podemos imaginar o que pode ser de um desejo que nenhum ser suporta. Um desejo sem outra substância que não a que se garante pelos próprios nós (Lacan, 1972-1973/2008, p. 134).

Observemos que o que os nós garantem é o objeto *a*. Ao pedir, o que está sendo pedido é o objeto, que viria para satisfazer o gozo. Esse é o objeto *a*. No desejo de todo pedido, a referência é ao objeto pequeno *a*.

Para entendermos de modo mais preciso o que acontece com o nó borromeano, no “Seminário 20, mais, ainda”, Lacan (1972-1973/2008) propõe a utilização de barbantes para fazer a amarração do nó borromeano. Assim, cada uma das três rodinhas de barbante representa, respectivamente, Real, Simbólico e Imaginário. Com a utilização do barbante, diferentemente do que acontece com a linha, é possível visualizarmos o espaço com a separação do interior e de um exterior. É uma apresentação em três dimensões ao passo que a linha é a planificação do nó. Lacan, então, sugere que se pegue o barbante e se façam rodinhas com ele, para depois chegar à configuração apresentada na anterior, o nó borromeano.

Para tanto, um problema é colocado. Ou seja, como fazer para que as rodinhas separadas fiquem juntas e, com isso, produzam o efeito mencionado anteriormente de que, ao se cortar uma delas, as outras duas, também, se soltam? Em seguida, ele apresenta como pode ser feito.



Figura 42 – Como fazer o nó borromeano, passo 1

Fonte: Lacan (2008 [1972-1973], p. 133).

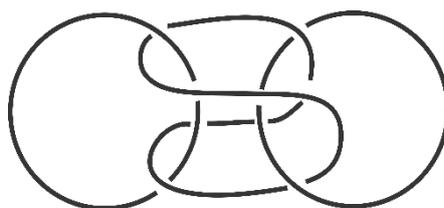


Figura 43 – Como fazer o nó borromeano, passo 2

Fonte: Lacan (2008 [1972-1973], p. 133).

Dobrando uma das rodinhas por dentro da segunda, como pode ser observado na Figura 42, e, em seguida, com a terceira, vem amarrando as outras duas, passando por dentro daquela que foi dobrada, assim como mostrado na Figura 43, a terceira amarra as outras duas. Feito isso, temos as três rodinhas de barbantes atadas borromeamente e um nó borromeano como visto na Figura 41. Ao cortarmos qualquer uma das três, veremos que as outras duas, também, cairão soltas. Logo, podemos deduzir que as três rodinhas, que representam os registros do Real, Simbólico e Imaginário, possuem a mesma importância entre elas pelo fato de que a função de cada uma é manter as outras duas atadas, já que, se romper uma, todas se soltam. Portanto, não é pelo fato de o Real figurar como um registro, que ganha espaço no final do ensino de Lacan, que os outros dois registros devem ser ignorados. É preciso pelo menos três.

Por um longo tempo no ensino lacaniano, o Simbólico figurou com soberania, mas não é só o que é do campo da fala que está em jogo na clínica. Existe algo impossível de ser dito, de ser simbolizado. Há um buraco, que é da ordem do Simbólico. Esse buraco, de acordo com Skriabine (2007), é uma falha no universal, na garantia de completude, que aponta para a não existência do Outro a não ser que seja barrado  $\bar{A}$ . Não há o Outro do Outro, por isso o  $\bar{A}$  barrado. Isto é, a topologia apresentada por Lacan não é imaginariamente

esférica. Ela é esburacada. Portanto, ela vem para dar conta do que está para além da linguagem. O toro, figura topológica como cada uma das rodinhas de barbante, diferentemente da esfera, deixa espaço para a falta.

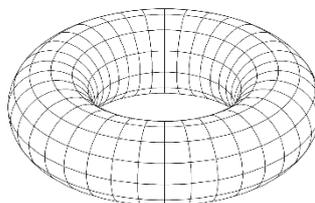


Figura 44 – O toro

Fonte: <https://www.pngegg.com/pt/png-hkwahr> (Toro, 2021).

Com o auxílio da figura do toro, podemos ver que ele representa o Um, não o universal como se pretendia o Outro (A) não castrado. A partir do toro, com sua característica de “câmara de ar”, é que se pode fazer um nó borromeano: “o toro é a razão, pois é o que permite o nó” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 131) não com um só, mas com três. Uma câmara de ar é um toro, e o que se fecha num toro é diferente do que se fecha numa bolha. Como Lacan nos aponta antes do trecho citado anteriormente, é a mesma referência à esfera. Assim, cada um dos elos do nó borromeano, que encerra apenas um furo, “são toros, com consistência de corda, ‘eles são antes, toros-câmaras-de-ar’” (Granon-Lafont, 2003, p. 50, grifo da autora).

O Real, o Simbólico e o Imaginário, essas “três dimensões do espaço habitado pelo ser falante” (Lacan, 1973-1974/2008), possuem a mesma função na aplicabilidade do nó borromeano. Todavia, “esses três registros são fundamentalmente heterogêneos e não têm nada em comum” (Skriabine, 2007, p.5). Isto é, cada um deles, separado, tem a sua característica mesmo que, quando enlaçados, possuam a função de manter as outras duas atadas. O Imaginário é o que tem consistência. É aquela dimensão do que se pensa ver dos objetos, aquilo que se pode pegar. O próprio nó borromeano feito com os barbantes, podemos dizer que é Imaginário; portanto, supõe uma substância. O Simbólico é aquilo do qual a linguagem faz parte. É uma combinatória sem matéria, que não tem substância, que organiza os significantes. O simbólico é o que possibilita a existência. O Real é o que *ex-siste*. Ele existe fora de qualquer possibilidade de simbolização. Ele escapa à possibilidade de recobrimento total pelos significantes. O Real é inominável. É indizível. No “Seminário livro

XI”, Lacan (1964/2008) diz que o Real é o impossível. Ele é o choque. É o obstáculo que se opõe ao princípio do prazer.

No texto “A terceira” (1974/2010) e no seminário “RSI” (1974/1975), Lacan, de forma planejada, faz uma articulação dos seus três registros com os três tipos de gozo<sup>76</sup>, Gozo fálico ( $J\phi$ ), Gozo do Outro (JA), e Gozo do Sentido. Observemos, na Figura 45, como ele nos apresenta em “La terceira”.

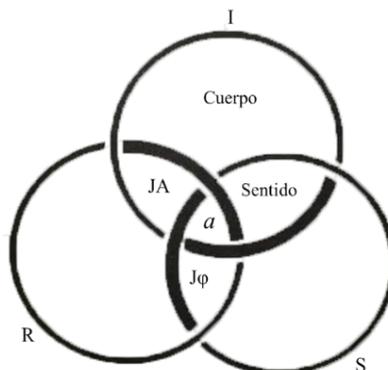


Figura 45 – Os registros e os gozos

Fonte: Lacan, (1974/2010), p. 103).

Como pode ser observado na Figura 45, o gozo do sentido está localizado entre o Imaginário e o Simbólico; o gozo fálico está localizado entre o Simbólico e o Real; e o gozo do Outro está localizado entre o Real e o Imaginário. Outra questão, que podemos observar, é que o gozo fálico está localizado fora do corpo, afastando de qualquer representação que reduza o falo a algo no corpo biológico. O gozo fálico é separado do corpo pelo objeto *a*. Também, podemos observar que todos os gozos interagem com o objeto *a*, localizado no meio desse nó planejado. Ou seja, todo gozo está conectado com esse lugar central, que é o lugar do mais-de-gozar.

Patrick Valas (2001), em seu texto “As dimensões do Gozo”, situa que o objeto *a* está em um ponto de bloqueio dos anéis do Real, do Simbólico e do Imaginário. Ele reúne e ata essas três valências do objeto. É o que eles têm em comum. Diante dessa nova elaboração que Lacan (1974/2010) nos apresenta no texto “La terceira”, vemos que todas as modalidades de gozo do ser falante possuem uma intercessão com o objeto *a* e “estão

<sup>76</sup> Inicialmente ligado ao prazer sexual, o conceito de gozo implica a ideia de uma transgressão da lei: desafio, submissão ou escárnio. O gozo, portanto, participa da perversão, teorizada por Lacan como um dos componentes estruturais do funcionamento psíquico, distinto das perversões sexuais. Posteriormente, o gozo foi repensado por Lacan no âmbito de uma teoria da identidade sexual expressa em fórmulas da sexuação, que levaram a distinguir o gozo fálico do gozo feminino (ou gozo dito suplementar) (Roudinesco & Plon, 1998, p. 299).

suspensas ao ser do sujeito, seja no objeto *a* como mais-gozar, mas aloja-se em lugares diferentes na estrutura do nó borromeano” (Valas, 2001, p. 79). Assim, independentemente de ser o gozo fálico, do sentido ou do Outro, ele supõe o objeto *a* mais-de-gozar.

Numa outra figura encontrada no texto “La terceira” (1974/2010), apresentada a seguir, em que Lacan apresenta mais alguns elementos na planificação do nó, além da oposição do gozo fálico ao Imaginário, portanto, ao corpo, observamos uma oposição do sentido ao Real, à vida. O objeto *a* faz barreira entre esses dois elementos também. O sentido, segundo Claude Conté (1995), “não deve ser alimentado por significações, mas reduzido pelo emprego da letra: somente o equívoco e o jogo de palavras podem fazer o sintoma recuar” (p. 146). Podemos ver, ainda, o Gozo Outro, que, em função da barreira do objeto *a*, se opõe ao simbólico. Esse é um gozo que se encontra fora da linguagem: “*O gozo do Outro*, por fim, é o que uma mulher pode imaginar do gozo de um homem” (Conté, 1995, p. 146, destaque do autor). Esse é o gozo enigmático da mulher, gozo diferente do gozo fálico e que caracteriza o feminino.

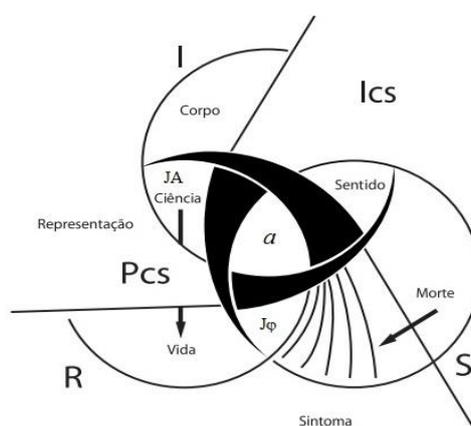


Figura 46 – Figura de La Terceira - com mais elementos  
Fonte: Lacan (1974/2010), p.104).

No seminário “RSI”, Lacan (1974-1975) sugere um retorno a Freud, para resgatar o que ele chamou de triádico, que são, respectivamente, a Inibição, o Sintoma e a Angústia. Assim, teríamos que Inibição é aquilo que avança do Imaginário em direção ao Simbólico, o Sintoma é quando algo do Simbólico avança sobre o Real e a Angústia é quando algo do Real avança sobre o Imaginário do corpo. Podemos ver essa apresentação na próxima figura.

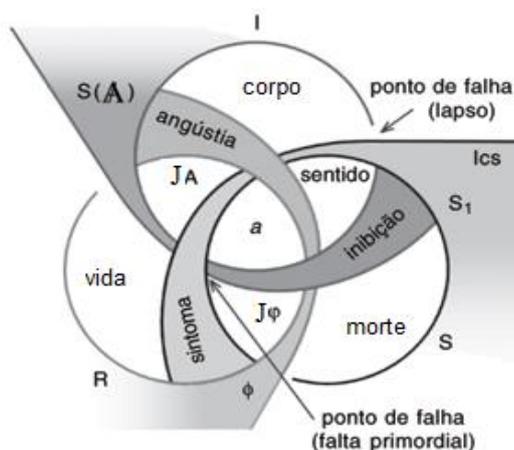


Figura 47 – Nó borromeano detalhado modificado

Fonte: (Dias, 2006, p. 93).

Nas palavras de Lacan (1974-1975), Inibição é “sempre negócio de corpo ou de função. (...) a inibição é o que, em alguma parte, para de se imiscuir, se posso assim dizer, em uma figura que é figura de buraco, de buraco do Simbólico” (Lacan, Aula de 10-12-1974, p. 7). Há uma parte, ou algo do Imaginário que atravessa, que se intromete no campo do Simbólico e produz um efeito de paragem.

O sintoma é o que utilizamos para localizar em análise o que não vai bem no Real. Contudo, o Real não se manifesta apenas em análise. Isso é o que Lacan (1974-1975) aponta como o que possibilitou que o sintoma fosse uma noção introduzida por Marx bem antes de Freud. Um sintoma é o que denuncia o universal de que faz parte, aquilo que no Real não vai bem. Se “somos capazes de operar sobre o sintoma, é enquanto o sintoma é efeito do Simbólico no Real” (Lacan, Aula de 10-12-1974, p. 7).

A angústia é quando parte do Real invade algo no corpo: “é esta angústia que vai dar seu sentido à natureza do gozo que se produz aqui, pelo recorte trazido à superfície, recorte euleriano do Real e do Simbólico” (Lacan, Aula de 10-12-1974, p. 7). Essa intrusão do Real sobre o Imaginário dá sentido ao gozo, que é sempre do corpo. Em outro ponto do seminário, Lacan diz que “a angústia é isso que, do interior do corpo, *ex-siste* quando há alguma coisa que o desperta” (p. 13).

As articulações que o nó borromeano proporciona são inúmeras. Ele permite ir além disso que chamamos linguagem. Ele serve como uma escritura. O nó borromeano ajuda a “representar essa metáfora tão divulgada para exprimir o que distingue o uso da linguagem – a cadeia, precisamente” (Lacan, 1972-1973/2008e, p. 136). O uso da topologia, a

linguagem matemática, possibilitou ir além do alcance da linguagem conceitual, pois tornou possível a transmissão da experiência clínica de forma satisfatória, possibilitou atingir o Real.

Só a matematização atinge um real –, (...) um real que nada tem a ver com o que o conhecimento tradicional suportou e que não é o que ele crê, realidade, mas sim fantasia. (...) O real, eu diria, é o mistério do corpo falante, é o mistério do inconsciente (Lacan, 1972-1973/2008e, p. 140).

O nó borromeano dá conta da experiência analítica, ultrapassando os limites da mensagem e a imaginarização. Ele é uma escritura, que suporta o Real. Mediante essa escritura, *lalíngua* poderá se precipitar na letra<sup>77</sup>. O nó é uma escritura, que escreve as possibilidades de relação entre os registros R, S, I. Com esse recurso topológico, Lacan pôde fazer com o Real o que, pelas vias da linguagem, não poderia dizê-lo. Há uma falta estrutural equivalente à linguagem; portanto, presente no Simbólico. É uma falha no universo do Simbólico. Diante dessa falha, estruturar-se numa referência ao enlaçamento dos registros é uma solução para lidar com o desamparo humano frente à incompletude, frente à queda das certezas, frente ao vazio, sem referência ao grande Outro. O que está em jogo nessa topologia apresentada por Lacan é que, para se manter no laço social, o sujeito deve encontrar, à sua maneira, uma forma de manter os três registros atados. Para isso, Lacan propõe um seminário dedicado a James Joyce, seminário que aborda as invenções subjetivas, que sustentam os três registros atados.

---

<sup>77</sup> A letra depende de *lalíngua*. Para existir, no período em que Lacan forja esses dois conceitos, o Inconsciente não é mais estruturado apenas como linguagem. É o saber escrito de *lalíngua* que constitui o Inconsciente. Portanto, o Inconsciente é constituído como uma letra, o que impede a interpretação, visto que *lalíngua* é uma língua morta por não ser mais falada. A letra não deve ser confundida com o significante. Ela está do lado do Real, enquanto o significante está do lado do Simbólico. O significante não é idêntico a si. A letra no que lhe concerne o é. Ela sempre diz respeito a um discurso, onde é idêntica a si mesma. Milner (1996) afirma que a letra não consiste apenas em relação, como é o caso do significante. O “significante é sem qualidades; a letra é qualificada (ela tem uma fisionomia, um suporte sensível, um referente etc.)” (p. 104). Esse mesmo autor nos aponta que destruir um significante é impossível. Ao passo que a letra pode ser apagada, rasurada, abolida, o significante pode apenas faltar no lugar da cadeia em que deveria representar o sujeito para outro significante, mas não pode ser destruído. A letra possui materialidade, é o próprio referente e “se faz de referente do sistema significante de uma maneira singular para cada ser vivente, escrevendo as vias de suas possibilidades de gozo” (Guerra, 2009, p. 136). Quinet (2006a) nos aponta que a Letra “se basta, é um significante que fixa o gozo e se representa a si mesma. O significante retido tem essa característica: é um S<sub>1</sub> sozinho” (p. 112). Kaufman (2009) nos diz que a letra é um gesto originário, que “se assemelha a uma ‘raspagem’ que encontraremos na saída sublimatória, uma ‘disponibilidade’ diante da página em branco” (p. 285, destaque do autor). A letra é um conceito, que faz borda. Ela é uma escrita litoral do sujeito, que vem traçando o gozo intangível litoraneamente.

O estudo dos nós, a partir da amarração borromeana, permite a Lacan amarrar o que escapa na clínica, o que é da ordem do real, o que não pode ser simbolizado e que, por isso, não se trata de um “saber-falar”, e sim de um “saber-fazer”, mas não um “saber-fazer” qualquer. Não se trata de um ativismo, de um agir por agir. Joyce soube fazer com o Real, ele escreveu, fixando no papel o que retorna desde fora, as letras fixadas. Pôde conter a invasão que o faria sucumbir ao desencadeamento de sua psicose.

#### **4.4 Do sintoma ao *sinthome*: o sintoma na obra de Freud**

Na origem da psicanálise, Freud se vê escutando daquelas pacientes histéricas um sentido em suas manifestações perturbadoras, como as paralisias, abasias, analgesias e cegueiras entre outras. O psicanalista vienense não apenas enxergava algo além do que seus colegas médicos podiam enxergar, mas escutava um sentido na linguagem, no relato daquelas jovens, que eram julgadas como alguém, que precisava de sexo para resolver os seus problemas, estes vistos como mentiras e falta de pênis.

Assim, o que possibilitou a criação e estava no momento inaugural da psicanálise foi o sintoma, algo que se manifestava no corpo, reflexo de uma história, que não podia ser contada. Essas palavras amordaçadas falavam através dos sintomas histéricos, que intrigaram Freud e chamaram sua atenção para um sentido, que apontava para uma singularidade, para uma particularidade nas histórias contadas por trás de tais manifestações.

Em um momento posterior de sua obra, Freud postularia que, no inconsciente, não há o reconhecimento da passagem do tempo. Focando no momento presente, há um remetimento ao momento passado, já que a história precisa ser contada e/ou recontada, remontando um momento anterior, em que um acontecimento traumático produziu a marca, que se expressaria nos sintomas histéricos. Assim, “*os histéricos sofrem principalmente de reminiscências*” (Freud & Breuer, 1893/2006, p. 43, grifo dos autores). Os pacientes histéricos, para Freud e Breuer, nesse momento, sofriam de lembranças de situações traumáticas, que retornavam em forma de sintomas manifestos no corpo.

Em 1896, no “Rascunho K”, “As neuroses de defesa”, num trecho que Strachey aponta como sendo “a fórmula-padrão do desenvolvimento de uma neurose” (p. 269), Freud fala sobre o processo de recalçamento e o relaciona a uma estimulação sexual prematura, momento no qual a criança não tem condições de linguagem para lidar com o prazer decorrente dessa estimulação. Dessa forma, a vergonha e a moralidade atuam como forças

recaladoras. Esse é o primeiro dos quatro elementos, que compõem a fórmula-padrão da neurose de recalamento. Um segundo apontamento feito foi a possibilidade de que, num momento posterior, por alguma contingência, por algum acontecimento na vida do neurótico, ocorre o despertar de lembranças, que correspondem ao elemento recalado, formando, desse modo, um sintoma primário. No terceiro elemento da fórmula, ocorre o estabelecimento de uma defesa psíquica eficiente, em que, mesmo tendo que conviver com a dor do sintoma primário, o sujeito passa a contar com um estado de relativa tranquilidade psíquica equivalente à saúde. Por fim, temos o retorno do recalado, do conflito produzido na luta do eu com essas ideias recaladas. Os sintomas são formados. Esses sintomas “que são os da doença propriamente dita: isto é, uma fase de ajustamento, de ser subjugado, ou de recuperação de uma malformação” (Freud, 1896/2006, p. 269).

O retorno do recalado acontece por que o recalamento fracassa facilmente, produzindo sintomas como consequência. O que foi represado anteriormente no processo de recalamento foi a libido, esta que é a energia da pulsão sexual, energia da pulsão de vida. A libido, que fora represada, ficou por um tempo insatisfeita, posto que a experiência sexual prazerosa vivida pela criança, ainda imatura, não pôde ser aceita pela realidade, não daquela forma que ela aconteceu. Diante do recalque, a libido tende a buscar novas formas de satisfação, desviando-se da forma original vivida anteriormente. Essa libido “regride a fases anteriores do desenvolvimento infantil e a atitudes anteriores para com os objetos – pontos de fixações infantis – e irrompe na consciência, obtendo satisfação” (Dias, 2006 p. 400). É desse retorno e seus respectivos desvios para obter uma satisfação sexual substitutivas que decorrem os sintomas. Eles são satisfações de desejos sexuais infantis, que não puderam ser realizados. Agora, por sua deformação, se tornam em certa medida, irreconhecíveis, permitindo que a satisfação aconteça.

Apesar de todo trabalho realizado por Freud antes de 1900, é nessa data, especificamente com a publicação de “A interpretação dos sonhos”, que a psicanálise é inaugurada. Nesse texto, Freud nos apresenta os sonhos como sendo a via régia para o inconsciente. Ou seja, é um caminho pelo qual o inconsciente se manifesta. Outro ponto importante que nos é apresentado nesse texto inaugural é que os sonhos são realizações de desejo. Diante disso, por ser o sintoma, assim como os sonhos, formações do inconsciente, podemos entender como já apontado anteriormente, que os sintomas, também, são realizações de desejo, que, por modificações, deformações, satisfazem um desejo sexual recalado.

Em outro momento da obra freudiana, aprendemos que o sintoma tem um sentido, “um sentido inconsciente, ou seja, o sintoma diz alguma coisa, mesmo que o sujeito nada saiba disso” (Dias, 2006, p. 400). Podemos ler, na “Conferência introdutória XVII” (Freud, 2017a/2006), que, na teoria geral das neuroses, o sintoma tem um sentido estabelecido em consonância com a vida do neurótico e que ele, o sintoma, leva à vida sexual de seus enfermos. A neurose obsessiva com seus rituais e ardis para encobrir o material recalçado são uma satisfação de um desejo sexual infantil, pois os sintomas dessa psicopatologia encobrem um conteúdo sexual relacionado com as vivências infantis. À vista disso, “os sintomas neuróticos têm, portanto, um sentido, como os atos falhos e os sonhos, e, como estes, têm uma conexão com a vida de quem os produz” (Freud, 1917a/2006, p. 265).

É preciso ressaltarmos que Freud já entende, nesse momento, que vários desses relatos trazidos pelos pacientes e que são rastreados na direção original do sintoma são, em certa medida, fantasias, que aparecem em bom número solidificadas nos cerimoniais obsessivos. Na “Conferência XXIII”, Freud (1917b/2006) fala um pouco mais sobre as lembranças fantasiadas e as verdadeiras. Elas são, na maioria das vezes, uma mescla no discurso dos pacientes. Ele menciona, também, que a fantasia tem uma importância na formação dos sintomas. Voltaremos mais adiante à importância das fantasias na formação dos sintomas.

A libido não ficará sem se satisfazer, buscando, assim, a satisfação, que resulta nos sintomas neuróticos. Essa impossibilidade de satisfação acontece por força da repressão à qual se submete o Eu humano, que

como sabem, é, pela pressão da necessidade externa, educado lentamente no sentido de avaliar a realidade e de obedecer ao princípio de realidade; no decorrer desse processo, é obrigado a renunciar, temporária ou permanentemente, a uma variedade de objetos e de fins aos quais está voltada sua busca de prazer, e não apenas de prazer sexual (Freud, 1917b/2006, p. 373).

A libido procurará uma nova forma de satisfação, que resultará no sintoma. Diante da irreduzibilidade da realidade, a libido procura objetos, que já foram superados, para obter sua satisfação. Há, aí, portanto, uma regressão a pontos, que a libido outrora abandonou. Ela é atraída pela fixação deixada no período de desenvolvimento. A presença dessas fixações permite que a libido escape do conflito e obtenha sua descarga.

Segundo Dias (2006), pelo processo inconsciente de regressão, a libido busca, nas experiências iniciais da vida sexual, as fixações de que precisa para fugir do recalque. Essas experiências exercem atração sobre a libido assim como os objetos da infância e as tendências parciais abandonadas. O sintoma é, pois, uma metáfora. Ele vem como substituto daquela satisfação frustrada.

Freud (1917b/2006) comenta que, com esse retorno da libido a um ponto onde a escolha de objeto sexual ainda não acontecera e nem havia uma organização sexual, ponto onde o neurótico era feliz, o sintoma, de algum modo, “repete essa forma infantil de satisfação, deformada pela censura decorrente do conflito, via de regra transformada em uma sensação de sofrimento e mesclada com elementos provenientes da causa precipitante da doença” (p. 368).

Isto é, para driblar o recalque, há uma manobra, que produz, antes da satisfação, um sofrimento. Isso pelo fato de o sintoma ser formado sob a pressão do conflito psíquico: “O sintoma é o lugar paradoxal onde o sujeito<sup>78</sup>, sem que ele o saiba, tem a sua satisfação sexual e, também, o seu sofrimento” (Dias, 2006, p. 400).

O sintoma tem, também, um papel de conciliador das forças, que divergiram e causaram o recalque. Elas se encontram no sintoma. Uma das forças é a libido insatisfeita e a outra é a realidade irreduzível, que cobra a renúncia da satisfação pulsional. O sintoma

é um produto transfigurado pelo impulso de satisfação inconsciente da libido, e pela proteção exercida pelo recalque, atendendo num só momento a dois senhores, mantendo o equilíbrio entre essas instâncias, até que o sofrimento que o acompanha convoque o indivíduo a buscar outra solução (Maia, Medeiros, & Fontes, 2012, p. 49).

A satisfação libidinal obtida pela via do sintoma não lembra muito o que deveria ser entendido como satisfação. Pelo fato de romper com os objetos da realidade, a satisfação não é obtida por esses meios, mas por um retorno ao princípio do prazer, buscando as primeiras satisfações sexuais. Com isso, não há a necessidade de modificar o mundo externo, pois tal ação é interna. Ou seja, a libido buscará uma adaptação ao invés de agir contra a realidade objetiva, evitando mais conflitos com o Eu.

---

<sup>78</sup> Lembramos que “sujeito” é um conceito lacaniano e não freudiano. Contudo, vamos utilizá-lo como contribuição vinda de Lacan mesmo que estejamos abordando conceitos numa perspectiva freudiana.

Assim como nos sonhos, os processos inconscientes primários de condensação e deslocamento, também, atuam nos sintomas. Por esse motivo, “o sintoma tornou-se uma satisfação substituta de uma série de fantasias e de recordações de experiências traumáticas do início da vida sexual” (Dias, 2006, p. 401). Os sintomas representam as fantasias do paciente, mas também algumas vivências prazerosas, que aconteceram de fato.

Freud (1917b/2006) diz que a fantasia das crianças vem para preencher as lacunas, que dizem respeito a uma história primitiva individual, visto que os relatos em análise das vivências infantis de sedução, excitação e ameaça de castração remetem aos primórdios da constituição familiar. É uma ocorrência coletiva, primitiva. Já a fantasia é individual. É subjetiva. Podemos entender, também, que as lacunas que a fantasia infantil vem preencher diz respeito ao trauma, que é a base do sintoma.

Contudo, essa teoria logo é abandonada, pois Freud entende, a partir dos relatos de seus pacientes, que o trauma é inferido ou suposto. Por isso, ele supõe a teoria da fantasia. Diante da fantasia, Freud entende como a libido chega aos seus pontos de fixação, demonstrando a importância desta na formação dos sintomas. Isso se dá pelo fato de que os objetos de fixação inicial da libido não foram completamente abandonados. Eles são mantidos nas fantasias, que são, agora, inconscientes e “a libido movimenta-se para trás, até às origens dessas fantasias no inconsciente – aos seus próprios pontos de fixação” (Freud, 1917b/2006, p. 375).

Neste texto, “Os caminhos da formação do sintoma” (Freud, 1917b/2006), vemos, ainda, uma lógica regida pelo princípio do prazer. Sabemos que o ser humano não abre mão de satisfazer o prazer com facilidade se, ou quando tiver que prescindir, uma compensação será necessária para manter o equilíbrio. A realização da fantasia fará esse papel. Ela não responde às demandas da realidade e trazem ao sujeito uma satisfação: “O sintoma é, então, definido como a realização de uma fantasia de conteúdo sexual, ou seja, representa, na totalidade ou em parte, a atividade sexual do sujeito provinda das fontes das pulsões parciais, normais ou perversas” (Dias, 2006, p. 400). O princípio do prazer, ainda, tem um grande peso antes da apresentação da pulsão de morte em “Além do princípio de prazer”, que viria em 1920.

Outro texto no qual Freud discute amplamente sobre o sintoma e que não podemos deixar de fora é “Inibição, sintoma e angústia” (1926/2006). Mas, antes, precisamos lembrar que, nesse momento da obra freudiana, há um novo ponto de vista sobre a teoria das pulsões, na qual ele apresenta a pulsão de morte, e a segunda tópica do funcionamento psíquico já fora apresentada, o que trouxe novos elementos para a discussão, como a atuação do Isso,

do Eu e do Supereu, e também um ponto duro, algo que resiste ao tratamento e faz mudar a cara do sintoma. Assim,

a partir de 1920 o conceito de sintoma passa a ter duas faces: o sintoma como efeito lacunar, como mensagem, passível de interpretação, e o sintoma como satisfação pulsional, que é o que resiste ao tratamento analítico (Maia, Medeiros, & Fontes, 2012, p. 51).

A esse respeito, Dias (2006) aponta que, no texto de 1920, Freud demonstra haver um para além do princípio do prazer. Não mais devemos entender que a finalidade é sempre o princípio do prazer. Há a repetição, que tende a retornar sempre ao mesmo lugar. Há um ponto duro, “um real de gozo<sup>79</sup> impossível de ser representado, demonstrando, assim, o caráter problemático da realidade psíquica que se expressa no sintoma” (Dias, 2006, p. 401).

Em “Inibição, sintoma e angústia”, Freud (1926/2006) nos apresenta um sintoma, que é independente do Eu, não ocorre dentro dele e nem tem ações sobre ele. Na inibição, sim, há uma relação com o Eu. Elas são limitações de suas funções. O sintoma diz respeito a uma insatisfação pulsional resultante do recalçamento, cujo processo é uma solicitação do Supereu ao Eu, pois, no Isso, desperta investimentos pulsionais para os quais o Supereu não quer contribuir.

Aquela moção pulsional, que fora recalçada, encontra um substituto no sintoma, que não tem mais as mesmas características, nem é mais reconhecido como satisfação, uma vez que não há sensação de prazer quando ele se concretiza, e sim uma característica de castigo, de punição. O Eu trabalha a serviço da realidade externa no processo, que produz o recalque. Dessa maneira, o sintoma, que é um processo substitutivo das moções pulsionais, não pode ocorrer nessa realidade. As defesas do Eu irão impedir que isso aconteça. Com isso, a descarga deve se esgotar no próprio corpo.

Freud (1926) escreve que o Eu e o Isso são idênticos salvo pelo fato de que o Eu é apenas uma parte organizada do Isso. Essa organização ganha peso para o processo de recalçamento pelo qual o Eu busca suprimir parte do Isso, que não é organizado. Por essa razão, o Isso mede forças com o Eu, auxiliando a moção pulsional atacada. O recalque mostra a força do Eu, mas também mostra que as moções pulsionais do Isso não permitem a penetração de influências. Dessa feita,

---

<sup>79</sup> Destacamos que, nesse trecho, também, a autora citada utiliza uma referência lacaniana, tal como o Real e o gozo, mas optamos por manter essa citação mesmo com esse detalhe.

o processo mental que se transformou em um sintoma devido ao recalque mantém agora sua existência fora da organização do Eu e independentemente dele. Na realidade, não é somente aquele processo, mas todos os seus derivados que usufruem, por assim dizer; desse mesmo privilégio de extraterritorialidade; e sempre que entram em contato associativo com uma parte da organização do Eu, não é de modo algum certo que não atraiam essa parte para si próprio e assim se ampliem às expensas do Eu (Freud, 1926/2006, p. 100).

A luta empreendida para defesa contra as moções pulsionais entendidas como desagradáveis ao Eu culmina na formação de um sintoma. Porém, isso não significa que está resolvido, tendo em vista que essa luta continua. A luta contra as moções pulsionais “tem prosseguimento na luta contra o sintoma” (Freud, 1926/2006, p. 101). Isso acontece por que o sintoma vai, em muitos momentos, causar algum tipo de transtorno para o funcionamento psíquico, dado que ele é um substituto da moção pulsional, que fora recalçada, e, como substituto, o sintoma desempenha o papel, exigindo satisfação. Diante dessa nova exigência, o Eu se mobiliza para desempenhar uma nova defesa contra o sintoma, que produz desprazer ao exigir a satisfação pulsional. A defesa por parte do Eu é constante.

O Eu fica, constantemente, em posição de defesa pelo fato de que o sintoma é visto como território estrangeiro. Esse estranho que, ao mesmo tempo, representa o recalçado perante o Eu se deforma quando segue na direção de uma satisfação substitutiva, o que produzirá desprazer e angústia: “Nessa situação, a angústia sentida pelo eu é o sinal de desprazer que leva o eu a pôr-se em posição de defesa, desencadeando o recalçamento e a formação de sintomas” (Dias, 2006, p. 401).

Em um dado momento, Freud (1926/2006) apresenta uma relação entre a geração de angústia e a formação dos sintomas, relação essa que é bastante significativa. A angústia, que movimenta a formação dos sintomas, é

uma reação a uma situação de perigo. A reação de angústia sinaliza a presença de uma situação de perigo, e é para fugir a essa situação de perigo que se criam sintomas. O perigo, aquilo que é temido, é evidentemente a própria energia pulsional (Dias, 2006, p. 401).

Os sintomas, portanto, funcionam, também, como protetores do Eu, pois eles são criados para remover o eu das situações de perigo. A situação de perigo irá aparecer se as formações dos sintomas forem impedidas. Essa situação coloca o Eu numa condição de desamparo frente às forças pulsionais. Esse desamparo é a condição primordial para aparecimento da angústia. O Eu utiliza, nesse sentido, o sintoma como pressuposto à geração da angústia para se defender das moções, que brotam do Isso: “se o Eu não despertasse a instância de prazer-desprazer gerando angústia, não conseguiria a força para paralisar o processo que se está preparando no Isso e que ameaça com perigo” (Freud, 1926/2006, p. 142).

Nesse cenário, a formação dos sintomas por fim à situação de perigo, anulará essa situação, criando no lugar do processo pulsional, que fora afetado, uma “formação substitutiva” (Freud, 1926/2006, p. 143).

O Eu consegue, em alguma medida, se proteger dos perigos, que são provenientes da realidade externa. Contudo, o Eu não consegue se proteger dos perigos pulsionais, internos,

tão eficazmente quanto pode de alguma realidade que não é parte de si mesmo. Intimamente vinculado ao Isso [*Es*] como está, só pode desviar um perigo pulsional restringindo sua própria organização e aquiescendo na formação de sintomas em troca de ter prejudicado a pulsão [*Trieb*]. Se a pulsão rejeitada renovar seu ataque, o Eu é dominado por aquelas dificuldades que nos são conhecidas como males neuróticos (Freud, 1926/2006, p. 152).

O sofrimento neurótico vem de forças internas, que pressionam exigindo a satisfação da libido. Não é tão simples fugir dessas forças como se foge dos perigos da realidade. Assim, a formação dos sintomas funciona como compensação à pulsão, que sofreu prejuízos em seu curso de satisfação.

Em “O mal-estar na cultura”, Freud (1930/2020) retoma que os sintomas são satisfações substitutivas criadas pelos neuróticos, frente à exigência de sacrificar a satisfação sexual que a cultura impõe, entre outras. Ele articula essa satisfação substitutiva ao sofrimento, que elas criam ou que são fontes, porque elas dificultam as relações com a sociedade. Há, também, uma relação do sintoma como satisfação substitutiva com a culpa inconsciente, que vem consolidar o sintoma, utilizando este como uma punição. Dessa forma, Freud (1930/2020) nos diz que, “quando um esforço pulsional sucumbe ao recalçamento, seus elementos libidinais são transpostos em sintomas, e seus componentes

agressivos, em sentimentos de culpa” (p. 396); uma agressividade, que se volta contra o próprio sujeito.

Por falar em agressividade, ainda no texto de 1930, Freud postula o que havia empreendido em 1920, qual seja, a autonomia da pulsão de morte. Já que ele concluiu que nem todas as pulsões poderiam ser da mesma espécie, em função da compulsão à repetição, que chama sua atenção, a pulsão de morte é responsável pela repetição, tendência a um retorno sempre ao mesmo lugar. Diferentemente das pulsões que tendem a conservar a substância viva em unidades, a pulsão de morte tende a dissolver tais unidades, levando-as, através da compulsão à repetição, para além do princípio do prazer, ao estado inanimado, produzindo sofrimento e desprazer, mas também uma satisfação, que “faz o sujeito gozar de seu mal-estar, traçando as vias por onde circula” (Dias, 2006, p. 402). O gozo é um conceito lacaniano, que diz respeito à repetição freudiana e ao para além do princípio do prazer. Repetir a mesma coisa como necessidade é um recurso inconsciente de manifestação e a reprodução sintomática, é repetitivamente, uma dessas manifestações, que, além disso, ainda porta algo que não pode ser analisado. Mas, a isso, chegaremos mais adiante.

#### ***4.4.1 No princípio era o verbo: Lacan e o sintoma-metáfora***

No retorno ao sentido de Freud, empreendido por Lacan desde o início de seu ensino, ele volta a três textos fundamentais do pai da psicanálise, a saber, “A interpretação dos sonhos” (1900/2006), “Psicopatologia da vida cotidiana” (1901/2006) e “O chiste e sua relação com o inconsciente” (1905/2006). Tal retorno se deve em função da prevalência do simbólico nesse momento de seu ensino. Para entendermos sobre as formações do inconsciente estruturado como uma linguagem, dentre essas formações, temos os sintomas, que são feitos ou efeitos de linguagem e, portanto, são do campo do simbólico. Porém, nem tudo no sintoma é simbólico. Existe uma parte que é Real, que não é analisável.

O desenvolvimento acerca do sintoma na psicanálise é muito rico. Atualmente, quase não se ouve sobre sintoma, pois este perde sua função para a psiquiatria moderna, sendo substituído pelos transtornos e síndromes. Aparentemente, as classes diagnósticas interpretativas estão sendo reduzidas a unidades sintomáticas, trazendo uma proliferação de novas nomeações para as formas de sofrer na contemporaneidade, estas de cunho descritivo e não mais interpretativo, assim como vemos sobre o sintoma desde Freud e suas variações em Lacan até chegar ao *sinthome* ao final de seu ensino.

Nesta pesquisa, o sintoma que nos interessa é o que Lacan (1975-1976/2007) apresenta ao final de seu ensino, mais precisamente no “Seminário 23, *o sinthoma*”. Entretanto, consideramos importante, antes de chegarmos à tal inovação do conceito, apresentar um percurso anterior pelo qual o sintoma vai ganhando forma e corpo no seio da teoria e da clínica da psicanálise.

Nos anos 1950, tendo em vista que, como apontamos anteriormente, o Simbólico estava em evidência, é a partir deste que Lacan vai definir o sintoma. Já nos anos 1970, o sintoma não mais é definido a partir do Simbólico, mas sim do Real. O sintoma definido a partir do Simbólico é o sintoma-metáfora, enquanto que o sintoma definido a partir do Real é o sintoma-letra. Sobre esse último, voltaremos no próximo item. Schejtman (2013, 2015) ressalta que não devemos confundir esses dois sintomas com o *sinthome*. É por essa razão que faremos as distinções aqui. Ele nos diz “que nenhum dos dois pode ser sobreposto com o que Lacan escreve *sinthome* desde junho de 1975” (Schejtman, 2013, p. 196).

Num trabalho de correção dos desvios produzidos pelos pós-freudianos, em seu retorno a Freud nos anos 1950, Lacan vai sublinhar a dimensão simbólica do sintoma. O sintoma, faz, portanto, parte das formações do inconsciente, somando-se a uma série de fenômenos, que foi explicado por Freud através do retorno do recalcado, tais como: o chiste, o sonho, o ato falho e o lapso. No texto em “Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise”, Lacan (1953/1998k) expressa que o sintoma assim como o Inconsciente são estruturados como uma linguagem, sendo, conseqüentemente, de uma linhagem simbólica.

Freud

nos ensinou a acompanhar, no texto das associações livres, a ramificação ascendente dessa linhagem simbólica, para nela detectar, nos pontos em que as formas verbais se cruzam novamente, os nós de sua estrutura, já está perfeitamente claro que o sintoma se resolve por inteiro numa análise languageira, por ser ele mesmo estruturado como uma linguagem, por ser a linguagem cuja fala deve ser libertada (p. 270).

Essa ideia inicial de que o sintoma se resolve completamente em uma análise da linguagem certamente foi revista por Lacan em seus posteriores desenvolvimentos. De acordo com Schejtman (2015), posteriormente, o caráter jocoso do sintoma vai se destacar. Dessa maneira, ele resiste a essa resolução total na análise languageira. Isso seria uma forma de colocar um véu sobre algumas observações freudianas, tendo em vista que Freud, no

início da psicanálise, acreditava que a interpretação pudesse tornar o sintoma, que é inconsciente, em algo consciente. Todavia, “não demorou muito para que ele encontrasse os limites dessa perspectiva – a da psicanálise reduzida a uma ‘arte interpretativa’ – e passasse a tratar daquilo que no sintoma resiste à interpretação do psicanalista” (p. 34).

Conforme salienta Schejtman (2013), duas abordagens diferentes em relação ao sintoma referente à ordem simbólica podem ser distinguidas. Uma em “Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise”, na qual Lacan (1953/1998k) afirma que o sintoma “é o significante de um significado recalcado da consciência do sujeito” (p. 282); isto é, uma perspectiva freudiana clássica, o sintoma como um significante de um significado que fora recalcado da consciência do sujeito, supondo, desse modo, um sentido, um significado, que, em função do sofrimento que produziu, o sujeito decidiu esquecer. A interpretação da análise pode, eventualmente, revelar tal significado, “numa libertação do sentido aprisionado que vai da revelação do palimpsesto à palavra dada do mistério e ao perdão da fala” (Lacan, 1953/1998k, p. 282). Isso é consistente com a definição, que ele nos dá do sintoma nesse texto.

Aqui, ainda, não é o simbólico metafórico que é suprimido. Mesmo que os elementos do algoritmo saussuriano (significado e significante) estejam presentes aí, Lacan (1957/1998m) irá introduzi-los, de forma metafórica ( $\frac{S}{s}$ ), em “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”. Destarte, para alcançarmos o sintoma-metáfora, devemos, em conformidade com Schejtman (2013), isolar um segundo nível nesse primeiro ensino de Lacan (1957/1998m), no qual ele enuncia:

O mecanismo de duplo gatilho da metáfora é o mesmo em que se determina o *sintoma* no sentido analítico. Entre o *significante enigmático do trauma sexual* e o termo que ele vem substituir numa cadeia significante atual passa a centelha que fixa num *sintoma – metáfora* em que a carne ou a função são tomadas como elemento significante – a significação, inacessível ao sujeito consciente onde ele pode se resolver (p. 522, destaques nossos).

Schejtman (2013) chama nossa atenção para o fato de que, ao escrevermos de uma maneira simples, teremos condições de notar a diferença com a proposta anterior, referente à “Função e campo...”. Ele escreve da seguinte maneira:

$$\frac{S_S}{S_{TS}}$$

O  $S_S$  é o significante do sintoma, que vem substituir o que Lacan (1957/1998m) chamou de “significante enigmático do trauma sexual”. Schejtman (2013) o representa  $S_{TS}$ .

Em outras palavras, o recalcado não é mais o significado, mas um significante. E isso já é uma metáfora: um significante que substitui outro. Enquanto a ‘significação inacessível ao sujeito’ é fixada no sintoma pela faísca que é inflamada entre esses dois termos simbólicos pela operação que constitui a metáfora como tal (p. 197).

Em “A instância da letra...”, observamos, pois, um progresso em relação ao exposto em “Função e campo...”. Não são mais os significados que irão compor o material recalcado. O significante é uma melhor suposição para tal composição, o que permite formalizar a estrutura metafórica do sintoma; ou seja, o sintoma como aquilo que vem no lugar de outra coisa. Schejtman (2013) afirma que, nesses dois textos, temos uma primeira dimensão simbólica no ensino de Lacan. É uma dimensão “simbólico-imaginária, se considerarmos também os efeitos da significação – do sintoma que se destaca” (p. 197).

Um exemplo que podemos observar disso é dado por Lacan (1956-1957/1995) no “Seminário, livro 4, a relação de objeto”, quando ele aborda a fobia do pequeno Hans. Nesse caso clínico, substituindo uma função suprimida do pai, temos o cavalo, operando, portanto, como um elemento de mediação metafórica. Há, no caso Hans, um problema insolúvel, posto que “não há pai aí, não há nada aí para metaforizar suas relações com sua mãe” (p. 390). É necessário introduzir esse elemento de mediação metafórica face à forma como esse problema se apresenta ao pequeno Hans. Esse elemento é o cavalo, que, não obstante, é seu objeto fóbico. Ele vem suprir algum papel que o pai não pode por alguma carência. Para o pequeno Hans, o papel metafórico é desempenhado pelo objeto de sua fobia. Ele tem a

função de transformar essa angústia em medo localizado, o sujeito escolhe uma forma que constitui um ponto de estagnação, um termo, um pivô, um pilotis, em torno do qual se agarra aquilo que vacila, e que ameaça carregar a corrente interior gerada pela crise da relação materna. Tal é, no caso do pequeno Hans, o papel do cavalo (p. 412).

Entendemos, a partir de Schejtman (2015), que o sintoma é uma palavra plena, visto que ele é uma das formações do Inconsciente, além de seu endereçamento ao Outro; isto é, além de ser uma mensagem ao Outro.

#### 4.4.2 Lacan e o sintoma-letra

À medida que Lacan avança em suas elaborações, as conceituações acerca do Real vão ganhando corpo de modo que a estabilização das concepções desse registro o diferencia da noção de realidade, o que proporciona a elaboração do sintoma mais ao final de seu ensino, trazendo seu aspecto Real. A partir disso, é possível chegar à elaboração do sintoma-letra. A partir da construção do registro do Real, definições acerca do sintoma que ultrapassam a dimensão metafórica começaram a surgir, avançando, então, em relação às definições discutidas anteriormente em “A instância da letra...”.

No “Seminário 10, a angústia”, já encontramos um exemplo dessa nova forma de pensar o sintoma numa contraposição que Lacan (1962-1963/2005a) faz entre o sintoma e o *acting-out*<sup>80</sup>. Aí, ele nos diz que o *acting-out* pede interpretação, mas que, ser interpretado, não é da natureza do sintoma. Ele não clama por interpretação. O sintoma é descoberto na análise como aquilo que não é endereçado ao Outro, como foi colocado inicialmente.

Em se tratando do sintoma, é claro que a interpretação é possível, mas com uma certa condição que vem somar-se a ela, isto é, que a transferência se estabeleça. Por natureza, o sintoma não é como o *acting out*, que pede a interpretação, pois – (...) – o que a análise descobre no sintoma é que ele não é um apelo ao Outro, não é aquilo que mostra ao Outro. *O sintoma, por natureza, é gozo, não se esqueçam disso, gozo encoberto, sem dúvida, untergebliebene Befriedigung*, não precisa de vocês como o *acting out*, ele se basta. É da ordem daquilo que lhes ensinei a distinguir do desejo como sendo o gozo, isto é, aquilo que vai em direção à *Coisa*, depois de ultrapassar a barreira do bem – referência a meu Seminário sobre a ética –, ou seja, do princípio do prazer, e é por isso que tal gozo pode traduzir-se num *Unlust* – para os que ainda não entenderam, esse termo alemão significa *desprazer*. (...) Tudo isso, não sou eu

---

<sup>80</sup> Já comentado, também, no capítulo anterior, mas com foco no *acting-out*.

quem inventa, tampouco sou eu quem o articula; está dito em termos apropriados em Freud (p. 140, destaques do autor).

Observamos, então, que o sintoma não requer interpretação. Não é um apelo ao Outro, razão pela qual ele não pede mais a interpretação do Outro. Ele é gozo, que se traduz num desprazer, sendo dirigido à *Coisa*, não ao Outro, o que aponta para o além do princípio de prazer. Além disso, para que a interpretação possa acontecer para o sintoma, antes, é preciso que a transferência esteja estabelecida. Já podemos observar, nesse trecho, a diferença em relação ao sintoma de “A instância da letra...”.

Essa perspectiva do gozo do sintoma, segundo Schejtman (2015), é retomada em outros momentos após o seminário da “Angústia”. Como exemplo disso, podemos destacar um trecho no “Seminário, livro 16, de um Outro ao outro”, no qual Lacan (1968-1969/2008d) diz que devemos lidar com o sintoma ali onde o gozo fica excluído.

Essa exclusão só é enunciada a partir do próprio sistema, na medida em que ele é o simbólico. Ora, é por aí que ele se afirma como o derradeiro real do funcionamento do próprio sistema que o exclui. De lugar nenhum, ei-lo que ressurgue em toda parte, justamente por essa exclusão que é tudo aquilo por meio do qual ele se realiza. É justamente a isso que se liga nossa prática – ali onde lidamos com o sintoma, desvelar, desmascarar a relação com o gozo, que é nosso real uma vez que está excluído (p. 316).

Não devemos, isso posto, acreditar que em função da ênfase colocada no gozo do sintoma significa que a perspectiva inicial apresentada por Lacan tenha sido abandonada por ele. O fato de que na psicanálise novos elementos venham se somar às elaborações anteriores, uma não irá substituir à outra. É por isso que utilizamos “soma”. Então, em Lacan, a ideia do *sinthome* não descarta a do sintoma-letra, que, por sua vez, não descarta a do sintoma-metáfora. São formas diferentes de se pensar o sintoma. Não é por que Freud lança sua segunda tópica que a primeira fica invalidada, por exemplo.

Um ponto fundamental que Schejtman (2015) destaca é aquele da falta-a-gozar, que se anuncia no “Seminário sobre a Lógica do fantasma” (1966-1967), quando Lacan anuncia que “não há ato sexual”, e dois anos adiante, no “Seminário de um Outro ao outro” (1968-1969), em que ele anuncia sua fórmula definitiva: “não há relação sexual”, não há *rapport* sexual. Isso significa que essa falta estrutural para o falasser resulta na existência de um

gozo, que é absolutamente inacessível. Assim, o homem não é para a mulher o que a chave é para a fechadura. Não há complementaridade: “Dessa forma, o ‘não há relação sexual’ implica a refutação lacaniana do mito de Aristófanes – que lemos no Banquete de Platão –: dois não podem se tornar um... não importa o quão firmemente eles se abracem” (Schejtman, 2015, p. 42). A afirmação de uma falta-a-gozar, expressa no axioma: “não há relação sexual”, é o que leva o Lacan dos anos 1960 ao seu último ensino.

O fato de não haver relação sexual coloca os gozos a que o *parlêtre* teria acesso no campo do impossível, que é o gozo impossível da “relação que não existe”. Para dizer de outra maneira, aqueles gozos que existem são, de alguma forma, substituições àquele gozo impossível, o que faz desses gozos sintomas da não relação sexual. Entretanto, “além disso, o gozo do sintoma como tal – agora num sentido restrito, ao qual nos referimos no ponto anterior – não é exceção, também implica uma suplência: goza-se do sintoma porque não há relação sexual” (Schejtman, 2015, p. 43). Podemos reconhecer, nesse contexto, as elaborações freudianas ecoando, no sentido de que, para ele, o sintoma era uma satisfação sexual. Era um substituto da relação, se podemos dizer assim, levando em conta que as formações do Inconsciente ocorrem, justamente pelo fato de que não há relação.

O axioma da “não relação sexual”, que não entra em cena no último ensino de Lacan, mas num Lacan intermediário, ou seja, nos seminários 14 e 16, no último ensino, é acompanhado de um outro axioma, o “Há Um”. Schejtman (2015) lembra que não é apenas na indicação do que não há que se baseia o final do ensino de Lacan, mas na indicação do que há. De acordo com o que nos aponta Miller (1998), “a fórmula de Lacan *não há relação sexual* é contemporânea ao *há Um*, aquele Um que não é o da relação sexual, mas o que a atrapalha” (p. 375, destaques do autor). Noutro momento, ele alude que o falasser goza do corpo que tem, colocando, portanto, o sintoma como um acontecimento de corpo, como aquilo que essencialmente marca o corpo.

Isso supõe que esse corpo seja marcado pelo significante. E isso quer dizer o que? Quer dizer marcado pela fala, uma vez que ela foi inscrita e que pode assim ser representada por uma letra. Essa inscrição merece ser qualificada de inconsciente freudiano. Tudo isso procede, eu os faço perceber, da formulação *Yad’lun* que significa: há sintoma. Mais além do deder, resta o acontecimento de corpo. *Yad’lun* é uma formulação que constitui o primeiro passo de: *a relação sexual não existe*. Esta, no fundo, é a *consequência da primazia do Um*, uma vez que ele marca o corpo com um acontecimento de gozo (Miller, 2011, p. 137, segundo destaque nosso).

Não devemos pensar que esse Um seja aquele da fusão, relativo ao Eros, que faria dois. A fusão é obstaculizada pelo Tânetos. Assim, “há Um”. Não há dois. Não há relação sexual. Isso é o que podemos ler em “... ou pior” (1971-1972). O Um, quando é articulado, destaca, exatamente, que não há dois, o que se configura como um meio dizer, para “dizer isso, ele só pode dizer, ou bem *há* – e, como digo eu, *Há-um* –, ou bem *não dois*, o que se interpreta imediatamente por nós: não existe relação sexual. Já está, portanto, como vocês podem ver, ao alcance da nossa mão” (Lacan, 1971-1972/2012, p. 177, destaques do autor). “Esse Um” é o  $S_1$  que não clama pelo  $S_2$ , o que significa que o efeito de significação não está presente nele. Ele é o Um, que não encadeia. É o Um sozinho, o Um solto.

É exatamente pelo fato de que o “há Um” apareça montado naquilo que não há, ou seja, o Impossível da relação sexual, que foi possível mudar o curso em relação àquela noção de sintoma, que era predominante anteriormente, a do sintoma-metáfora. Essa montagem “abriu espaço para *o sem-sentido da letra do sintoma*. E, finalmente, que o encontro com o nó borromeano e seu uso permitiriam a essa *letra sintomática* encontrar uma escrita precisa entre os registros” (Schejtman, 2015, p. 45, destaques nossos).

À vista disso, a partir do seminário 21, o sintoma passa a ser localizado por Lacan não mais entre o Simbólico e o Imaginário, o que leva ao sintoma-metáfora do qual os efeitos do sentido derivam. Nessa época, ele já conta com o Real, o Simbólico e o Imaginário não de forma separada, mas atados borromeamente. Assim, ele pode localizar o sintoma entre o Simbólico e o Real, dessa feita, enfatizando não mais os efeitos de sentido, mas os efeitos de gozo, possibilitando o desdobramento da concepção de sintoma-letra. Na Figura 46, retirada de “La tercera” e apresentada anteriormente, podemos conferir essa mudança apresentada por Lacan quando ele apresenta o sintoma como um avanço do Real sobre o Simbólico.

No terceiro discurso de Roma, “La tercera”, Lacan (1974/2010) nos revela, em uma nova definição, que o sintoma é “aquilo que vem do real” (p. 84<sup>81</sup>). Ele opõe, portanto, o Real ao discurso do mestre, tendo em vista que a finalidade do discurso do mestre “é que as coisas caminhem no mesmo passo de todo o mundo” (p. 81). Esse discurso escreve a cópula significante, ou seja, a articulação entre o  $S_1$  e o  $S_2$ , entorpecendo-nos de sentido, tal como destaca Schejtman (2015), sobretudo o do senso comum, que faz com que as coisas caminhem no ritmo de todo mundo.

---

<sup>81</sup> Todas as traduções são nossas.

Na contramão dessa homeostase total, está o sintoma, visto que “o sentido do sintoma é o real, o real na medida em que ele se atravessa para impedir que as coisas caminhem, no sentido de dar conta de si mesmas, de modo satisfatório, satisfatório pelo menos para o senhor” (Lacan, 1974/2010, p. 84). O sintoma, como aquilo que vem do Real, vai na contramão dessa perspectiva universal, porque o Real é justamente “o que não caminha, é o que atravessa o caminho dessa carroça, bem mais do que isso, o que não cessa de se repetir para entrar essa marcha (...) é o que retorna sempre ao mesmo lugar” (p. 81).

Aqui, novamente, remetemo-nos à Figura 46, que retiramos de “La tercera” (Lacan, 1974/2010, p. 104), uma figura achatada do nó borromeano, na qual podemos observar, destacado como sintoma, um avanço do Real sobre o Simbólico. Porém, não é de qualquer avanço que se trata, mas sim da “irrupção dessa anomalia em que consiste o gozo fálico, na medida em que aí se expande, se espalha amplamente, aquela falta fundamental que qualifico de não relação sexual” (p. 104). Em outras palavras, em “La tercera”, a proposta do sintoma se constitui como o que vem do Real avançando sobre o Simbólico, que se presentifica pela intrusão do gozo fálico ( $J\phi$ ) anômalo, no Simbólico, produzindo o sintoma e quebrando o progresso pretendido pelo discurso do mestre.

No “RSI” (1974-1975) em sua primeira aula, datada de 10 de dezembro de 1974, 40 dias após o terceiro discurso de Roma, a afirmação de Lacan a respeito do sintoma é inversa a essa que apresentamos anteriormente. Ele nos diz que “é no sintoma que identificamos o que se produz no campo do Real”. Lacan nos traz que a noção de sintoma foi introduzida por Marx. Sendo assim, bem antes de Freud, “de forma a torná-lo signo de alguma coisa que não vai bem no Real, se, em outros termos, somos capazes de operar sobre o sintoma, é enquanto o sintoma é efeito do Simbólico no Real” (Lição de 10/12/1974). O Sintoma, destarte, não vem mais do Real. Ele é produzido no campo do Real como um efeito do Simbólico no Real, da intrusão do Simbólico no Real, como mostramos na Figura 39, bem como na Figura 48. Schejtman (2015) comenta que, nesse momento na obra de Lacan, o sintoma não está mais situado “entre o simbólico e o imaginário, destacando sua face metafórica e seus efeitos de sentido, mas entre o simbólico e o real, abrindo assim o caminho que acabará por concebê-lo a partir da fixação do gozo na letra” (p. 49).

Na lição de 21 de janeiro de 1975 do seminário “RSI”, a concepção de sintoma como letra de gozo é estabelecida. Nessa lição, Lacan traz um questionamento acerca do “que, desse Inconsciente, faz ex-sistência? É o que figurei aqui (quadro 8-1) e que sublinho no instante mesmo do suporte do sintoma”. Por consequência, o sintoma é o que faz o

Inconsciente ex-sistir. Essa é sua função, como é possível observar na figura a seguir mencionada por Lacan.

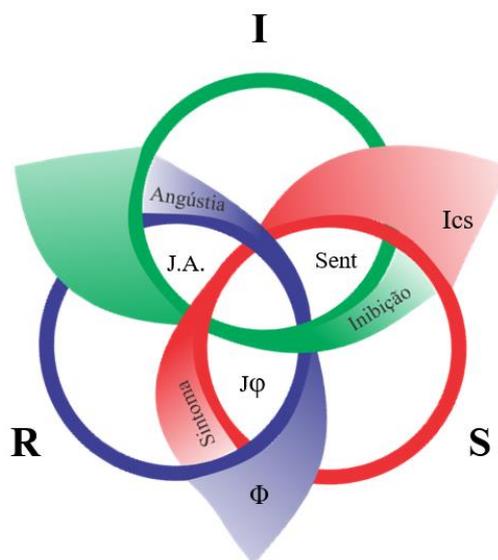


Figura 48 – Quadro 8-1

Fonte: adaptado da lição de 21/01/1975; Lacan, (1974-1975).

Além da incumbência de fazer o Inconsciente ex-sistir, o sintoma é abordado por Lacan como uma função. Ele define o sintoma como função de letra,  $f(x)$ . Ele é um signo isolado da cadeia significante. É escrita de gozo. É letra de gozo.

O que é dizer o sintoma? É a função do sintoma, função a se entender como o faria a formulação matemática:  $f(x)$ . O que é esse  $x$ ? É o que, do Inconsciente, pode se traduzir por uma letra, na medida que, apenas na letra, a identidade de si a si está isolada de qualquer qualidade. Do Inconsciente todo um, naquilo que ele sustenta o significante em que o Inconsciente consiste, todo um é suscetível de se escrever com uma letra (Lacan, 1974-1975, lição de 21/01/1975).

Lacan, ainda, ressalta que o que não cessa de se escrever no sintoma vem daí, de onde o sintoma opera selvagememente, daí ele ter função de letra. Diz, também, que o “importante é a referência à escritura. A repetição do sintoma é isso de que acabo de dizer que, selvagememente, é escritura” (Lacan, 1974-1975, lição de 21/01/1975).

Vamos tentar entender o que Lacan no diz nesses trechos. Observamos que o Inconsciente, que ele menciona, não é mais o que se refere à cadeia significante ( $S_1-S_2$ ), visto que ele sublinha que “todo Um é capaz de ser escrito por uma letra, na medida em que esse Um sustenta o significante”. Esse Inconsciente é, na verdade, constituído de Uns soltos, segundo o que é colocado por Schejtman (2015). Isso corresponde à introdução do “há Um”. É, portanto, um Inconsciente enxame de Uns ( $S_1-S_1-S_1-S_1\dots$ ).

É a partir desse Inconsciente de Uns que o sintoma se produz. Ou seja, ele é “o que pode ser traduzido por uma letra”. Ele é a escritura. Nessa nova versão de sintoma que encontramos em Lacan, o “sintoma-letra”, está evidenciada “a distância que se impõe entre a noção de significante – que classicamente representa um sujeito para outro significante – e o que aqui se denomina letra” (Schejtman, 2015, p. 50). É o que representa o trecho: “a identidade de si a si está isolada de qualquer qualidade” (p. 50). Portanto, difere do sintoma-metáfora, visto que este conjectura pelo menos dois significantes articulados.

Em relação ao “todo Um que sustenta o significante”, na frase citada anteriormente, não deve ser confundido com o significante que chama outro significante; ou seja, o significante em cadeia. O significante de que Lacan fala é o significante solto, isolado da cadeia e que, por isso, não quer dizer nada. Ele é o significante puro, que se repete no Real. Schejtman (2015) sugere que o significante no nível da cadeia é o que Lacan representa como ( $S_1-S_2$ ) ao passo que o outro é apresentado em dois planos separados, como os Uns do Inconsciente ( $S_1-S_1-S_1-S_1\dots$ ), conjunto que permanece aberto, o que é demonstrado pelas reticências, e o ( $S_1$ ) como letra do sintoma. Em outras palavras, “no nível dessa letra do sintoma se trata do Um sozinho. Um isolado, extraído, traumáticamente arrancado – trauma aqui não é mais que “o aprendizado que o sujeito sofreu de uma língua entre outras, a que é para ele *lalíngua*” (pp. 50-51). O significante se encontra no campo do Simbólico ao passo que a letra, a escritura, se encontra no campo do Real.

Schejtman (2015) produz um esquema para representar o enxame de Uns do Inconsciente, que produz a letra do sintoma, onde cada “Um” pode ser traduzido por uma letra, “aquela que no sintoma acaba *ex-sistindo* ao inconsciente como tal” (p. 51).

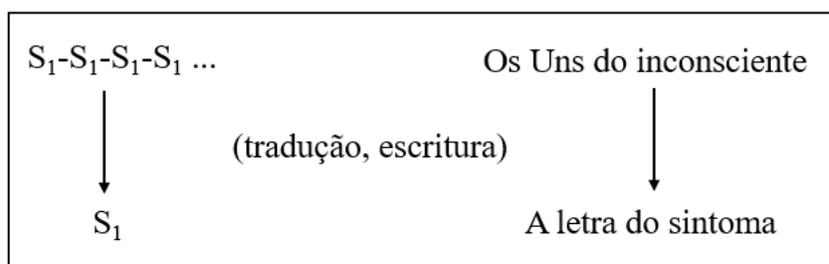


Figura 49 – Operação de tradução ou escritura

Fonte: Schejtman, 2015, p. 51.

Esse Um, que ouvimos também  $S_1$ , é a escritura selvagem à qual se refere Lacan. É a letra do sintoma. Letra, que é fixação de gozo, que, por sua vez, é produzido pelo transtorno, que é inserido traumáticamente por *lalíngua* na economia corporal. Assim, o sintoma é um acontecimento de corpo. É por isso e por causa de sua referência à escritura que se repete no sintoma é que ele tem como características a fixidez e a resistência tão difíceis de transpor em análise. Ele se separa das formações do Inconsciente, visto que não é, nesse momento do ensino lacaniano, de um retorno do recalado referente ao Inconsciente-cadeia que se trata. Ele é o “sintoma-letra de gozo”, que procede do Inconsciente “enxame de Uns. Um inconsciente-enxame de que se goza, precisamente, por meio da tradução de um desses Uns na letra do sintoma” (Schejtman, 2015, p. 52).

Não devemos pensar que uma noção de Inconsciente, a do enxame de Uns, se sobrepõe à outra, a do Inconsciente cadeia de significantes. Esclarecido esse ponto, trazemos uma definição, que Lacan (1974-1975, lição de 18/02/1975) nos dá do sintoma: “o sintoma não é definível senão pelo modo como cada um goza do Inconsciente, na medida que o Inconsciente determina”.

O sintoma no “RSI” é uma articulação entre o Inconsciente e o gozo, como mostramos na figura anterior. O sintoma, portanto, em sua função de letra, é o que não cessa de se escrever. Conforme nos aponta Quinet (2016), o sintoma-letra é “o articulador do inconsciente com o gozo; é aquilo que não cessando de se escrever supre o que não cessa de não se escrever, ou seja, a relação sexual” (p. 250). Nessa figura anterior, podemos perceber que o sintoma-letra é um elemento, que se encontra no Real, tendo sido subtraído do Inconsciente. Esse sintoma, como função de letra  $f(x)$ , é o irreduzível de uma análise.

Conforme comenta Schejtman (2015), a tradução de algum Um em letra não é suficiente para fechar, através da operação de tradução ou de escritura, o conjunto aberto

desses Uns (S<sub>1</sub>-S<sub>1</sub>-S<sub>1</sub>-S<sub>1</sub>...). Para tanto, seria necessário, para dar consistência a um todo, que essa letra sintomática se tornasse uma exceção: “Entretanto, esse Um sozinho do sintoma não pode ser outra coisa senão a marca do não-todo: o índice da não relação sexual” (p. 54). O sintoma-letra não se sobrepõe, portanto, ao sintoma-metáfora. Inclusive, numa articulação dos dois, o processo de análise força o sintoma-letra a se tornar metáfora, criando condição, através da transferência, de ser tratado. Além disso, o sintoma-metáfora e o sintoma-letra não se confundem com o *sinthome*, que é uma reparação, como veremos adiante. Eles são diferentes, mas é possível que essas três versões de sintoma possam se articular.

#### 4.5 O quarto elo, Joyce, o pai e o *sinthome*

Ao final do Seminário 22, “RSI”, Lacan (1974-1975) fala da necessidade de um quarto elo para manter atados os outros três registros. Esse quarto elo funcionaria como uma suplência<sup>82</sup>, que viria para suprir a falta do Nome-do-Pai<sup>83</sup>. Em casos como nas psicoses, em que esse significante não se faz presente, a realidade psíquica pode, facilmente, ser derrubada, desatando Real, Simbólico e Imaginário. Diante dessa queda e da falta do significante paterno, soluções inventivas podem trazer tal sustentação. Essa seria a função do quarto elo, nomeado como *sinthome*.

---

<sup>82</sup> A suplência é uma reparação. Ela pode, por exemplo, reparar o desencadeamento de um surto na psicose. É um tipo de amarração, que vem suprir o que deveria estar ali, mas faltou. Esse é o Nome-do-Pai. As suplências são formas de reparação da forclusão do Nome-do-Pai: “Devemos pensar que todas estas formas de reparação podem ser pensadas como Nomes do Pai, como maneiras de um sujeito enodar os três elos que, por algum motivo, passaram por lapsos que fizeram algum desencadeamento” (Mendonça, 2018, p. 179).

<sup>83</sup> Segundo destaca Capanema (2015), Lacan construiu a teoria do Nome-do-Pai nos anos 1950. Ele aparece em “O seminário, livro 3: as psicoses” (1955-1956/2008) não como a imagem paterna, mas como significante. Em “O seminário, livro 5: As formações do Inconsciente” (1957-1958/1999), a teoria do Nome-do-Pai ganha peso com a formulação do Metáfora Paterna, abordada, também, no escrito de (1955-1956/1998) “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”. Esse conceito foi sendo construído na teoria lacaniana, até os anos 1970, quando Lacan teorizou sobre o nó borromeano. Nesse ponto, ele consolida a pluralização do Nome-do-Pai, ficando Nomes-do-Pai: “O Nome-do-Pai não é o nome próprio do pai, ainda que não seja sem concernir-lhe. Ele é o nome próprio ao pai como nome, nomeado e também nomeante, e o nome do conjunto dos nomes do pai” (Porge, 1998, p. 9). O Nome-do-Pai é o “significante primordial que veicula a Lei e a condição do desejo” (Guerra, 2010, p. 30). Esse significante deve ganhar peso pelo discurso materno. Ele está fora da cadeia de significantes, possibilitando, assim, a articulação entre os significantes. É, também, o Nome-do-Pai que organiza os discursos, que fazem laço social e, ao final do ensino lacaniano, como Nomes-do-Pai, ele possibilita a articulação entre os registros do nó borromeano. Cada um dos registros articulado ao triádico freudiano de inibição, sintoma e angústia é um dos Nomes-do-Pai, “os três Nomes se referem aos três registros colocados em evidência por Lacan. Primeiramente, ao pai nomeante, o pai do nome. Em seguida ao pai que responde à questão do seu nome: “eu sou o que sou”. Finalmente ao pai nomeado pela mãe e que ocupa seu lugar na metáfora paterna. O Nome de Nome de Nome é uma maneira de dizer a intricação e a solidariedade destes três registros. É o nome ao qual responde, sem se identificar, aquele que, nomeado pela mãe, nomeia” (Porge, 1998, pp. 182-183).

O termo *sinthome* aparece em uma conferência intitulada “Joyce, o sintoma” (1975), proferida no dia 16 de junho, na ocasião do 5º Simpósio Internacional James Joyce, alguns meses antes do 23º seminário que leva o título de *O sinthoma* (1974-1975). O título da conferência em francês é *Joyce le Symptôme*, o que se refere à sintoma, e não *sinthome*. No entanto, ele nos oferece alguns indícios do que mais tarde seria desenvolvido no seminário, que começaria em novembro daquele ano. Nessa conferência, ao utilizar pela primeira vez o termo *sinthome*, Lacan (1975/2007) falava do Nome-do-Pai como elemento fundamental, sem o qual não seria possível a constituição da realidade psíquica em razão de ser ele que possibilita o enlaçamento do nó borromeano. A esse quarto elo, o pai, ou Nome-do-Pai, testemunhado por Joyce num grau de carência que deve ser suplementada, Lacan achou conveniente nomear de *sinthome*.

A palavra *sinthome*, resgatada por Lacan (1975-1976/2007), é uma grafia antiga para a palavra *symptôme*. É um termo datado de 1503 e, como podemos ver em uma nota do tradutor no seminário 23, tem a função de auxiliar na diferenciação de Joyce dito como o *sinthome* e Joyce como símbolo. O Joyce como *sinthome* é “desabonado do inconsciente” (p. 160). Ele abole o símbolo. É um desacreditado do inconsciente estruturado como uma linguagem. Não enlaça nada do inconsciente de seus leitores. O texto de Joyce em nada nos concerne, visto que ele não é uma mensagem cifrada, que tem o Outro como endereçamento. O sintoma, sim, se endereça ao Outro. O sintoma mencionado por Lacan na conferência sobre Joyce não se refere a uma formação do inconsciente. Não se trata de um símbolo, mas faz referência ao pai, que nomeia.

Lacan dá a Joyce seu nome próprio, não como seu pai, visto que o próprio Joyce é o pai de seu nome, “o pai, como nome e como aquele que nomeia, não é a mesma coisa” (Lacan, 1975/2007, p. 163). O que Lacan faz é supor a invenção de Joyce. Ele nos esclarece que dá ao escritor irlandês, “ao formular esse título ‘Joyce, o sintoma’, nada menos que seu nome próprio, aquele no qual acredito que ele se reconheceria na dimensão da nomeação” (p. 158, grifo do autor). Em função do pai que nomeia é que Lacan insere como “inovação” a antiga grafia *sinthome*. Ela é referente ao pai que está sujeito às pluralizações, não como Nome-do-Pai, mas como Nomes-do-Pai, invenções que dependem da maneira singular como cada um cria seu quarto elemento.

Na constituição da subjetividade, baseado na proposta freudiana de complexo de Édipo, que Lacan denominou como Nome-do-Pai, esse significante tem um lugar fundamental na estrutura subjetiva em função de ser o elemento organizador do universo simbólico. Nessa trama edípica, quando a mãe não dá peso ao Nome-do-Pai, ao Não do Pai,

a criança perde o prazo de sair de sua condição de objeto materno, sua condição de falo. Isso trará como consequência uma estruturação subjetiva psicótica; logo, uma possível desorganização do universo simbólico.

Na psicose, há uma carência do significante paterno, produzindo a necessidade de uma suplência. Algo sempre falha na constituição subjetiva. Não há constituição que seja completa, que seja perfeita. Não há uma estabilidade garantida nem mesmo em uma neurose. Nesse sentido, “o que sempre falha, pelo menos em parte, é o Nome-do-Pai. Os sintomas surgem como remendos na função paterna” (Autuori, 2009, p. 257). Para a neurose, o próprio efeito da amarração já funciona como um quarto elo, visto que há a entrada do significante paterno aí. É uma condição dessa estrutura. Assim sendo, não precisa aparecer para condicionar o enlaçamento de R, S, I. Ele precisa operar como tal.

O nó borromeano traz, em sua característica, três elos dispostos em uma configuração interessante. Eles não se entrelaçam, mas, devido à forma como são dispostos, se um desses elos for rompido, todos os outros se soltam. Porém, para que essa consistência do nó borromeano a três seja mantida, é necessário que haja um que faça as vezes do quarto elo. Esse elemento é o Nome-do-Pai. Diante disso, para a psicose, estrutura em que o significante paterno está foracluído, não haveria, portanto, a possibilidade de manutenção da consistência borromeana. No caso de Joyce, o Nome-do-Pai não é esse quarto elo, mas sim o seu *sinthome*: “Para além de simples retificações ou emendas, o *Sinthome* é ele próprio o laço. E o *Sinthome* em Joyce é sua peculiar escrita” (Autuori, 2009, p. 258). A partir desse comentário, podemos entender que Joyce é um *sinthome*, e não que Joyce fez um.

Esse famoso e enigmático escritor irlandês, pelo que aprendemos com Lacan (1975-1976/2007), não chegou a surtar em razão de que sua escrita peculiar lhe permitiu se sustentar na estabilidade. Ele inventa seu *sinthome*, algo que não estava lá, não existia, diferente de uma falha na amarração. Supondo uma psicose, não tinha a amarração antes. Em várias passagens de seus livros, escritos de forma inovadora, por isso mesmo a chamamos arte, verificamos a tentativa de Joyce de inscrever o pai, o que entendemos como carência, como falha da metáfora paterna.

Joyce tem um sintoma que parte do fato de que seu pai era carente, radicalmente carente – ele só fala disso. Centrei as coisas em torno do nome próprio, e pensei que – façam o que quiserem desse pensamento –, ao se pretender um nome, Joyce fez a compensação da carência paterna (Lacan, 1975-1976/2007, p. 91).

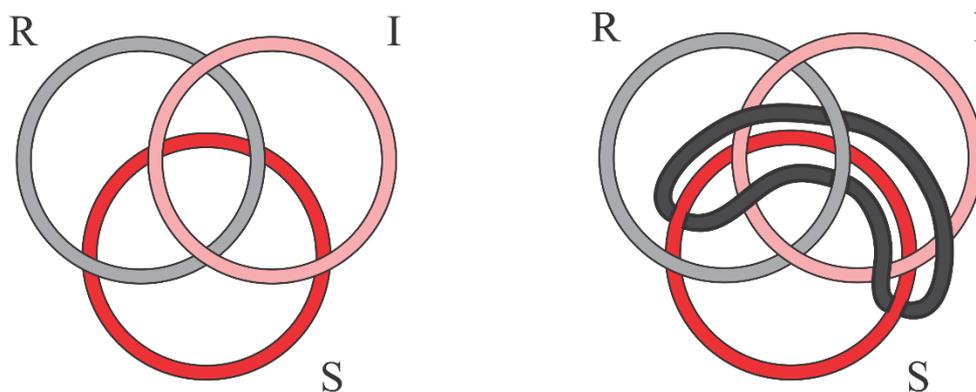


Figura 50 – Os três anéis separados e, depois, ligados pelo sinthoma, o quarto.  
 Fonte: Lacan, (1975-1976/2007, p. 21).

Como foi mencionado anteriormente, para a neurose, o Nome-do-Pai já é suposto. Os três registros devem estar, fora de uma crise, enlaçados. Para a psicose, mesmo fora de um surto, os aros se encontram enlaçados em forma de sobreposição. Ou seja, estão apenas sobrepostos, sem interpenetração. Eles se mantêm assim sustentados por uma muleta imaginária, mas podem facilmente se separar em decorrência da forclusão do Nome-do-Pai. Quando o ser falante se encontra nessa situação, para além do delírio, que é uma tentativa de cura, uma forma de inventar a metáfora paterna, ele pode criar, fabricar com a sua singularidade esse *sinthome*. Suprindo essa falta, ele consegue manter o laço social, manter alguma categoria de estabilidade diante das demandas decorrentes desse laço, o que pode acontecer através da “invenção pelo sujeito de seu *sinthome*, sua forma singular de gozo. E, através dessa construção, em uma escala que lhe seja possível, a inscrição de seu nome próprio no social” (Autuori, 2009, p. 258).

James Joyce tinha a pretensão, com a inscrição do seu nome próprio no social, de que muitos, e por muitos anos, se ocupassem dele, dado que sua peculiar escrita daria demasiado trabalho aos universitários. Dessa forma, seu nome poderia ser imortalizado, já que, “desde o começo, ele quis ser alguém cujo nome, muito precisamente o nome, sobrevivesse como nunca. Como nunca quer dizer que ele marca uma data” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 161). Diante dessa busca, Joyce inventa para si um nome próprio, escreve e inscreve seu nome no social, imortalizando-o como queria. Assim, ele fez suplência à sua carência paterna.

O pai de James, John Joyce, foi negligente enquanto pai. Não ensinou quase nada ao filho. Portava-se mais como amigo ou como irmão do que um representante de uma lei

simbólica. Ele não foi o agente da castração, falta que inscreve o falasser<sup>84</sup> na dimensão simbólica, que organiza a vida psíquica. Em outras palavras, ele se negou a ocupar seu lugar de pai e se demitiu da função paterna. Lacan (1975-1976/2007) menciona que o artista escreve em seus personagens outro nome para ele mesmo, como vemos em “Ulisses” (2012), na figura de Stephen. Aí, também, constatamos a busca de Stephen por um pai, que não lhe parece bom o bastante, é pouco para ele, oferece pouco, por isso, está farto do pai que teve.

Em função dessa carência paterna, o artista pretendia se fazer um nome, um que ficasse conhecido por muitos. Como é destacado por Lacan, ele queria ser “O” artista, referente ao *The*, artigo definido masculino: “Podemos confiar em Joyce. Se ele diz *the*, é certamente por que pensa que, de artista, ele é o único, que, aqui, ele é singular” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 18). Outro ponto que falha em consequência da forclusão do Nome-do-Pai é a inserção na lógica fálica<sup>85</sup>, por isso a construção de seu nome próprio lhe garante, de algum modo, algo de uma sustentação fálica: “Foi sua arte que supriu sua firmeza fálica (...) sua arte é o verdadeiro fiador de seu falo” (p. 16).

A obra de Joyce é ilegível, é enigmática, diferente do que estamos habituados a ler. Ela é uma manifestação do Real<sup>86</sup>, visto que ele era um psicótico, o que, não necessariamente, pressupõe um surto com seus fenômenos extraordinários, como alucinações e delírios. Ele tem uma relação singular com as palavras. O sentido vem, por vezes, mas não se mantém uma boa relação com este. As ideias surgem abruptamente ao artista. Essas manifestações súbitas são o que ele chamou epifanias, que “são caracterizadas sempre pela mesma coisa, que é, de modo muito preciso, a consequência resultante do erro no nó, a saber, que o inconsciente está ligado ao real” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 151). Graças àquela falha constitutiva da subjetividade, para Joyce, o inconsciente e o Real podem

---

<sup>84</sup> O falasser (*parlêtre*), como foi destacado no capítulo anterior, é um conceito construído por Lacan nos anos 1970. Ele está intimamente relacionado ao conceito de lalíngua e, também, se relaciona com o esquema borromeano. O falasser difere do conceito de sujeito, visto que pode ser aplicado a qualquer estrutura, ao passo que o sujeito se refere ao sujeito dividido, que se refere a uma neurose. Esse fato não anula as construções conceituais anteriores, mas produzem uma reforma, sobretudo no que se refere à noção de Inconsciente estruturado como uma linguagem. O falasser sofre os efeitos de lalíngua. Assim, o Inconsciente pode ser retomado a partir do Real em função do real do gozo, que ressoa no ser corporal, que é falante.

<sup>85</sup> A lógica fálica é a lógica que Lacan (1972-1973/2008, p. 84) propõe como a lógica que rege, no quadro da sexuação, o lado masculino. Todo homem está submetido à norma fálica, com exceção de um, o pai da horda primeva. Essa divisão entre o lado feminino e o lado masculino não deve ser tomada como uma divisão biológica, e sim lógica, onde a diferença se localiza no modo de gozo; De um lado, há o gozo fálico e, do outro, o lado feminino. Há o gozo do Outro, um gozo *heteros*. O lado masculino é regido pelo gozo todo fálico e o lado feminino é regido pelo gozo “não todo” fálico. Portanto, aquele ser que ocupa o lado masculino está completamente submetido à lei da castração. Todos os homens seguem a mesma lógica, pois estão completamente regidos pela lógica fálica, ao passo que a mulher, por ser apenas em parte submetida à norma fálica, experimenta de um gozo Outro, por isso ela é “não toda”.

<sup>86</sup> A obra de Joyce é ilegível por que não está no campo do sentido. Sua escrita não tem a pretensão de ser simbólica. Ela transmite algo da ordem de lalíngua.

se enodar através das epifanias. Elas surgem não como revelação, mas como questionamento.

Essa manifestação, em um psicótico em surto, viria como invasão do gozo do Outro, invasão que não poderia ser contida. Frente a essa experiência singular com a fala, como falas impostas, como algo estranho, vindo de fora, o escritor irlandês decompõe a linguagem, pois é por meio da escrita que se torna possível essa decomposição. Essa decomposição serve para ele se livrar do parasita falador. Com isso, sua linguagem perde a identidade fonatória: “o significante se reduz aí ao que ele é, ao equívoco, a uma torção de voz” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 92). Ele escuta algo e escreve o que lhe parece. Tal como nossas escutas na clínica, escutamos o tropeço, a homofonia, o equívoco, *une bévue*<sup>87</sup>.

Para que essas falas não o enlouquecessem, Joyce escreveu, e sua escrita o ajudava a enfrentar ou a se defender das ditas falas impostas. Sua escrita serviu como um ponto de basta frente ao parasita falador, pois essa fala,

ao ser quebrada, desmantelada, acaba por ser escrita –, a ponto de acabar por dissolver a própria linguagem. (...) Ele acaba por impor à própria linguagem um tipo de quebra, de decomposição, que faz com que não haja mais identidade fonatória (Lacan, 1975-1976/2007, p. 93).

Joyce gozava de sua palavra escrita. Esse era seu sintoma. Por meio desse gozo, ele pode tocar o Real, não pelo gozo do sentido, nem pelo gozo fálico, mas pelo gozo Outro, pelo gozo enigmático. Em seu nome, há uma partícula de gozo. É o *Joy* e *jouissance*, que é gozo, mas homófono a gozo sentido e sentido de Joyce. O sentido de Joyce, o sentido de sua enigmática escrita é uma gozação.

A relação do artista com seu corpo é, assim como nas falas impostas, uma relação estrangeira. Ele gozava de seu corpo como o corpo de outro: “o gozo não é possível sem referência ao corpo (...) somente um corpo pode gozar” (Miller, 2015, p. 79). Essa relação estranha com o corpo próprio pode ser observada no livro “Retrato do artista quando jovem” (2016). Nesse texto, há um relato de uma surra, episódio vivido por Joyce e contado através de seu personagem Stephen. Ao final do primeiro período de seu sexto ano, o ensaio literário era o trabalho principal da semana. O professor de inglês o repreendeu dizendo haver uma heresia em seu ensaio, que era acerca do criador e da alma. A turma não se acalmou por ali.

---

<sup>87</sup> A pronúncia desse termo em francês soa como o *Unbewusste*, Inconsciente em alemão.

Na volta para casa, três rapazes de sua turma o importunaram com coisas relacionadas a escritores, e não concordaram com Stephen quanto a Lord Byron ser o melhor poeta. Eles lhe pediram para que confessasse que Byron não prestava, que ele era um herege. Os três o espancaram, forçando-o a encostar-se numa cerca de arame farpado. Ele não guardou rancor de seus carrascos. O seu corpo foi abandonado tal como o fruto é separado da casca madura e macia.

Joyce, no episódio da surra, pôde esvaziar seu corpo. A relação de estranhamento do seu corpo lhe possibilitou isso. A relação do ser falante com o corpo não é uma relação simples. Numa situação dessa, muitas outras pessoas reagiriam. Mesmo que por uma questão de desigualdade, isso não pudesse acontecer na hora. Pelo menos depois, a raiva viria. Ele ficou anestesiado como se aquele corpo espancado não fosse o seu. Ele participa como espectador dessa cena.

A relação com o nosso corpo, cheio de furos, não é uma relação simples, pois existe a possibilidade de termos uma relação com o corpo como estrangeiro, um corpo que temos, mas que, em hipótese alguma, segundo Lacan (1975-1976/2007), somos esse corpo. O Eu narcísico é que dá suporte ao corpo como imagem de si. Temos, portanto, uma imagem confusa de nosso corpo. Isso é para todos, mas

essa imagem confusa não deixa de comportar afetos, para chamar isso pelo nome. Ao se imaginar justamente essa relação psíquica, há alguma coisa de psíquico que se afeta, que reage, que não é destacado, o que é diferente do que Joyce testemunha após ter recebido as cacetadas de seus quatro ou cinco colegas. Em Joyce, só há alguma coisa que exige apenas sair, ser largada como uma casca (Lacan, 1975-1976/2007, p. 146).

Ao largar o corpo como uma casca, Joyce não goza do corpo. Ele repudiou aquele corpo, que estava sendo espancado. Ele tem uma reação repulsiva em relação a seu corpo. Agiu como “alguém que coloca entre parênteses, que afasta a lembrança desagradável” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 146). Foi ruim e o sujeito decidiu esquecer. Entretanto, esquecer uma lembrança é uma coisa. Esquecer o que afetou o corpo é outra, que chama a atenção para o Eu, ou como é utilizado no seminário 23, o ego, que sustenta o corpo como imagem de si. Como constatamos no episódio da surra, a relação imaginária dele com o corpo próprio não aconteceu. Há, aí, uma falha na dimensão do Imaginário. Contudo, pelo seu modo de

escrita, o ego do escritor efetuou a sutura, corrigindo a amarração de Real, Simbólico e Imaginário, onde o Imaginário estava solto. Observemos as Figuras 51 e 52:

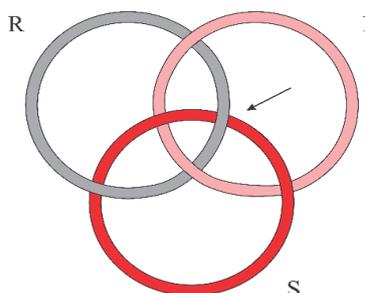


Figura 51 – O nó que rateia  
Fonte: Lacan, (1975-1976/2007, p. 147).

Aí, nessa figura, no ponto para onde a seta aponta, é que devemos supor a falha do enlaçamento para Joyce. Percebamos que o nó está atado borromeamente. A rodinha correspondente ao Imaginário passa por cima da que está por cima e por baixo da que está por baixo. O mesmo acontece com os outros dois registros. O nó que rateia acontecerá de fato se a rodinha do Simbólico, mais próximo da setinha, passar por cima do Real, e não por baixo, como pode ser observado na Figura 51. Assim, realizamos a modificação indicada para podermos analisar a falha inicial na amarração de Joyce. Verifiquemos a Figura 52 a seguir:

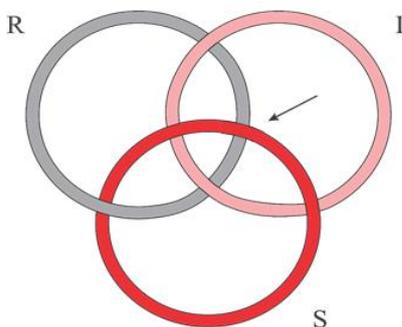


Figura 52 – O nó que rateia. Modificado  
Fonte: Elaborado pelo autor

O aro do Imaginário agora não está mais preso ao Real e ao Simbólico, desfazendo a configuração borromeana observada na Figura 51. Isso é o que acontece com Joyce no episódio da surra. Não estando preso aos outros dois registros, resta ao Imaginário cair fora. O Imaginário é sempre coisa de corpo. Assim sendo, é o corpo de Joyce que sai. O ego do

jovem artista não funcionou prontamente da maneira que se esperava de qualquer pessoa numa situação dessas. Ele se revolta, pois se livra de seus colegas. Mesmo assim, não tem uma reação diante disso. Tempos depois, quando não tinha mais nenhum sentimento em relação ao ocorrido, seu ego funciona, quando ele “testemunha não manter mais nenhum reconhecimento, se assim posso dizer, por quem quer que seja, devido à surra que recebeu” (Lacan, 1975-1976/2007, p.148). Na figura adiante, podemos observar qual a proposta de correção Lacan estabelece para a falha na amarração dos registros do escritor. O ego vem para prender, para corrigir no lugar onde a falha ocorreu.

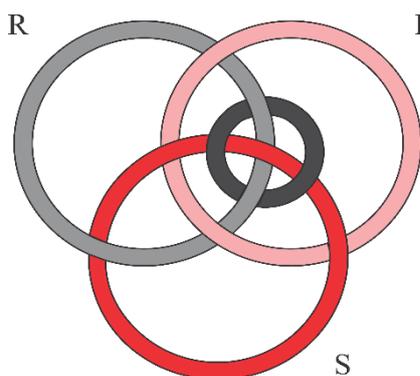


Figura 53 – O ego que corrige

Fonte: Lacan, (1975-1976/2007, p. 148).

Seu ego, fruto de sua escrita que nomeia, corrige a falha na cadeia borromeana. Ao atar o Real ao Simbólico, o Imaginário fica preso também. Ele não mais poderá se soltar como na Figura 52. Aquela relação que faltava entre os três registros fica corrigida pelo ego do artista: “Por esse artifício de escrita, recompõe-se, por assim dizer, o nó borromeano” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 148). Aquilo que em Joyce não estava enodado borromeaneamente fica, segundo o que lemos, enodado de tal forma que temos uma reparação *sinthomática*. Porquanto, se o ego não funcionar como elemento reparador, observemos que apenas o elo do Imaginário se solta. Ou se o elo do Imaginário se romper, apenas ele e o ego reparador se soltam. Em contrapartida, se a ruptura for ao aro do Real, ou ao do Simbólico, todos se soltam.

A escrita enigmática do artista funciona como algo que toca o Real. Ela possibilita aquilo que o nó borromeano permitiu a Lacan: tocar o Real com as rodinhas de barbante: “Não imaginamos a que ponto se rateia na escrita. O *lapsus calami* não é primeiro em relação ao *lapsus linguae*, mas pode ser concebido como o que toca o real” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 149). Os lapsos encontrados na escrita do artista irlandês funcionam como o nó

borromeano. O primeiro lapso mencionado no trecho anterior, o *lapsus calami*, se refere a um erro involuntário, acidental ao escrever. Já o segundo, o *lapsus linguae*, faz referência ao erro involuntário ao falar. Estes são o que nos permitem na clínica acessar o Inconsciente, visto que é através do equívoco, da falha da linguagem que o Inconsciente se apresenta no processo de análise, como um engano.

Em sua escrita, Joyce escreve um ego em razão de que o ego narcísico, o ego do estádio do espelho não funciona. A escrita do ego foi possível graças ao nome que Joyce se fez enquanto “O” artista. Esse nome foi um nó capaz de fixar o sujeito ao seu corpo. “Joyce o sintoma” significa que o artista se realiza como sintoma. Ele se renomeia a partir de sua singularidade. Colette Soler (2007) destaca que o verdadeiro nome da identidade do sujeito é o sintoma. Joyce se tornou uma renomada celebridade, refazendo para si um nome. Ele já tinha um, mas, ao refazê-lo, se lança como único, uma singularidade distinta, uma singularidade sintomática.

O nome de renome consegue aquilo em que o primeiro fracassa, ou seja, indexar juntos uma existência e seus traços de unicidade, enodando o patronímico à singularidade distinta. É difícil considerá-lo como um simples “designador rígido”, que denota uma existência sem conotar absolutamente nada de sua especificidade. Mais do que isso, ele é o único que pode fixar a identidade singular. Como chamar essa singularidade, quer se manifeste nas obras ou nos feitos espetaculares, bons ou maus, senão singularidade sintoma? Sob a condição, evidentemente, de considerar a última elaboração de Lacan que nomeia sintoma, não a anomalia, mas a função que enoda e mantém juntos corpo, gozo e inconsciente. Renomear-se, então, tem sempre uma função borromeana, por meio da qual um sujeito assina com sua assinatura infalsificável (Soler, 2007, p. 174, destaque da autora).

Joyce é a prova disso. Em sua obra que funciona como o nó borromeano, ele se renomeia, o que, também, tem uma função borromeana. O nome próprio não é um significante, que representa o sujeito para outro significante. Ele destaca aquilo que é fundamental e imperativo no sujeito. O nome próprio nomeia a coisa, e não o sujeito. Assumir o patronímico como sendo seu seria um caminho menos penoso para Joyce. Contudo, ele escolhe um percurso grandioso, o de se fazer um nome, o de destacar sua singularidade, o percurso que lhe permitiu nomear a coisa, tornando-se um artista autêntico e reconhecido por muitos, mantendo, assim, sua estabilidade fora de um surto psicótico.

#### 4.5.1 *Sinthome, mais ainda*

No “Seminário 23”, a partir do estudo sobre a obra de James Joyce, como apresentamos anteriormente, Lacan (1975-1976/2007) traz à luz, portanto, uma nova versão de sintoma, o *sinthome*. Lacan percebe que algo na arte do escritor irlandês garantiu sua estabilização. Sua escrita *sinthomática*, construção suplementar ao Nome-do-Pai, acontece sem a necessidade de passar pela construção delirante. A escrita *sinthomática*, que faz suplência ao Nome-do-Pai, é uma invenção singular do sujeito e esse *sinthome* se apresenta como uma forma singular de gozo. Joyce inventa seu *sinthome* e, em função de sua arte *sinthomática*, inscreve seu nome próprio no campo do social.

Alguns meses antes de iniciar o seminário “O *sinthoma*” (1975-1976), que teve sua primeira lição em 18 de novembro de 1975, Lacan proferiu uma conferência, que foi intitulada de “Joyce, o sintoma” (1975), no dia 16 de junho. Ali, ele retoma uma antiga grafia para o sintoma. Ele nos diz para nos referenciarmos “pelo Bloch e von Wartburg, dicionário etimológico bem sólido, vocês lerão que sintoma, de início, foi escrito como *sinthome*” (Lacan, 1975/2007, p. 158).

Ele resgata essa antiga grafia para se referir a Joyce, tendo em vista que, em Joyce, o sintoma não é símbolo, não é uma das formações do Inconsciente. O sintoma, em Joyce, faz referência ao pai que nomeia. Faz referência à uma suplência, dado que o pai como nome e o pai que nomeia não são a mesma coisa, com destacamos anteriormente. Assim, o nome da conferência “Joyce o Sintoma” é uma referência ao nome próprio pelo qual Joyce se “reconheceria na dimensão da nomeação” (p. 158).

O pai que nomeia é o que está sujeito às pluralizações como Nomes-do-Pai, que é referente à forma como cada falasser inventa, em sua singularidade, seu quarto termo.

O pai é esse quarto elemento – evoco aí alguma coisa que somente uma parte de meus ouvintes poderá considerar – esse quarto elemento sem o qual nada é possível no nó do simbólico, do imaginário e do real. (...) Mas há um outro modo de chamá-lo. É nisso que o que diz respeito ao Nome-do-Pai, no grau em que Joyce testemunha isso, eu o revisto hoje com o que é conveniente chamar de *sinthome* (Lacan, 1975/2007, p. 163).

O *sinthome* se diferencia, portanto, do sintoma não apenas por uma letra a mais. O *sinthome* não é apenas uma forma de escrever sintoma. Ele é uma forma de escrita, a escrita dos nós, uma escrita que remete à singularidade do *parlêtre*. *Sinthome* é homófono à *sant'homem*. Lacan (1975-1976/2007) brinca com essas homofonias e joga com as palavras, numa referência ao estilo de Joyce. Dessa maneira, ele traz o *sinthomasdiaquino* como esse *sant'homem*. São Tomás de Aquino era o santo padroeiro de Joyce, filósofo no qual Joyce buscava apoio. Segundo Colette Soler (2023), essa grafia mais antiga remete tanto a sintoma quando a São Tomás em relação tanto à estética quanto à epifania joyceana. Além disso, remete ao vocábulo *sin*, que, em inglês é pecado, “sempre pecado original de gozo e ao qual São Tomás de Aquino, justamente, se dedicou a reconciliar com a ética bem temperada de Aristóteles” (p. 55).

A grafia para sintoma em francês é *symptôme*, o qual, etimologicamente, vem do grego, em que *ptôma* é aquilo que cai. Ou seja, numa análise, o sintoma é o que se espera que caia ao passo que o *sinthome*, a antiga grafia resgatada por Lacan, não é a mesma coisa, pois está mais relacionada com um ponto duro, algo que não cai, um ponto de Real. Desse modo, o *sinthome* vem “para designar aquilo que não cai, que se fixa em torno da falta primeira e particular e da necessidade de que esta não cesse, para que continuem sendo possíveis o gozo e o desejo” (Dias, 2006, p. 99). Podemos dizer que o *sinthome* é o resto não analisável do sintoma, um resto irreduzível.

Destarte, a partir dessa diferença na grafia, retomamos que o *sinthome* corresponde à escrita dos nós, Ele tem o estatuto de uma escritura, como bem sublinha Harari (2002):

O ‘*sinthome*’, elaborado a partir do seminário XXIII, constitui-se numa noção que vai adquirir o estatuto de uma escritura que favorece a real, simbólico e imaginário se enodarem de uma só vez como superfície-tempo num nó borromeano. Além disso, deixando-se invadir pelas propriedades fonêmicas ou pela polifonia das palavras que vêm realizar uma condensação de várias línguas, o *sinthomem* possibilita jogos de homofonia que fazem parte da própria estrutura discursiva (pp. 13-14).

O sintoma esbarra em seu limite justamente nessa escritura, que é o *sinthome*, uma vez que, em termos de nó, o sintoma é limitado. O *sinthome* é algo novo que Lacan introduz para dar conta da limitação do sintoma e dos limites em relação ao enodamento do Real, Simbólico e Imaginário. Ou seja, ao esbarrar nos limites do sintoma, o nó se torna possível em função de que o *sinthome*, versão inventada do pai, pode reparar a amarração.

O *sinthome* é, então, uma quarta consistência, que viria propor uma nova atadura à cadeia, que sofreu uma ruptura: “Trata-se de desatar e reatar de um novo modo, distinto de todo o proposto até então. Uma operação sobre a qual, como tal, não se pode muito teorizar, *il faut le faire* (é preciso fazê-lo)” (Tavares, 2010, pp. 38-39). Ou seja, antes de produzir um discurso, que demonstra o que é o *sinthome*, primeiro é preciso agir. É preciso mostrar. É difícil um esclarecimento teórico acerca do *sinthome*, que, diferentemente do sintoma, não está relacionado ao sentido. Quando o sem-sentido do sintoma emerge, é “pela irrupção de algo da ordem do real, que o nó se desamarra, e é pelo Ato, e não pelo Verbo (simbólico), que se produz a nova amarração, o *Sinthome*” (p. 39). Antes, é preciso um saber-fazer, o Ato, e não um discurso, o Verbo.

Como já havíamos comentado anteriormente, a ideia do *sinthome* está intimamente ligada ao desenvolvimento do Seminário “RSI”, no qual, Lacan (1974-1975) passa do nó de três elos para o de quatro. Todavia, naquele momento, a versão do sintoma, que ele apresentava, era o sintoma-letra. No referido seminário, Lacan menciona que Freud só tinha uma suspeita dos três registros e que, na perspectiva de Freud, eles só se enlaçavam com a ajuda de um quarto elo, mais precisamente a realidade psíquica. Ali, onde Lacan discutia a amarração dos três registros, ele entende, portanto, que é necessária uma quarta consistência, para amarrar Real, Simbólico e Imaginário, tendo em vista que os três não se enlaçam sozinhos. Assim, ele nos diz que esse quarto elo é o pai, que ele achou conveniente em “Joyce o sintoma” (1975/2007) chamar de *sinthome*.

“Temos então um posicionamento diferente. Não podemos mais prescindir do quarto elo. Ele é o *sinthoma*, o Nome-do-Pai, ou um dos Nomes do Pai, enquanto solução possível para uma resposta ao lapso do nó” (Mendonça, 2018, p. 149). Também no “Seminário 23”, Lacan (1975-1976/2007) diz que os três registros precisam de um quarto elemento para se atarem. Eles não se atam naturalmente. No “Seminário 22”, o quarto elo é inserido, quebrando a homogeneizante simetria do três, que, para não ir cada um para seu lado, requerem um quarto. Schejtman (2015) comenta que, como esse quarto no “RSI” ainda não é o *sinthome*, como no caso do “Seminário 23”, é da “nominação” a responsabilidade de enodar os três registros independentes.

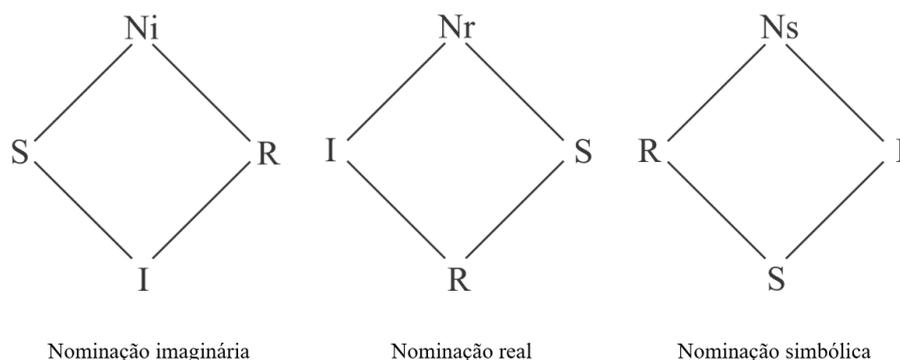


Figura 54 – As três nomeações

Fonte: Lacan (1974-1975) adaptado da lição de 13/05/1975

Temos, portanto, uma nomeação real, uma simbólica e uma imaginária. Nomeações e Nome-do-Pai são diferentes. O Nome-do-Pai consiste no ato “de nomear, ao modo criacionista. A nomeação não é uma instância, senão que – como veremos – denota supleções – inexoráveis – ao defeito de tal instância” (Harari, 2002, p. 41). Ao final do “Seminário 22”, abre-se o caminho para que a nomeação possa atar os três registros de modo borromeano. Porém, é “introduzido como uma possível reduplicação de cada um deles” (Schejtman, 2015, p. 76). O Real é reduplicado pela nomeação real, o Simbólico reduplicado pela nomeação simbólica e o Imaginário pela nomeação imaginária, como pode ser observado na figura anterior. Desse modo, uma cadeia borromeana de três elos tem sempre o Nome-do-Pai como aquilo que os sustenta, fazendo a amarração, uma vez que eles não se enodam sozinhos, as nomeações, como frisa Mendonça (2018). Enquanto quartos elos, são outras formas de amarrar, funcionando aí, como Nomes do Pai.

Mendonça (2018) ressalta que existem apenas “seis formas finais de amarração, ou seja, duas para cada uma das três nomeações propostas por Lacan” (p. 165). Nesse sentido, ele salienta que as reparações *sinthomáticas* possíveis, também, são seis. Elas são *sinthomáticas*, visto que elas reparam o lapso do nó exatamente onde ele ocorreu. Ainda nos diz que cada uma dessas reparações *sinthomáticas* correspondem a uma das nomeações que Lacan (1974-1975) propõe no “RSI”, ou seja, uma “nomeação Real”, uma “nomeação Simbólica” e uma “nomeação Imaginária”.

#### 4.5.1.1 O *sinthome*: reparação do lapso do nó e reparação não *sinthomática*

Nas lições finais do “Seminário 22” e no início do “Seminário 23”, Lacan atribui ao *sinthome* o que atribuía no “RSI” à nomenclatura paterna, aquilo que Lacan (1975-1976/2007) chamou de pai-versão, que “é a sanção do fato de que Freud faz tudo se ater na função do pai. E o nó bo é isso” (p. 146). A pai-versão é a lei do amor. Pai-versão, em francês, é *père-version*, homófono à *perversion*; ou seja, perversão. Aqui, já temos algo que se aparta das outras duas versões de sintoma, que discutimos anteriormente.

Schejtman (2015) enfatiza que, ao contrário do que supõe muitos comentadores de Lacan, o *sinthome* não se sobrepõe ao sintoma-metáfora, nem ao sintoma-letra: “Não constitui, como eles, respectivamente, a face simbólica ou real do sintoma. O *sinthome* não é, em si, nem simbólico, nem imaginário, nem real... mas sim o quarto elo que liga estes três registros lacanianos de forma borromeana” (p. 84). Eis a grande diferença que Lacan propõe no “Seminário 23”, o *sinthome*, como uma *père-version* (versão para o pai), é o quarto elo, que permite aos três registros, Real, Simbólico e Imaginário, se enlaçarem borromeamente. Portanto, a função que Lacan, em fevereiro de 1976, atribui ao *sinthome* é reparar o lapso do nó.

O *sinthome* ganha estabilidade conceitual, além de operacionalidade clínica, aproximadamente oito meses após a conferência “Joyce o sintoma”, quando Lacan (1975/2007) introduziu o conceito. A estabilidade chega quando Lacan (1975-1976) inicia seus “primeiros ensaios sobre a escrita nodal para abordar o ‘caso Joyce’ no Seminário 23, em que Lacan articulou o *sinthome* como o que acabou chamando de ‘lapso do nó’” (Schejtman, 2015, p. 87). Mostraremos, agora, como essa noção é apresentada por Lacan, primeiro a partir do nó de trevo, um nó simples, que possui três pontos de cruzamento, como pode ser observado na figura a seguir:

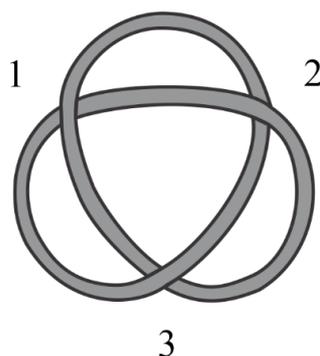


Figura 55 – Nó de trevo

Fonte: Schejtman, 2015, p. 88

Para demonstrar a possibilidade de reparação do nó, antes, Lacan inseriu um erro na confecção do nó; ou seja, um lapso. Isto é, ele modifica a disposição da corda em um dos três pontos de cruzamento, como pode ser observado na figura a seguir, especificamente no ponto de cruzamento 2, que, no nó de trevo, ela deveria passar por baixo. Em função desse erro, ela passa por cima, o que resultaria em um nó trivial:

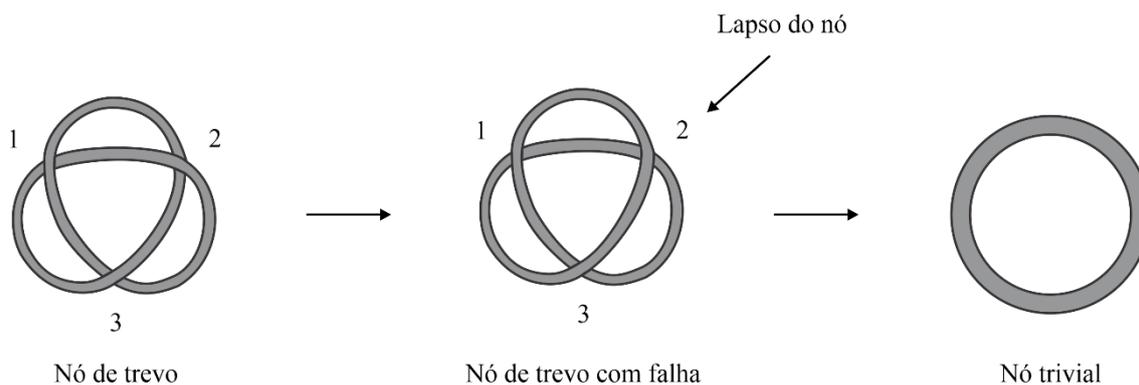


Figura 56 – Nó de trevo, trevo com falha e nó trivial

Fonte: Schejtman, 2015, p. 88

Aí está, portanto, o lapso, o erro do nó. Essa é a operação, que faz com que o nó de trevo se desfça. Dessa feita, Lacan (1975-1976/2007), pode nos apresentar a noção de *sinthome* tal como será sua função; isto é, como reparação do lapso do nó: “Na verdade, o que Lacan define ali com muita precisão como *sinthome* nada mais é do que o remendo dessa falha de enodamento, desse lapso do nó, que se opera pela adição de um laço, de um elo a

mais, que impede que o trevo fracassado se desfaça” (Schejtman, 2015, p. 89). Na figura a seguir, mostramos, então, a falha no nó de trevo e o *sinthome* reparando essa falha exatamente onde ela ocorreu:

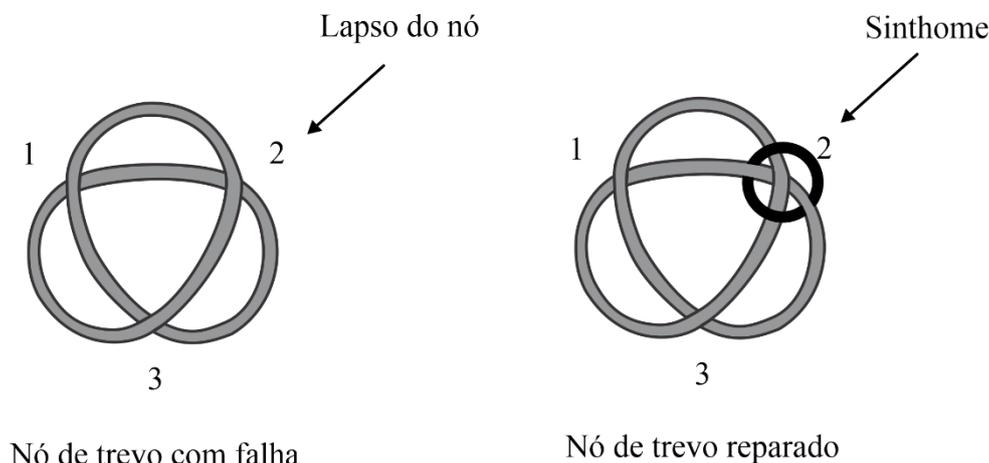


Figura 57 – Nó de trevo com falha e sua reparação sinthomática

Fonte: Schejtman, 2015, p. 89

Observemos que é o *sinthome* que impede que o nó de trevo com falha se torne um nó trivial. Schejtman (2015) chama nossa atenção para o fato de que, agora, não temos mais um nó, e sim uma cadeia, posto que o *sinthome* é um novo elo. Assim, temos o elo original e o remendo, que é o *sinthome*. Visto que a partir de dois elos já é uma cadeia, ele deixa de ser um simples nó. Aí, temos um trevo reparado, não mais um trevo simples. As cadeias sempre supõem mais de um elo.

Se a reparação for feita noutro ponto, diferente de onde ocorreu o erro, os resultados serão diferentes. O local onde ocorreu o lapso é notado *sinthomáticamente*, como no cruzamento 2 do nó de trevo, que foi reparado com o *sinthome*. Assim, essa reparação mantém a forma do trevo, mas, agora, como uma cadeia de dois elos. Todavia, se a reparação for feita noutro cruzamento, como veremos a seguir, não teremos um nó trivial como resultado, mas teremos uma cadeia diferente, que não mantém a forma do trevo, mas uma cadeia na forma de um oito. Ao inserir o reparo no cruzamento 1, vejamos qual resultado obtemos:

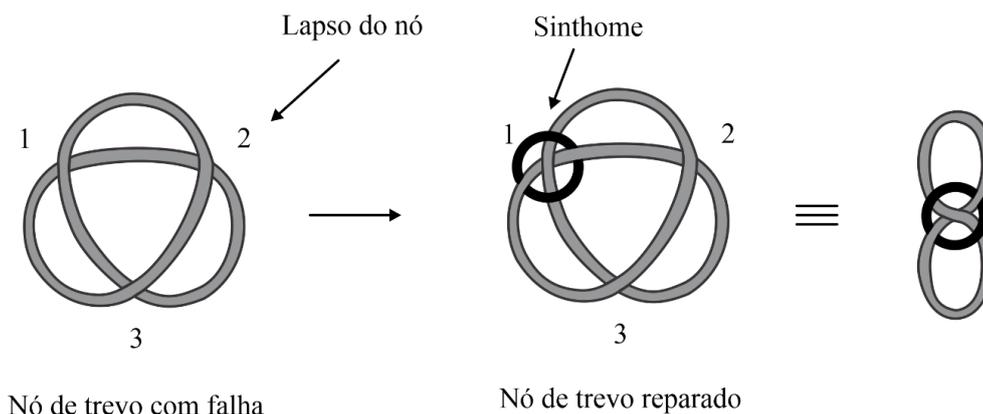


Figura 58 – Reparação no cruzamento 1

Fonte: Schejtman, 2015, p. 91

Apesar de mostrar essa reparação no ponto um com o *sinthome*, no mesmo “Seminário 23”, ele restringe a utilização do termo *sinthome* para o caso em que a reparação do lapso se deu no mesmo local onde ele ocorreu. Desse modo, teremos uma cadeia, na qual os elos não serão equivalentes, o que não é o caso da reparação anterior, em que o resultado é a cadeia em forma de oito. Nela, os elos são intercambiáveis.

O que tomo como suporte do *sinthome* está aqui marcado por uma rodinha de barbante, que suponho produzir-se no lugar exato em que, digamos, o traçado do nó sai errado. (...) Que [*o sinthome*] se dê no lugar onde o nó rateia, onde há uma espécie de lapso do próprio nó, é o que atrai nossa atenção (Lacan, 1975-1976/2007, p. 94).

O exemplo que Lacan nos dá desse intercâmbio, da equivalência, está na figura a seguir:



Figura 59 – Equivalência pela inversão do vermelho e do rosa

Fonte: Lacan, 1975-1976/2007, p. 96

Lacan (1975-1976/2007) comenta que parece haver aí uma estrita equivalência. Mas, o que ele chama de equivalência? “Depois do que já avancei a respeito da relação sexual, não é difícil sugerir que, quando há equivalência, não há relação” (p. 96). Na figura anterior, os dois sexos são representados pelas duas cores. Supondo que haja uma falha no nó, que ele rateia. Se “o que vemos assim como equivalente tem seu suporte no fato de que se rateou no nó tanto em um sexo quanto no outro, o resultado é que os dois sexos são equivalentes” (p. 97). No entanto, se a falha for reparada exatamente onde ela aconteceu, não teremos mais uma equivalência entre os dois sexos.

No nível do *sinthome*, não há, portanto, equivalência da relação do rosa e do vermelho, para nos contentarmos com essa simples designação. Na medida em que há *sinthome*, não há equivalência sexual, isto é, há relação. (...) Com efeito, se a não-relação deriva da equivalência, a relação se estrutura na medida em que não há equivalência. Há, portanto, ao mesmo tempo, relação sexual e não há relação. Há relação na medida em que há *sinthome*, isto é, em que o outro sexo é suportado pelo *sinthome*. (...) Não haver equivalência é a única coisa, o único reduto no qual se suporta o que chamamos de relação sexual no falasser, no ser humano. (...) Por conseguinte, é nisso que, graças a Freud, estamos engajados, e engajados a título de *sinthome*. Quero dizer que, doravante, é com o *sinthome* que *temos de nos haver na própria relação sexual* (Lacan, 1975-1976/2007, p. 98, destaques nossos).

Desde o “Seminário 16” que ouvimos dizer que “não há relação sexual”. Mas, agora, nos deparamos com um Lacan que nos diz que há. Assim como apontamos no capítulo anterior, em relação à fantasia, como o que faz uma tela frente ao Real, fazendo a relação sexual que não existe, existir, vemos, aqui, o *sinthome* nessa posição, “bem, não há e há: não há, mas o *sinthome* (...) faz com que haja. Isso mesmo, onde há *sinthome* (reparação do lapso no próprio local onde foi cometido), não há equivalência e há relação” (Schejtman, 2015, p. 93).

#### 4.5.1.2 O *sinthome*: reparação da cadeia borromeana

O *sinthome* não repara apenas o nó, como mostramos anteriormente. Existe, também, a reparação na cadeia borromeana. Lacan (1975-1976/2007) nos faz observar que a introdução do erro nos cruzamentos não afeta apenas o nó de trevo, mas a cadeia borromeana também. Entretanto, ele nos alerta que, para haver uma reparação *sinthomática* que faça a cadeia voltar a ser borromeana – ou seja – com a característica de ao cortar um dos quatro elos, todos se soltem –, é preciso introduzir o erro em dois pontos de cruzamento, dos mesmos registros, como é possível observar na figura a seguir os lapsos acontecendo entre os registros do Simbólico e seu cruzamento com o Imaginário:

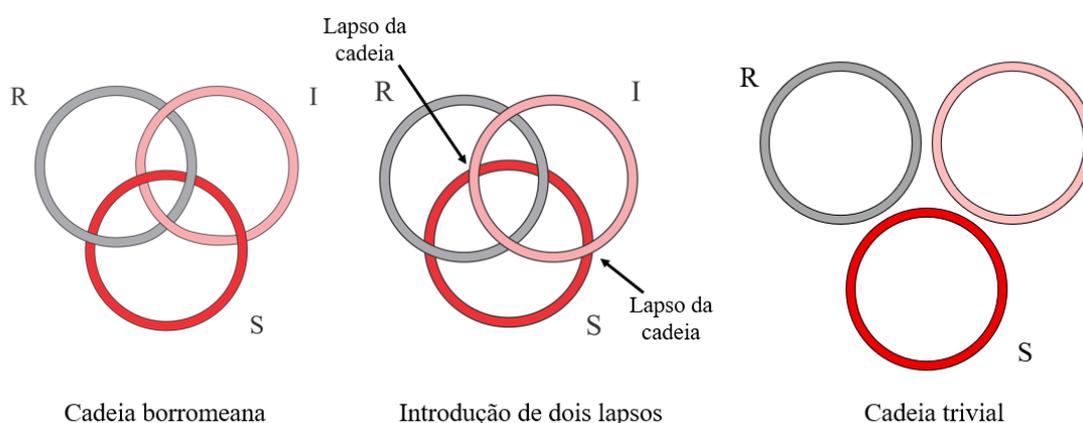


Figura 60 – A cadeia borromeana, os lapsos e a cadeia trivial

Fonte: Adaptado de Lacan, (1975-976/2007, p. 21) e Schejtman, (2015, p. 94).

Primeiro, nós temos uma cadeia enlaçada borromeaneamente. Depois, introduzimos os dois lapsos nos dois pontos em que o Simbólico cruza com o Imaginário. Assim, teremos os três registros completamente independentes, soltos, formando uma cadeia trivial. Inserirmos as modificações nos dois pontos de cruzamento entre Simbólico e Imaginário, mas o resultado seria o mesmo se as modificações fossem inseridas nos dois cruzamentos entre Real e Imaginário e entre Simbólico e Real. De qualquer modo, teríamos um desencadeamento. Se acontecer a modificação em cruzamentos diferentes, não teremos os mesmos resultados. Por exemplo, se introduzirmos os lapsos entre o Real e o Imaginário e entre o Simbólico e o Real, observemos qual resultado teríamos:

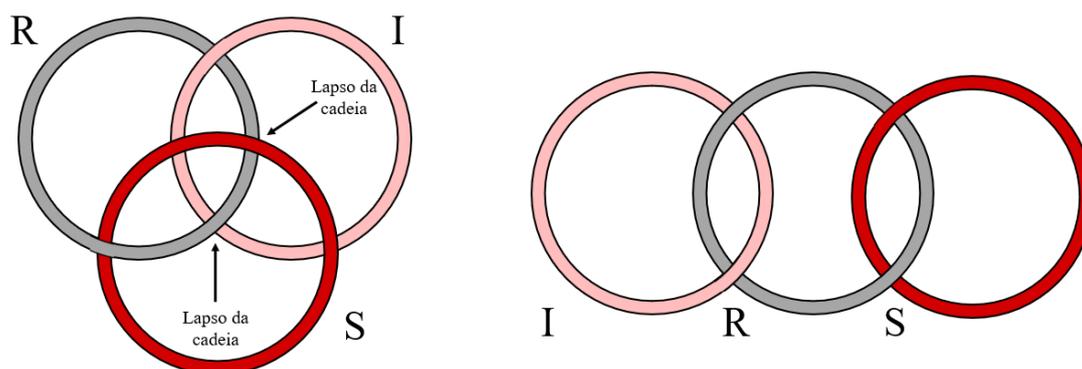


Figura 61 – Lapsos entre R e I e entre S e R

Fonte: Adaptado de Schejtman, 2005, p. 95

Schejtman (2015) comenta que o que temos como resultado da inserção dos lapsos em cruzamentos de dois pares de elos diferentes seria não uma liberação, mas uma cadeia de três elos em uma linha: “As reparações não-*sinthomáticas*, aquelas que reenodam a cadeia em pontos diferentes do lapso original, permitem alguma estabilização, mas o insuportável ainda se mantém, o que leva à busca de nova reparação, no próprio lapso da cadeia – uma reparação *sinthomática*” (Mendonça, 2018, p. 215).

Diante da introdução dos dois lapsos que ocorrem nos dois cruzamentos entre o Simbólico e o Imaginário, é possível trazermos o *sinthome* como um quarto elo para reparar essa falha do nó exatamente onde ela ocorreu. O que vemos Lacan introduzir em seu ensino, para além das elaborações anteriores, é um *sinthome*, que amarra os três registros, fazendo isso por sua função de reparação dos lapsos que os soltaram. Ele vem como quarto elo reparador.

Isto é, aqui se propõe claramente – o que não estava explícito de junho a novembro de 1975 – que a cadeia de quatro elos sustentada por esse quarto que é o *sinthome*, já supõe uma falha – ou uma dupla falha, se considerarmos a necessidade daqueles dois lapsos – no nó, que muito precisamente o *sinthome*, por sua função, remende (Schejtman, 2015, p. 96).

Lacan (1975-1976/2007) nos diz que o que ele chamou naquele “ano de o *sinthome*, é o que permite reparar a cadeia borromeana no caso de não termos mais uma cadeia, a saber, se em dois pontos cometermos o que chamei de um erro” (p. 90). Dessa maneira, a reparação

deveria ocorrer no ponto onde acontecem os lapsos. Observemos o *sinthome* circulando o anel do Simbólico, em forma de uma orelha, reparando, assim, a característica borromeana dessa cadeia:

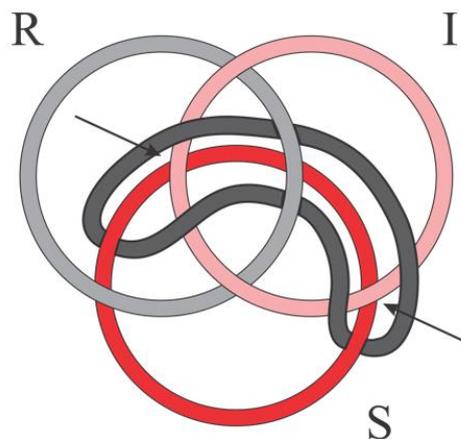


Figura 62 – O *sinthome* borromeo  
 Fonte: Lacan, 1975-1976/2007, p. 91

Observemos que as setas apontam para os dois pontos onde ocorrem os lapsos. Onde o elo do Simbólico deveria passar por cima do elo do Imaginário, nos dois pontos, ele passa por baixo. Lacan (1975-1976/2007) nos diz que tem um meio para reparar isso: “trata-se de fazer o que, pela primeira vez, defini como o *sinthome*” (p. 91). Algo que possibilita que Real, Simbólico e Imaginário continuem juntos, mesmo que nenhum mais segure o outro, depois dos dois erros. Isso é o que na “última vez me permiti definir como *sinthome* o que permite ao nó de três não só se manter nó de três, como se conservar em uma posição tal que ele tenha o aspecto de constituir nó de três. Eis o que declarei sem pressa” (p. 91).

A partir desse momento, o *sinthome* ganha estabilidade conceitual como o quarto elo, que vem reparar os erros do nó e os erros da cadeia. É interessante confeccionarmos com cordinhas, cada uma de uma cor, para que se possa verificar os efeitos da falha e da reparação, inclusive nas reparações em cruzamentos diferentes: “O que tomo como suporte do *sinthome* está aqui marcado por uma rodinha de barbante” (p. 94).

O *sinthome* herda a função que, ao final do “Seminário 22”, foi dada às nomeações, ou ao pai do nome. Ele, precisamente, vem reparar o lapso da cadeia. Tendo em vista que a falha tende a ocorrer, que podem haver lapsos no enodamento, em conformidade com Schejtman (2015, p. 98), entendemos que

Lacan abre a partir desse momento a possibilidade – mas também a necessidade – de uma clínica das reparações desse lapso<sup>88</sup> estrutural que, em última instância, refere-se apenas ao fato de que não há relação sexual. E isso se baseia nessa definição de *sinthome* que ele propôs em 17 de fevereiro de 1976 pela primeira vez.

Lacan propõe uma clínica, que trabalha na reparação dos lapsos, visto que é inevitável que eles ocorram, uma vez que não há relação sexual. Ali, teremos a possibilidade do *sinthome*, que, ao reparar o lugar onde o lapso ocorre, faz com que haja relação, sem que tenha que haver a equivalência.

Schejtman (2015) sublinha que o *sinthome* não deve, de forma alguma, ser confundido com o aspecto real do sintoma. Ele está longe de se confundir com qualquer um dos três registros. Ao contrário, ele é o elo a mais, o quarto elo que vem reparar a falha do nó, impedindo, assim, que eles fiquem soltos. Essa diferença entre o aspecto real do sintoma e o *sinthome* é o que fica evidente quando Lacan (1975-1976/2007) aborda a escrita de James Joyce, como apontamos no item anterior. Em relação à Joyce, fica claro que não é, necessariamente, ao final de análise que se encontra o *sinthome*, dado que Joyce não foi até o final de uma. Ele não foi nem ao começo de uma. Ele nunca iniciou uma análise.

O *sinthome* é, portanto, uma reparação da cadeia, exatamente no local onde se deu o lapso ou erro. Ele não deve ser confundido com o sintoma, mas não o exclui, uma vez que o *sinthome* abarca tanto o sintoma quanto a inibição e a angústia, que são suplências ao Nome-do-Pai, além de outras. O *sinthome* é uma reparação, que sustenta a cadeia de modo eficaz. Contudo, não é possível garantir por quanto tempo.

#### 4.5.2 *Sinthome e sublimação, o UOM e o escabelo*

Em função de a sublimação e o *sinthome* estarem relacionados com o campo da arte, torna-se muito fácil o surgimento de perguntas sobre a proximidade desses dois conceitos.

---

<sup>88</sup> “Aqui vemos também uma modificação na noção mesma de lapso, que desde Freud é considerado, claro, uma formação do Inconsciente. Este lapso que fundamenta a impossibilidade de encontrar um nó que não falhe, que deixe livres as consistências do simbólico, do imaginário e do real, não é uma formação do Inconsciente. Não se deve presumir que apenas o sintoma neste último Lacan seja extraído dessa série. O lapso também é. É o que Lacan indica nesta mesma aula que estamos discutindo: ‘Para nós, é difícil não ver que é sobre o lapso que se funda, em parte, a noção de Inconsciente’” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 94). É claro que o *Inconsciente* aqui – o Inconsciente cadeia significante – não é o que produz o lapso, mas o que se constrói sobre ele. Já supõe um tratamento para o lapso do nó, tanto quanto o *sinthome*” (Schejtman, 2015, p. 98, destaques nossos).

Mas, eles têm alguma coisa a ver um com o outro? Em momento algum, encontramos em Lacan a sugestão de que sublimação, sobre a qual ele insiste em seu aspecto de satisfação pulsional, seria uma suplência. Encontramos divergências sobre a forma de se pensar a relação desses dois conceitos. Attié (1997) propõe que o *sinthome* seja o herdeiro da sublimação, tendo em vista que, no ensino lacaniano, há uma sucessão cronológica desses dois.

Harari (2001), mais ao final de seu livro “O que acontece no ato analítico?”, se dedica a diferenciar os dois conceitos. Essa diferenciação traz muitos elementos, que já abordamos neste trabalho, tanto em relação à sublimação como à satisfação pulsional, quanto em relação ao *sinthome* como elemento de reparação do lapso no exato lugar onde ele ocorre. Um único ponto que ele traz, com o qual não concordamos, é associar o *sinthome* ao final de análise, tendo em vista que Joyce nem sequer iniciou uma. Não devemos dizer que ele só é construído em relação ao final de uma análise.

Porge (2019) levanta a mesma questão que apresentamos. Ele comenta que quando Lacan vai discutir o caso de um dos grandes escritores do século XX, ou seja, uma referência à arte, poderíamos esperar que ele o fizesse pelas vias da sublimação. Entretanto, não foi isso o que ele fez. Ele traz um novo conceito, o *sinthome*. Diante disso, Porge (2019) faz alguns questionamentos. “É uma omissão voluntária? Será que ele [Lacan] chegou a fazer essa questão a si mesmo? O *sinthome* seria o novo nome dado à sublimação? Acaso a função do *sinthome* torna caduca a da sublimação?” (p. 189) Uma dessas questões, inclusive, é a partir de Attié (2015) e, também, de Soler (2023).

Porge (2019) sustenta que a problemática da sublimação não esteja ausente daquela do *sinthome*. Todavia, existem algumas razões para que ela não esteja em primeiro plano no caso do escritor irlandês. Uma dessas razões se deve à fórmula “há Um”. Aqui, devemos lembrar que a sublimação, a partir da divisão harmônica, como apresentamos no capítulo anterior, introduziu, a partir do “Seminário 14”, o enunciado da não relação sexual bem antes da chegada do nó borromeano e do *sinthome*. Não parece, no entanto, que o *sinthome* invalide a sublimação, “visto que a formulação da não relação sexual já estava incluída na sublimação. A questão é, antes mesmo, a seguinte: em que o nó borromeano é um suporte para a sublimação, e não apenas para o *sinthome*?” (pp. 189-190)

A divisão harmônica concedeu um suporte matemático à sublimação. Esse suporte matemático constitui uma garantia de uma relação com o Real. Em face do exposto, Porge (2019) alude que o nó borromeano confirma e justifica essa garantia de relação com o Real. Isso nos faz questionar: não poderíamos pensar que o nó borromeano não comportaria, de

forma melhor, o que está em jogo na sublimação? Pois bem, voltemos à questão da divisão harmônica, ou (des)harmônica, e o nó borromeano no que se refere à “não relação sexual”. Na divisão (des)harmônica, é pela proporção incomum entre o Um e o *a* que a “não relação” é medida ao passo que é entre Um e Um que essa “não relação” é medida no nó borromeano. Isso se deve ao fato de que cada anel deve ser contado como Um.

Acontece que o *sinthome* é uma fixação, que repara o lapso do nó onde o erro ocorreu, possibilitando que haja relação, mas sem equivalência, ao passo que a sublimação não chega ao mesmo resultado. Ela não é uma reparação do nó. Isso faz com que ela permaneça no domínio da “não relação sexual”. O nó, que estaria ativo na sublimação, diferindo daquele do *sinthome*, é o Real da Fantasia e a não relação sexual. Porge (2019) sustenta que a problemática da sublimação não está descartada pelo fato de que Lacan se dedicou ao *sinthome*, descoberta à qual ele chegou através do nó borromeano. A sublimação sai enriquecida depois dessa descoberta.

Ele comenta que, no caso de Joyce, é possível fazermos alusões à sublimação. Porém, é preciso que, antes, exista um *sinthome* para, depois, haver a sublimação. Entretanto, alguns pontos funcionam como obstáculo para Joyce chegar à sublimação com sua arte: “Nessa configuração do *sinthome*, a meu ver, três fatores obstaculizam a realização de Joyce na sublimação: a natureza do seu Ego; a neutralização do inconsciente; a sua relação com Nora, sua mulher” (Porge, 2019, p. 212). Em relação ao Ego, o que seria a imagem do corpo não possibilitou que Joyce falasse com seu corpo, porque ele tinha um corpo frouxo, o que não lhe permitiu formações imaginárias do objeto *a*, o que acontece na sublimação através das realizações culturais em que a relação com a obra é sexualizada.

Joyce é um “desabonado do Inconsciente” (p. 160), como destaca Lacan (1975/2007) em “Joyce o sintoma”. Logo, “também aí há fracasso da sublimação, na medida em que ela é um operador atinente ao inconsciente do sujeito e de outros em relações coletivas” (Porge, 2019, p. 212). A relação de Joyce com sua esposa Nora não tem nada a ver com o amor cortês. Ou seja, ela não é inspiração de suas obras. Ele não a eleva, como objeto, à dignidade da *Coisa*. O amor de Joyce por sua esposa não se enoda a um desejo Inconsciente. Será que a sublimação estaria totalmente ausente em Joyce, tendo em vista que o *sinthome* se mostra diferente da sublimação?

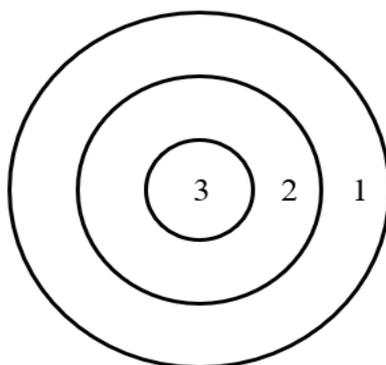
Alguns fatores me fazem duvidar disso. Primeiro, o traquejo de Joyce – no qual se ampara o seu *sinthome* – modifica no decorrer do tempo alguns traços que contribuíram para afastar a sublimação. Graças ao *sinthome*, aspectos de sublimação

puderam despontar em Joyce. Por exemplo, mudanças subjetivas deixaram-no mais atento aos outros e fizeram com que ele admirasse mais outros escritores. Ele conseguiu constituir laço social em torno do seu nome, e não somente entre os joycianos – como provam os lacanianos! (Porge, 2019, pp. 213-214)

Sérgio Scotti (2009) frisa que a questão da arte, discutida por Lacan no “Seminário 7”, é retomada por Lacan no “Seminário 23” sob a forma do *savoir-faire*. Assim, Scotti salienta que a suplência é a principal diferença entre os dois conceitos, sendo uma característica do *sinthome*, que a sublimação não carrega. Isto é, a sublimação não faz suplência.

Diferentemente do que se coloca no Seminário sobre *A ética da psicanálise*, no Seminário sobre *O sinthome*, a partir do desenvolvimento da teoria dos nós, Lacan destaca o efeito de suplência com que o saber-fazer com a linguagem permite a Joyce fazer uma amarração dos registros real, simbólico e imaginário, para além da metáfora do Nome-do-Pai que estaria ausente em Joyce (Scotti, 2009, p. 302).

A sublimação não faz suplência e não é um dos Nomes do Pai. Ela é um destino pulsional. Podemos entender a sublimação como uma possibilidade de estabilização devido à sua capacidade de endereçar o gozo para a criação. A sublimação, em nossa hipótese, é uma solução. Se tomarmos o esquema de Guerra (2007), isso pode ficar mais claro. Sublimação é algo que vem tratar o gozo, um saber-fazer com o Real. Talvez, essa seja a semelhança entre os dois conceitos, a tratar o gozo e redirecionar à criação produz-se um saber-fazer, como apresentamos no segundo capítulo deste trabalho.



**1. Soluções (ou estabilizações)**

**2. Suplências (ou amarrações)**

**3. *Sinthome***

Figura 63 – Da estabilização ao *sinthoma*

Fonte: Guerra, 2007, p. 179

A sublimação não é uma amarração (cf. item anterior). Voltamos a frisar, ela é um destino da pulsão. Era assim em Freud, desde 1915, e isso não mudou no ensino de Lacan. Nesse sentido, nesse esquema, ela não poderia ocupar nem o lugar 2 nem o lugar 3; melhor dizendo, o lugar das suplências e o lugar do *sinthome*. A estabilização que a sublimação pode promover é pela via do tratamento do gozo. É claro que esse esquema serve como uma orientação ao tratamento da psicose. Mas o retomamos aqui para dizer da diferença entre a sublimação e o *sinthome* sem fazer referência à psicose, que não é o escopo deste trabalho.

Se pensarmos em termos de fragilidade da sublimação como solução, o *sinthome* é uma saída mais efetiva tanto para a psicose quanto para a neurose. Entendemos, então, que são conceitos diferentes, mas que podem estar juntos, um amarrando os três registros e o outro dando um destino à pulsão e tratando o gozo. Não nos delongaremos aqui, visto que é possível que o leitor, a essa altura do campeonato, tire suas próprias conclusões acerca dos dois conceitos trabalhados nesta tese.

#### 4.5.2.1 O UOM e o escabelo

Ao estabelecer os jogos de palavras com o *sant'homme*, Lacan (1975/2007) extrai daí a homofonia tanto com o *sinthome* quanto com o *l'homme* (o homem), chegando, então, a um neologismo, o LOM, inventado para “se transformar numa noção alternativa àquela do sujeito dividido, do *parlêtre*” (Harari, 2002, p. 17).

Depois de ter introduzido o nó borromeano, e no momento em que rebatiza o inconsciente freudiano de falasser, Lacan o define como um saber falado e o nomeia UOM que tem um corpo, que se fabrica com alíngua e o imaginário do corpo, com a fonética e a faunética<sup>89</sup> (Gerbase, 2020, p. 137).

Na conferência “Joyce o sintoma”, esse neologismo é grafado como *u.o.m.* No português falado no Brasil, esse neologismo evoca tanto fônica quanto coloquialmente “uomi”. O UOM, como alternativa à divisão subjetiva, remete ao “individual”, que, aqui, não faz referência ao que não pode ser dividido, mas ao que é único, particular, ao homem singularizado, que seria o *sinthome*; ou melhor, *sinthomem*.

Na medida em que o inconsciente se enoda ao *sinthome*, que é o que há de mais singular em cada indivíduo, podemos dizer que Joyce, como ele escreveu em algum lugar, identifica-se com o *individual*. Ele é aquele que privilegia ter chegado ao ponto extremo de encarnar nele o sintoma, através do qual ele escapa a toda morte possível, deixa de se reduzir a uma estrutura que é aquela mesma do uom, se vocês me permitem escrevê-lo bem simplesmente como um u.o.m. (Lacan, 1975/2007, p. 163, destaque do autor).

O UOM vem para marcar aquilo que o indivíduo tem de mais singular, um individual que não é da ordem do não divisível. Lacan (1975-1976/2007) ressalta que o UOM é trinitário: “o homem, e não Deus, é um composto trinitário” (p. 142). Cada elemento da composição trinitária faz *Um*, equivalente ao traço unário, e que está, também, relacionado ao *Um* do *sinthome*  $S_1$ , ao enxame. O UOM é o homem em sua máxima redução. É o que do homem toca o Real.

O UOM traz uma relação com o corpo. Lacan (1979/2003h) diz que o UOM tem um corpo. Ele tem um e só um. Ele não é o corpo. Qual é o significado disso? O que é ter um corpo? “Ter um corpo, no sentido da psicanálise, é fazer a experiência do gozo, inscrevendo-se numa superfície, mas sem ter correlato subjetivo. O sujeito, assim, é produzido como ausência, como furo” (Laurent, 2016, p. 19). Logo, ter um corpo não está relacionado com a

---

<sup>89</sup> “O termo *faunética* condensa fonética + fauno e conjuga a dimensão fonética com a dimensão enigmática (mítica/mitológica)” (Gerbase, 2020, p. 22). Esse é um termo utilizado por Lacan (1979/2003h) em “Joyce o Sintoma”.

imagem, com o fato de poder ser fotografado. Assim, o fato de o UOMem ter um corpo “quer dizer que ele pode utilizá-lo, ‘pode fazer algo com ele’, mas, do mesmo modo, suspender esse poder. Quando ele o usa como um instrumento de que dispõe, é com ele que poderá fazer um *escabelo*” (Soler, 2023, p. 108, segundo destaque nosso). Ao fazer isso, ou seja, fazer para si um escabelo, é possível promover o seu nome, como foi o caso de Joyce.

Não ter um corpo é um novo diagnóstico lacaniano para a “doença da mentalidade”, segundo Soler (2023), pois alguns falantes não têm um corpo. Ou seja, aquele que nada faz com seu corpo é um sem corpo. Aquele que

não o investe nas empreitadas das *sublimações narcisistas*. De forma inversa, aquele que o investe, investirá aí mais que a imagem, o real de seu sintoma de gozo como ‘acontecimento de corpo’, que nada deve à verdade da palavra e que mostra, às vezes, até mesmo sua ‘antinomia com qualquer verossimilhança’, para esse ser ‘falasser’, feito de palavras, mas que *tem* seu corpo (Soler, 2023, pp. 108-109, primeiro destaque nosso).

Esse corpo não se reduz à imagem especular. O corpo que o falasser tem, ele precisa atribuir a si mesmo. Atributo é um termo, que porta o *a*, e o tributo (castração) que deve ser pago para que o falasser possa se apropriar de seu corpo. Quando isso acontece, essa apropriação do corpo próprio, é possível utilizá-lo como uma ferramenta no laço social. Poder que foi suspenso por Joyce, que deixou seu corpo cair como uma casca, deixou seu corpo de lado.

Lacan (1979/2003h) não escreve o HOMEM tem um corpo, e sim UOM tem um corpo. Mas, por que isso acontece? Gerbase (2020) comenta que é pelo fato de o homem ser objeto de estudos das ciências humanas, como filosofia, antropologia, sociologia, psicologia etc., “regidas pela metodologia científica, cartesiana, enquanto UOM, tradução do *LOM* francês, por sorte bem homofônico em português, escrito a partir da fonética e da faunética, é regido pela metodologia freudiana, a do falasser” (p. 22).

Há uma dupla constituição do UOM: aquela que se ouve, enquanto sonoridade da linguagem; e aquela que se vê, enquanto imaginário do corpo próprio. Ele é a escrita que condensa, “conjuga ao mesmo tempo o estádio do espelho com seu eu e a função da fala para o sujeito no campo da linguagem – tornando-os mais complexos, é verdade, a partir do conceito de *lalíngua*” (Soler, 2023, p. 220).

O que caracteriza o UOM é o ter e não o ser. O UOM sacode o mundo comandado pelo discurso do capitalista<sup>90</sup>. Ele faz o “ter” vir antes do “ser”: “o verdadeiro é que UOM *tem [a]*, no princípio. Por quê? Isso se sente e, uma vez sentido, demonstra-se” (Lacan, 1979/2003h, p. 561, destaque do autor). UOM é o UOM de base: “é o ponto de partida dessa nova localização da relação entre o corpo e os gozos” (Laurent, 2016, p. 56). O corpo, como já abordamos ao final do capítulo anterior, não é o organismo, aquilo que compartilhamos com o animal, contendo os aparelhos e sistemas. O corpo é o que se refere o objeto *a*. Ele é restrito aos objetos da pulsão: o seio, as fezes, o olhar e a voz. Conforme ressalta Laurent (2016), podemos ter cinco objetos da pulsão, caso se inclua o “nada”.

O corpo do UOM é humano de saída, em função da incidência de lalíngua, o que nos impede de dizer que esse corpo um dia foi animal. O “fato de o significante afetar o corpo do UOM torna este corpo humano, ele se uomaniza, seumaniza, jamais o faz animal. UOM não é um animal” (Gerbase, 2020, pp. 22-23). UOM tem um corpo, porque tem o *a* no princípio: “O corpo é um conceito para nomear a fonte da pulsão, a fonte dos quatro objetos que Freud chamou de zonas erógenas” (p. 25).

Inicialmente, há o UOM com uma consistência ligada ao corpo. O que dá acesso ao corpo é o elobsceno (*eaubscène*<sup>91</sup>). Ou seja, o belo é obsceno, e esse elobsceno “dá acesso a uma presença do corpo, a um ser homem, um ‘somos zomens’: que não se dá numa relação ao significante fálico, mas numa relação com as consistências do corpo” (Laurent, 2016, p. 56). A base para o sintoma como acontecimento de corpo vem daí, desse corpo do UOM. Portanto, o UOM “Helessecrêbelo, a ser escrito como o hescabelo, sem o qual não haum que seja doidigno dunome diomem. UOM seumaniza [*lomellise*] à larga. Envolve-se, dizem, é preciso fazê-lo: porque, sem se envolver, não há hescabelo” (Lacan, 1979/2003h, p. 560).

Nessa frase carregada de neologismos homófonos, o que Lacan está nos dizendo é que, para ser UOM, antes é preciso se crer belo. É preciso fazer para si um escabelo, sem o qual não existe ninguém que seja digno (brincando com o *Ding-Coisa*, lemos, portanto, uma alusão à sublimação) do nome de homem (ser humano). O UOM se humaniza para quem é melhor, e é preciso se envolver. Como o quem está na chuva é para se molhar, sem esse envolvimento não há o escabelo. O escabelo é uma palavra que existe no vocabulário

<sup>90</sup> Cf. “Seminário, livro 17, o avesso da psicanálise” (Lacan, 1969-1970). Contudo, o discurso do capitalista aparece apenas dois anos adiante, na conferência de Lacan em Milão.

<sup>91</sup> Em francês *eaubscène*, é um neologismo que traduzira: cena aquática; contudo, a palavra é homófona à *obscène*, ou seja, obsceno. Mas, o que Lacan (1979/2003h) recomenda é que escrevamos com *eaub...* [elob] as letras que formam o *beau* [belo], para dizer que o belo não é outra coisa, que não obsceno.

português, mas é pouco utilizado. Pode ser um banquinho, um tamborete, uma pequena escada doméstica. Ele é algo que serve para se erguer, se içar, se elevar. Em nota, a tradutora de “Joyce o Sintoma” (1979/2003h) comenta que é possível ouvir mais homofonias a partir da grafia de *hessecabeau*, como: “*S qu’ a beau*” (S que tem beleza) ou “*Es qu’ a beau*” (o isso [*Es*] que tem beleza)” (p. 560). Além do utensílio, temos, aí, uma alusão à elevação, que, ao juntarmos com a referência mesmo que irônica ao *Ding (Coisa)*, podemos entender o escabelo como o que eleva o objeto (corpo) à dignidade da *Coisa*.

Esses equívocos, d’alíngua, inspirados na obra de Joyce, é o que Lacan utiliza para nos mostrar ao que devemos estar atentos na clínica, na sonoridade das palavras, o que elas dizem para além do sentido. Os equívocos nos trazem um ensinamento, mas há que se esclarecer algo aí: “Já podemos ver a diferença disso com relação a Joyce: Joyce tem o cuidado de nunca retirar nenhum ensinamento de seus equívocos ao passo que, para Lacan, psicanalista, há uma questão clínica subjacente que merece ser trazida à luz” (Soler, 2023, p. 215).

Temos, nas homofonias e jogos ortográficos, algo que serve para mostrar e não mais demonstrar. É um feito, que escreve exatamente o que foi ouvido, como é o caso de “somos zomens” (Lacan, 1979/2003, p. 560). Escrevemos o que falamos. A junção do final de somos, com o início de homens, produz o som de “z”. O equívoco é próprio do som. A unidade é incerta. Dessa feita, é a escrita gráfica que vai dar o sentido ao sonoro, razão pela qual só existe o lapso *calami*; ou seja, o lapso da escrita, da escrita do nó, do enlaçamento entre R, S e I.

É por isso que o UOM tem um corpo, “por pertencer ao mesmo tempo a três... chamemo-las de ordens. Atestando o fato de que ele tagarela para se azafamar com a esfera que faz para si um escabelo” (Lacan, 1979/2003h, p. 561). Assim, segundo Laurent (2016), o que ele chama com três letras, o UOM, funciona a partir das três consistências equivalentes, ou três ordens, como ele disse anteriormente, isto é, o R, S e I. O S.K.belo, outra forma de escrever escabelo, produz a produção da esfera. Por isso, ele vem primeiro. Essa esfera não deve ser entendida como algo completo, fechado sobre si mesma. O que Lacan propõe é uma forma descompletada, uma “a-sfera”, em face de um ser que é dividido pela linguagem, que pode apenas sonhar com a completude. Esse ser é o UOM, composto duplamente pela linguagem e pela imagem. Este “tagarelar com a esfera” é uma tentativa de se completar, se engendrar como esfera. Dessa maneira, um escabelo de identidade é construído para si.

Entretanto, um corpo<sup>92</sup> é necessário para esse propósito. Apenas a linguagem não basta. Daí que o “ter um corpo” é fazer alguma coisa com.

O S.K.belo é aquilo que é condicionado no homem pelo fato de que ele vive do ser (= esvazia o ser) enquanto tem... seu corpo: só o tem, aliás, a partir disso. Daí minha expressão falasser [*parlêtre*] que virá substituir o ICS de Freud (inconsciente, é assim que se lê): saia daí então, que eu quero ficar aí (Lacan, 1979/2003h, p. 561).

O corpo, o UOM, só o tem depois de esvaziar o ser. É daí que vem o falasser, essa palavra que vem substituir o Inconsciente, invenção da qual Lacan faz o inventário. O “inconsciente é um saber enquanto falado, como constitutivo do UOM. A fala, é claro, define-se aí por ser o único lugar em que o ser tem um sentido. E o sentido do ser é presidir o ter” (p. 561). Logo, o “ser só tem sentido na fala, o ser é ser de fala, falasser” (Gerbase, 2020, p. 79). Como o UOM tem um corpo, e ter um corpo é “fazer alguma coisa com”, o UOM fala com seu corpo. Em outros termos, ele é, naturalmente, falasser. E para se tornar UOM, é preciso que cada um faça um escabelo para si: “Para que haja o UOM, é preciso que ele tenha produzido um escabelo. Posso chamar Freud de UOM porque ele inventou a psicanálise. (...). Desse modo, escabelo é invenção, isso que se consegue através da *sublimação*, como a obra de arte” (p. 22, destaque nosso).

Dunker (2020) comenta que o escabelo é uma invenção. Ele é uma forma que o falasser inventa, uma forma de estar no mundo que não seja governado pela terência, mas pelo fazer, pelo saber-fazer: “Em termos mais simples, o escabelo é aquilo pelo qual alguém ‘se acha’, constituindo-se assim na segunda forma imaginária da loucura. Cada qual faz um escabelo para si, para se tornar LOM” (p. 15). Ele traz, ainda, que o escabelo representa uma outra forma de imaginário para além da imagem.

Miller (2015b) aponta que o escabelo (*S. K. Belo*) é um vocábulo, que está do lado do *sinthome* e que é da época do falasser. O escabelo psicanalítico é muito mais do que o objeto que utilizamos para pegarmos os livros na estante. Ele é, “de um modo geral, aquilo sobre o qual o falasser se ergue, sobre para se fazer belo. É seu pedestal que lhe permite elevar a si mesmo à dignidade da *Coisa*” (p. 129). Aqui, vemos a articulação do escabelo

---

<sup>92</sup> “O corpo do UOM é tórico, tem um furo em cima e outro furo em baixo, a boca e o ânus, esses dois orifícios que Freud chamou de zonas erógenas, oral e anal, e que Lacan chamou de ilhotas de gozo, isso no corpo” (Gerbase, 2020, p. 25).

com a sublimação, sobretudo com a ideia de elevação do objeto à dignidade da *Coisa*. O que é elevado, nesse caso, é o corpo. Assim, a ideia de escabelo traz uma abordagem com a qual não nos deparamos na sublimação até então: “Há, com relação ao escabelo, uma referência direta ao corpo, que não encontramos nas discussões lacanianas sobre a sublimação” (Metzger, 2017, p. 217). Por isso, Miller (2015b) comenta que o escabelo é um conceito transversal. O escabelo

traduz de maneira imagética a sublimação freudiana, mas em seu cruzamento com o narcisismo. Aqui está uma aproximação que é propriamente da época do falasser. O escabelo é a sublimação, mas na medida em que ela se funda sobre o eu não penso inicial do falasser. O que é esse eu não penso? É a negação do inconsciente por meio da qual o falasser se crê senhor de seu ser. E, com seu escabelo, ele acrescenta a isso o fato de *se crer um senhor belo*. O que chamamos de cultura não é nada além da reserva dos escabelos na qual se vai buscar com o que esticar o colarinho e bancar o glorioso (p. 129, destaques nossos).

Esse narcisismo, que, segundo Miller (2015b), foi revisitado por Lacan, não faz mais referência apenas à imagem, mas existe, aí, uma crença de ter um corpo, crença que liga o falasser ao seu corpo, “na qual o corpo é idólatra numa relação de desconhecimento particular” (Laurent, 2016, p. 89). Esse esclarecimento acerca do narcisismo o liga como “adoração do corpo como superfície de inscrição do *furotrauma (trouma)* e a recusa, para continuar a se crer ‘senhor de seu ser’, a ‘falar com [seu] corpo, e isto, sem o saber’, ponto de insuportável, que implica a ‘negação do inconsciente’” (p. 89). Em relação ao “eu não penso inicial” da citação anterior, ela remete a um momento em que ainda não há estádio do espelho. Precede, portanto, todo ter. Não há Eu, mas do UOM, que em função de uma operação de impacto do dizer, tem um corpo como produto. Portanto, o narcisismo revisitado por Lacan não é

nada menos do que uma expansão do conceito de narcisismo. Joyce, um UOM com escabelo sem imagem, indica sozinho que o narcisismo é mais do que amor à imagem, é a afirmação de si, eventualmente pelo viés da oferta à civilização, o que Freud chamava de *sublimação*. (...) É bastante claro que com esse narcisismo do nome, estamos longe somente de problemas do espelho (Soler, 2023, p. 220, destaque nosso).

Essa comentadora, ainda, expressa que o escabelo de James Joyce é um narcisismo expandido, algo que vai além da ativa afirmação de si. Vai além do amor à imagem. Algo que não deve ser entendido como atributo de poucas pessoas, mas é algo que é próprio do falante, próprio ao falasser: “O escabelo para todos é um narcisismo não somente transformado, mas generalizado e genérico” (Soler, 2023, p. 224). É por essa razão que o UOM trata seu próprio vazio, sua hiância, ao arranjar uma identidade social para si: “O escabelo, de fato, longe de fazer objeção ao laço e fundar a mínima autossuficiência, pressupõe o laço. Será preciso dizer qual” (p. 224).

No fim das contas, é simples: chamamos de *narcisismo os escabelos da mera aparência ou imagem*, e de *sublimação os escabelos das obras*, os quais obviamente implicam desejo e pulsões. É verdade que, do ponto de vista de seus efeitos, nem todos os escabelos se equivalem, que há diferenças em função de seus meios, de seus produtos e de suas contribuições para a civilização. Só que, quando digo obra, não estou me referindo apenas às grandes obras da cultura, mas a todos os tipos de esforço, de ação para se afirmar em um laço com outrem. Eles podem ser modestos, mas todos visam afirmar uma diferença não anônima, uma identidade distinta e, como dizia Lacan, arranjar ‘um estado civil’ (pp. 224-225, primeiro destaque nosso).

Miller (2007), em sua “Nota passo a passo” ao final do “Seminário 23”, diz que a sublimação é igual ao escabelo. Para dizer disso, ele se utiliza do neologismo lacaniano *sinthomasdaquino*, para dizer que “o *masdaquino* é o *sinthome* elevado ao semblante, o que se tornou manequim, e velado por sublimações disponíveis na loja de acessórios: o ser e seu esplendor, o verdadeiro, o bom, o belo, etc.” (p. 208).

O que Miller (2007) está nos dizendo é que o *sinthome* é velado pelas sublimações. É pela via do semblante que esse velamento acontece. A característica de elevação é emprestada ao *sinthome* pelo *masdaquino*. O recurso de elevação, como elevação à dignidade da *Coisa*, é próprio à sublimação. Lacan sempre utilizou como referência o termo hegeliano de *Aufhebung*, para tratar da operação ascensional. Entretanto, em “Joyce, o Sintoma”, o nome dado àquilo que faz referência à elevação é o escabelo, aquilo que sobreleva o corpo.

Ao tentar traçar um paralelo entre o *sinthome* e o escabelo, Miller (2015b) diz que é “o falasser, sob sua face de gozo da fala” (p. 130) que promove o escabelo, visto que é esse

gozo da fala, que dá origem à triplicidade, que Lacan (1979/2003h) retoma da obra de Victor Cousin, os grandes ideais, do Bem, do Verdadeiro e do Belo, algo enigmático que foi encoberto pelas sublimações, mas que o escabelo revela, algo do ser e seu esplendor.

Por outro lado, como sintoma do falasser, temos o *sinthome*, que está ligado não aos grandes ideais, mas ao corpo; mais precisamente, ao gozo do corpo. Daí a fala de que o sintoma no falasser é um acontecimento de corpo. Isso acontece em virtude de surgimento de o sintoma acontecer quando a fala toma a aparência de um dizer através de uma marca escavada pela própria fala. Quando essa fala/dizer faz acontecimento de corpo é que surge o sintoma.

Por conseguinte, o escabelo está do lado do sentido e o *sinthome* está fora do sentido: “O escabelo está do lado do gozo da fala que inclui o sentido. Em contrapartida, o gozo próprio ao *sinthome* exclui o sentido” (Miller, 2015b, p. 130). “Encontramos aí uma crítica contra a nova forma de sublimação solidária do escabelo que inclui um gozo ligado ao sentido, pela qual é preciso passar antes de atingir o fora-de-sentido” (Laurent, 2016, p. 97).

Ao fazer literatura como nunca havia sido feito, fazendo seu jogo com letra e lixo, respectivamente, *letter* e *litter*, Joyce reservou a obra “Finnegans Wake”, de acordo com Gerbase (2020), “a função de ser seu escabelo” (p. 88). James Joyce foi um artista, que surpreendeu Lacan, sobretudo em função da obra “Finnegans Wake”. Ele foi um fabricante de escabelos, um artista que fez sua arte com o gozo opaco do sintoma. Conforme expõe Miller (2015b), a paixão de Lacan por Joyce acontece em função da farsa ou façanha de convergir sintoma e escabelo. Em outros termos, “Joyce fez do próprio sintoma como fora do sentido, ininteligível, o escabelo de sua arte. Ele criou uma literatura cujo gozo é tão opaco quanto o do sintoma, nem por isso deixando de ser um objeto de arte elevado sobre o escabelo à dignidade da *Coisa*” (p. 130). O *sinthome* de Joyce sustentou sua arte, a fez bela, a elevou sobre o escabelo à dignidade da *Coisa*.

Miller (2015b) enuncia que o falasser tem um corpo com o qual tem que se haver tanto no nível que insere o sentido, que é o corpo como Imaginário e Simbólico, quanto no nível que exclui o sentido, o corpo como Real, que seria “o complexo ou implexo” (p. 132) dos outros dois.

Trata-se do corpo falante com seus dois gozos, gozo da fala e gozo do corpo: um leva ao *escabelo*, o outro sustenta o *sinthome*. No falasser há, a um só tempo, gozo do corpo e também gozo que se deporta para fora do corpo, gozo da fala que Lacan

identifica, com audácia e com lógica, ao gozo fálico, uma vez que este é desarmônico em relação ao corpo (p. 132, destaque nosso).

É o escabelo que dá ênfase ao corpo, eleva esse corpo. É suporte para ele se mostrar belo. O *sinthoma* vem como algo que marca nesse corpo um acontecimento: “O *sinthoma* de um falasser é um acontecimento de corpo, uma emergência de gozo” (Miller, 2015, p. 128).

Laurent (2016) comenta que a fala de Lacan (1979/2003h), em “Joyce o Sintoma”, de que o belo é obsceno tem relação com o que o próprio Lacan chama de “o inchado”. Esse é um “termo que mistura o narcisismo do envoltório que infla, que levanta o pescoço, e a ereção. O homem se eleva (*se hisse*)” (p. 53). Laurent continua comentando que o

‘escabelo’ condensa ele mesmo, em sua escrita, o *Es* (Isso) freudiano com o qual ele *homofaunisa* o *h* de ‘homem’ e o *esse*, ou seja, ‘ser’ em latim. O ser homem se escreve *helessecrêbelo*. Essa frase, que se lê *ele se crê belo, a se escrever como o escabelo, sem o qual não tem quem seja digno do nome de homem*, realiza o enodamento das três dimensões, R, S e I: o imaginário com ‘ele se crê belo’, o real com ‘*das Ding*’, o simbólico com o sistema dos nomes, o ‘nome de homem’ (p. 54, destaques do autor).

O fato de Miller (2015b) e Soler (2023) aproximarem o escabelo da sublimação faz com que Laurent (2016) aborde a relação que existe entre o narcisismo e a sublimação. Ele comenta que “ela pode ser uma manipulação particular da imagem, uma via para saber fazer (*savoir y faire*) com seu sintoma, sobretudo com o parceiro sexual” (pp. 81-82).

No “Seminário 7”, Lacan (1959-1960) introduziu o gozo na dimensão do Real, o que ficou representado pelo resgate de *das Ding* (a *Coisa*), algo que estava no centro da economia psíquica, mas que, ao mesmo tempo, estava fora. Daí a invenção lacaniana da extimidade, condensando intimidade com exterioridade. Tal como destacamos no capítulo dois, a *Coisa*, como objeto para sempre perdido, deixa no seu lugar o vazio. Conforme realça Laurent (2016), a sublimação é o que “povoa esse vazio com certo número de objetos, vizinhos desse vazio situados em suas bordas, seguindo os contornos da barreira que interdita a zona do gozo real” (p. 86). Há, portanto, o vazio, que é resgatado pela *Coisa*, e há aqueles objetos vizinhos ao vazio, que vêm encher essa zona. Isso aponta para a disjunção entre a *Coisa*, que é do campo do Real, e os objetos, que podem ser tanto elementos simbólicos quando imaginários.

Soler (2023) comenta que, se acreditarmos em Lacan depois de tantos anos de elaborações em psicanálise, “não poderemos mais nos ater apenas à definição freudiana de sublimação, pois as obras superiores da cultura estão em segundo lugar em relação ao primeiro *goal*, o escabelo” (p. 226). Ou seja, o escabelo é a primeira finalidade. Quando “Lacan diz que o escabelo vem primeiro, não podemos pensar que é no sentido simplesmente cronológico do estágio do espelho, mas sim no sentido do intuito prioritário do humano, aquele que prevalece sobre qualquer outro” (p. 225).

Lacan, em “Joyce o Sintoma”, deixa uma fórmula engraçada, mas que, de certa maneira, confirma a finalidade primeira como sendo o escabelo: “Assim surgido como o cabeça da arte [*tête de l’art*], ele ao mesmo tempo se desnatura, com o que toma por objetivo, por objetivo da arte, o natural, tal como o imagina ingenuamente” (Lacan, 1979/2003h, p. 562). Então, o UOM surge como “cabeça da arte”. De acordo com Soler (2023), há uma desnaturalização do gozo, que seria apenas do organismo, em função do Inconsciente, que é inscrito em “letras de carne”. Dessa feita, a natureza animal do UOM está perdida, pois a linguagem produz a desnaturalização do UOM. Em razão disso, o UOM só pode tocar sua natureza como sintoma. A natureza de desnaturado do UOM é o sintoma. Soler nomeia de UOM-sintoma o inconsciente-falasser, que fala com seu corpo. Sendo assim, o “inconsciente é o primeiro ‘artífice’ e o sintoma, sua primeira obra. Ele está na ‘cabeça da arte’ – os artistas só lhe dão continuidade (p. 231).

Em relação à equivalência da sublimação com o escabelo, sugeridas por Miller (2007) e Soler (2023), Porge (2019) comenta que o escabelo não é tanto, a seu ver, “um conceito ou um novo nome da sublimação quanto um termo ressoador de uma problemática da sublimação, e que pode aproximá-la do sintoma” (p. 215). Em primeiro lugar, ele destaca que o escabelo convoca a sublimação através da noção de belo, partícula que ele contém em sua escrita, (S.K. Belo), o que não deve remeter a uma idealização, como destaca Lacan (1979/2003h) através do seu avesso, *el-ob*, ou seja, o belo obsceno. Lacan insistiu bastante que a sublimação não é o sublime. Isso para que não façamos confusão “com algo que elevaria o espírito, necessariamente. Quando ele fala de elevar um objeto à dignidade da *Coisa*, não é para lhe fazer subir na escala dos valores sociais, mas – como dissemos – para elevá-lo à segunda potência” (Porge, 2019, p. 215).

Precisamos ficar atentos às ironias que Lacan utiliza quando traz certas referências, tal como o “doi*Ding!*no”, em que ele brinca com o *das Ding* (a *Coisa*), o ‘ding’ (som do sino) ou até mesmo o *dingue* (doidinho). Pois, no que se refere à sublimação, essas ironias nos alertam contra um uso idealizante desta. A ironia é dirigida à Joyce também, sugerindo

que não foi plenamente pelo engodo do sucesso social que a sublimação se deu para ele, que se fez belo pela letra. Como indica Soler (2023) não pela novela edípica, é sua escrita sem imaginário, como seu traço específico, que Joyce se crê belo através do gozo da letra. Não devemos entender que a ironia nessas brincadeiras e jogos de palavra de Lacan (1979/2003h) representa uma depreciação da noção de sublimação.

Joyce fez para si um escabelo com o *sinthome*, e S.K. belo seria o nome do sujeito desse nome. Um nome de nome de nome. S.K. belo seria o nome de sujeito do *sinthome* como nome de Joyce. Ele designaria, segundo Lacan, um lugar de sujeito em Joyce, o *Sinthome* (Porge, 2019, pp. 216-217).

O S.K. Belo é uma nova forma de escrever que há nome próprio em jogo. Esse nome próprio pode ser reduzido a qualquer significante. Com isso, um aspecto de sublimação é indicado no sintoma.

Diante do exposto, entendemos que Lacan fala de escabelo quando já tem o conceito de sublimação, justamente pelo fato de que existe no escabelo a referência ao “corpo”. Ou seja, no escabelo implica uma “elevação do corpo”, que não encontramos em suas discussões acerca da sublimação. Compreendemos que foi por essa razão que, depois do “Seminário 16”, ele tenha abandonado a sublimação. O corpo entra em cena, uma relação muito peculiar com o corpo próprio entra em cena e a sublimação tal como estava conceituada não daria conta do corpo. Ao propor o *sinthome* para tratar do caso de James Joyce, um enodamento que permite se fazer um corpo, se sustentar e se erguer, crer que tem esse corpo e se crê belo, em suas elaborações, Lacan acaba chegando ao escabelo. Algo que eleva o objeto à dignidade da *Coisa*. Mais precisamente, eleva o corpo, que UOMem crê que tem, à dignidade da *Coisa*. Dessa maneira, depois de reparar o lapso do nó com o *sinthome* e singularizar o UOMem é que a sublimação pode acontecer, em termos de elevação, sem idealização social. Desse modo, a sublimação, como solução possível de amarração, estaria atrelada ao *sinthome* na forma de escabelo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para finalizar o percurso desta tese, vamos retomar alguns pontos dele. Este trabalho visava a entender o que é a sublimação, o que é o *sinthome* e o que aconteceu no percurso das elaborações lacanianas, para que, ao falar da criação artística numa perspectiva psicanalítica, tenha deixado de lado o conceito de sublimação, já bem elaborado em seu ensino, para utilizar, à propósito do caso James Joyce, o *sinthome*. Para tanto, utilizamos, aproximadamente, 80 anos de pesquisas e elaborações em psicanálise, considerando apenas os trabalhos de Freud e Lacan. Já considerando os seus comentadores, foram mais de 100 anos.

Nossa preocupação, no primeiro capítulo, foi fazer uma leitura de Freud sem deixar que as influências da leitura de Lacan sobre a obra de Freud entrassem. Acreditamos que, salvo em um ponto, acerca do Ideal do Eu e do Eu ideal, escolhemos deixar essa influência passar. No mais, a referência é freudiana.

No início deste trabalho as investigações começaram mais cedo, mas, aqui, iniciaremos já em 1905, quando Freud iniciou sua formulação sobre a sexualidade, vimos a sublimação ser conceituada e, não obstante, ser confundida com outro conceito, que é fundamental na psicanálise, o recalque. Essa confusão se dá em função de que, ao recusar a satisfação sexual, a energia envolvida no processo passa a ser utilizada para finalidades culturais e, portanto, mais aceitas que a viação dessa energia pelas vias do sexual. Essa recusa da sexualidade se aproxima do processo de recalque.

Em 1908, ao abordar as exigências culturais de renúncia ao sexual, salvo para a procriação, a confusão entre recalque e sublimação começou a ser desfeita. No texto “A moral sexual ‘cultural’ e doença nervosa moderna” (1908/2020), pela primeira vez o antagonismo entre cultura e exigências pulsionais aparecem na pena de Freud. Não obstante, permanece e atravessa as reflexões freudianas acerca das questões psicossociais. Assim, a sublimação se contrapõe à pulsão ao se referir ao campo da cultura mesmo se inscrevendo no campo pulsional. Ao promover uma saída diferente daquela do sintoma, contrapondo-se ao adoecimento neurótico, a noção de sublimação se distancia da ideia de recalque. No estudo sobre Leonardo da Vinci em 1910, a confusão entre recalque e sublimação é desvanecida. Nesse texto, Freud elege Leonardo como modelo do processo sublimatório, além de destacar que a pulsão em Leonardo está sublimada desde o começo, o que não permite a incidência do recalque sobre ela. A sublimação ganha, portanto, uma aura de superioridade, distanciando-se do adoecimento neurótico. Ela é um tipo de satisfação da

pulsão sexual por meio de objetos, que não são sexuais, tais como as criações artísticas de Leonardo.

Em 1914, Freud entendeu a importância de diferenciar a idealização da sublimação. Na sublimação, a ênfase recai sobre o afastamento diante do sexual. Nela, há uma mudança de meta para uma meta, que se diferencia do sexual. A sublimação é relativa à libido objetal. Já a idealização é relativa à libido do Eu. O objeto na idealização é aumentado e elevado psiquicamente. Há uma superestimação do objeto. Ou seja, a sublimação se refere à pulsão, enquanto a idealização se refere ao objeto. Contudo, mesmo sendo processos diferentes, há a necessidade de intervenção do Eu narcísico para que a sublimação possa acontecer, visto que a libido precisa ser retirada do objeto sexual, retornando sobre si mesma, para que, posteriormente, possa ser redirecionada para outro objeto não sexual. Assim, há uma satisfação sublimada. O deslocamento só irá ocorrer se o novo objeto for valorizado socialmente, e é o Eu narcísico quem o valoriza.

A sublimação, em 1915, foi descrita por Freud como um dos destinos da pulsão, um destino, o qual possibilita que a satisfação pulsional aconteça, revelando o que é próprio da pulsão, que é o fato de não ter um objeto predefinido. Lembramos, aqui, que a satisfação é parcial. A sublimação é um destino mais evoluído que o recalçamento. Esse último impossibilita a satisfação, que irá ocorrer através dos substitutos. Já a sublimação possibilita a realização pulsional através de objetos não sexuais e idealizados culturalmente.

Em 1920, com o advento do novo dualismo pulsional, algumas dificuldades na teorização da sublimação se apresentaram; dentre outras, a dificuldade de aproximar a sublimação da pulsão de morte, visto que, como ela está atrelada ao sexual, sua relação parece mais pertinentemente referida à pulsão de vida, a Eros, que é uma força de ligação. A pulsão de morte é uma força de destruição. Se pudermos pensar numa aproximação entre sublimação e pulsão de morte, seria pela possibilidade de criação. Podemos cogitar, com isso, uma função produtora do lado da pulsão de morte. Quando ocorre a destruição, um novo recomeço se torna possível. Assim, ela ganha uma conotação de potência criadora.

Em 1923, a segunda tópica de funcionamento do aparelho psíquico entrou em cena. Ali, naquela discussão, Freud colocou o Eu como mediador do processo sublimatório. Ou seja, o Eu converte a libido investida no objeto sexual em libido narcísica, para que, depois, outra meta lhe seja dada. O Eu passa a mediar as novas escolhas de objeto por influência do Ideal do Eu, por isso as escolhas são de objetos reconhecidos culturalmente.

Mais ao final de sua obra, por volta de 1930, Freud reafirmou o que havia dito em vários momentos anteriores: a sublimação serve à cultura, uma vez que ela possibilita

atividades psíquicas superiores, tais como atividades artísticas, científicas e ideológicas, que favorecem a vida cultural. Nesse texto, “O Mal-estar na cultura”, observamos, também, a exigência de renúncia feita pela cultura. Porém, não apenas a renúncia à pulsão sexual, mas também uma renúncia à agressividade e à destrutividade, que estão na constituição do ser humano, mas que são despertadas exatamente pela vida em cultura.

Depois de abordarmos toda a obra de Freud em busca de entendermos suas elaborações acerca da sublimação, partimos para a investigação dos primeiros textos lacanianos, buscando os pontos em que Lacan fala sobre o conceito de sublimação, com a intensão de entendermos como ele vai, a cada ano de elaboração, inserindo esse conceito freudiano, até chegarmos ao “Seminário 7” (1959-1960), dedicado à ética da psicanálise. Esse texto possui, no ensino laciano, as maiores elaborações sobre a sublimação assim como sua principal definição.

Não voltaremos a todos, mas apenas aos que possuem as elaborações mais importantes a nosso ver. Em 1938, Lacan fez referência à sublimação ao falar do complexo de desmame, que é o complexo mais primitivo do desenvolvimento psíquico e que representa a forma primordial da *imago* materna. É interessante que, ao final de nossa investigação, chegamos à noção de escabelo, que remete a algo primitivo, que acontece primeiro, primeiro que a própria linguagem. O complexo de desmame é inteiramente dominado por fatores culturais, diferentes do instinto. A *imago* materna está profundamente enraizada no psiquismo humano. Apesar disso, torna difícil sua sublimação. Entretanto, é a sublimação que possibilita a separação dessa *imago* materna.

Entendemos que, nessa época, havia a compreensão de que a sublimação contribuía para o sentimento familiar, pois o sentimento materno é fundado e a *imago* fica na base dos progressos mentais. Quando a *imago* materna é sublimada, outras possibilidades se abrem; entre elas, a inserção da *imago* paterna. Isto é, é possível que o complexo de Édipo seja inserido no psiquismo. O Nome-do-Pai, como ponto de basta, ou seja, o que virá interromper o gozo da mãe sobre a criança, já está anunciado nesse texto, qualificado como *imago* paterna. É, portanto, o Édipo que fornece o protótipo da sublimação pela forma de revestir o objeto e pelo papel de presença mascarado desempenhado pela tendência. Aí, já vemos a sublimação promovendo a criação, já que ela é um polo para a criação das paixões.

Em “A agressividade em psicanálise”, entendemos que, em relação à agressividade e à clínica da agressividade, Lacan (1948) coloca, como forma de tratamento dessa agressividade, tanto a sublimação quanto a Identificação ao Ideal do Eu. A sublimação dessa agressividade é garantida pelo Édipo, tendo em vista que ele é um elemento pacificador. A

identificação aos atributos paternos possibilita a normalização das pulsões. Essa identificação acontece pela ação do complexo de castração agenciado pelo Pai. Quando a criança renunciar aos seus objetos primordiais supervalorizados, essa identificação pode acontecer. Um desses objetos é o corpo da mãe. É em função dessa relação incestuosa que, em Nome-do-Pai, acontece a interdição.

Em “O Seminário, livro 1, os escritos técnicos de Freud”, (1953-1954), a sublimação é situada do lado do Simbólico, além de reforçar a diferença que Freud estabelece entre sublimação e idealização. Isto é, a sublimação é um processo referente à libido objetal e a idealização é um processo que ocorre no âmbito da libido do Eu e na libido objetal. A idealização é, pois, um processo, que ocorre com o objeto, enquanto a sublimação é um processo pulsional. Assim, a idealização está no plano do Imaginário ao passo que a sublimação está no plano do Simbólico, em que o laço social está em jogo. Entretanto, é a aproximação da sublimação com o registro do Real, com o campo do gozo a partir do “Seminário 7”, que nos faz pensar num saber-fazer.

Em referência ao “Seminário 3”, discutimos algumas elaborações acerca do pai, elaborações que nos remetem àquelas do final do ensino de Lacan (1955-1956), quando ele nos apresenta o pai como o que mantém os anéis borromeanos atados, o pai como nominação e o pai como *sinthome*.

No “Seminário 4”, apresentamos as críticas de Lacan (1956-1957) aos psicólogos do ego, sobretudo Hartmann e Loewenstein, que entendiam a sublimação como uma neutralização, uma desinstintualização do instinto, uma deslibidinização da libido, uma desagressivação da agressividade. Definitivamente, não é isso que nos esclarece o que é a sublimação. Não é possível dessexualizarmos a sexualidade. Assim, o entendimento é que a sublimação é colocada à serviço da cultura como instrumento para apaziguar ou neutralizar as pulsões.

No “Seminário 6”, dentre outras elaborações, Lacan (1958-1959) nos diz que a sublimação é o que está na reconversão do impasse do desejo na materialidade significante, ou seja, na letra, que é o substrato para o significado, o suporte material do discurso, a essência do significante enquanto traço.

Depois de fazermos esse rastreio dos pontos nos quais Lacan aborda a sublimação, podemos, assim como Lacan fez, avançar no entendimento e nas elaborações acerca da sublimação. Nesse sentido, já é possível entrarmos nas elaborações para entender a famosa definição lacaniana de sublimação: a sublimação é a elevação do objeto à dignidade da *Coisa*.

O fato de a sublimação estar em um seminário, que trata da ética, aponta para o que vinha acontecendo com o conceito de sublimação e que Lacan corrige. Ela vinha sendo confundida com uma moral adaptativa, algo que serve às exigências culturais adaptativas, algo igualado ao bom desempenho, uma boa execução de tarefas etc. A sublimação não é nada disso. Ela aponta para o centro da economia libidinal, daí Lacan recorrer à noção de *das Ding* (a *Coisa*) retomada de Freud (1895[1950]). A sublimação é do campo da ética, e não da moral. Para entendermos a definição lacaniana, passamos por diversos conceitos, como moral, ética, *das Ding*, *die Sache*, o *Nebenmensch*, objeto, princípio de prazer, princípio de realidade e o vazio, entre outros.

Falar de princípio de prazer/princípio de realidade foi importante devido a ser o princípio de prazer que governa a busca pelo objeto perdido e o princípio de realidade como o que está em oposição ao princípio de prazer. Lacan (1959-1960) fala dos dois princípios do acontecer psíquico em todo o seminário sobre a ética.

O motivo pelo qual Lacan introduz o *das Ding*, esse *êxtimo*, foi em função da insuficiência a respeito do verdadeiro sentido da oposição entre os dois princípios do acontecer psíquico, princípio de prazer/princípio de realidade. Existem ambiguidades a respeito dessa oposição tanto da ordem linguística quanto da ordem do significante. Assim, a compreensão dessa insuficiência se fez significativa para que a psicanálise, como prática ética, fosse compreendida. O *das Ding* é o objeto perdido da história humana, enquanto o objeto de cada sujeito é o objeto *a*.

Vimos que o objeto que buscamos reencontrar é *das Ding*, como Outro absoluto do sujeito. Todavia, só o reencontramos como saudade. Ele é o objeto para sempre perdido. Em nome do princípio de prazer, reencontramos suas coordenadas de prazer, buscando uma tensão ótima, em que nem percepção, nem esforço estariam abaixo dela. Buscamos, portanto, um estado de satisfação, e não um objeto em si.

É *das Ding* que, mesmo estando fora-do-significado, orienta e organiza a cadeia significante. Isso acontece em função das coordenadas de prazer, que só podem ser buscadas pela via do significante. Desse modo, *das Ding*, como uma exigência primeira, possibilita sulcar o Real através da história, uma vez que ele nos leva a encontrar, ou reencontrar, o que retorna sempre ao mesmo lugar. Dessa maneira, o Real pode ser a garantia da *Coisa*.

A pulsão não tem um objeto específico. Ele pode ser qualquer coisa desde que esteja predisposto a proporcionar satisfação. Isso não depende das propriedades do objeto, mas da relação que esse objeto tem com o desejo, que há entre a pulsão e o objeto, o desejo e a fantasia. O objeto pequeno *a* se constitui como objeto da pulsão, tendo em vista sua condição

de objeto do desejo. Entretanto, ele proporciona apenas uma satisfação parcial, visto que o verdadeiro objeto da pulsão é *das Ding*, o que poderia oferecer plena satisfação. Mas, essa satisfação plena não pode ocorrer, uma vez que o objeto absoluto está para sempre perdido. Por isso, estamos em uma busca constante por satisfação, estimulados pela insatisfação ou satisfação incompleta.

Então, chegamos, depois de trazer esses elementos cruciais, à sublimação. A introdução da sublimação se deu em função de sua face ética, tendo em vista que ela faz um contraponto ao imperativo categórico kantiano. É por isso que *das Ding* é o que deveria dar a direção para a psicanálise, e não a consciência moral, uma vez que esta impõe a interdição do desejo ao sujeito. A sublimação vem, pois, se interpor à interdição da consciência moral. A sublimação é uma forma de dizer sim à pulsão por sua ligação com o impossível, visto que a pulsão está referenciada ao impossível, e não ao proibido. O recalque, este, sim, diz não à pulsão. Portanto, a sublimação é imprescindível para a teoria freudiana em razão de ser ela que dá o verdadeiro estatuto à pulsão, aquela de desviar do seu alvo, de não ter um objeto predefinido para sua satisfação.

É a sublimação que confere uma satisfação à pulsão diferentemente do seu alvo. Dessa forma, a satisfação é obtida num outro lugar. A pulsão tem relação com a *Coisa*, já que ela é distinta do objeto. Este, por sua vez, para ser elevado à dignidade da *Coisa*, antes, precisa ser um objeto *a*, causa de desejo. A *Coisa* faz com que o vazio seja determinante em toda forma de sublimação. A criação é sempre criação em torno de um vazio. Já a sublimação sustenta o vazio, que representa o lugar da *Coisa*, o lugar de *das Ding*, objeto mítico, que completaria a falta, mas que, paradoxalmente, é o objeto, que sustenta a falta. A sublimação não é uma dessexualização, o que foi pensado por muitos pós freudianos. A erótica se mantém na sublimação; todavia, não mais no corpo, e sim na obra. Assim, a dessexualização é em relação ao objeto.

A sublimação está do lado da criação. Ela não tem uma função de restauração. Ela não tem, por finalidade, reparar a falta. Ao contrário, ela visa a reproduzir a falta. Desse modo, a obra funciona como reprodução da falta. A arte não é uma representação, dado que o que está no centro dessa obra é *das Ding*, que é irrepresentável. A obra de arte, portanto, aponta para o vazio da *Coisa*. Ela não é a *Coisa*. O problema da sublimação é colocado na diferença existente entre o objeto estruturado narcisicamente e *das Ding*, aquele objeto que é visado no horizonte da tendência. O vazio é um efeito da presença da *Coisa*. O vazio não está na origem. A *Coisa* estava lá antes. Agora, só pode ser representada como ausente. É importante lembrarmos que essa é a maneira como Lacan via a problemática da sublimação.

Isso não significa que devemos tomar como algo derradeiro, ou até mesmo absoluto, ou categórico. Diante de novas pesquisas e de novas elaborações, outros pesquisadores poderão trazer elementos novos a respeito da sublimação.

Lacan (1959-1960) retira a sublimação de uma perspectiva adaptacionista e a insere no campo da ética. Ele a insere como um *saber-fazer* com o gozo, como algo que trata o gozo. O que a sublimação faz é sustentar o vazio. É povoar a borda do vazio de objetos, que possam ser elevados à dignidade da *Coisa*. Ao erguer o vazio, a sublimação permite que *das Ding*, que é da ordem do Real, possa, através da criação artística, ganhar forma. A sublimação é, portanto, um “saber-fazer” com a existência do “vazio”, que está no centro do Real da *Coisa*.

Não poderíamos ter iniciado o Capítulo 3, que trata da lógica da sublimação, do feminino e do corpo, de outra forma que retornando às elaborações acerca do objeto pequeno *a*, objeto que está presente nas discussões acerca da sublimação, da lógica, da mulher e do corpo. Além disso, entendemos que o ponto de virada, promovido no “Seminário 10” a respeito do corpo e da forma como Lacan o insere, tenha sido o pontapé inicial, para que, mais tarde, ele venha a abandonar a sublimação, que não tem uma função de restauração, e traga para tratar da criação artística o conceito de *sinthome*, elemento reparador do lapso na cadeia borromeana. Ainda no mesmo seminário, Lacan (1962-1963) denuncia que o Simbólico não dá conta de tudo. Há o Real. Além disso, tem o corpo. O que é possível fazer com o corpo à medida que o Real se impõe?

Vimos a sublimação voltar a ganhar atenção no “Seminário 14” sem, contudo, deixar para trás as elaborações do “Seminário 7”. Abordamos várias articulações conceituais à sublimação, com a fantasia, com a transferência, com a passagem ao ato, com o *acting-out*, como a repetição a alienação, o ato sexual etc. O que tem de diferente é que Lacan (1966-1967) já contava com alguns elementos teóricos novos, que o auxiliariam em suas formulações, como a lógica, a topologia, a matemática e o objeto *a*.

Para entendermos como se deu a elaboração lacaniana acerca da sublimação no “Seminário 14”, consideramos importante abordarmos os recursos da lógica dos quais Lacan lança mão, como: a teoria dos conjuntos, as Leis de Morgan, leis de que Lacan lança mão para extrair as afirmações “não penso” ou “não sou”, derivadas da divisão e negação do cogito “penso, logo sou”, os Círculos de Euler (que Lacan utiliza para dizer da constituição do sujeito) e os Quadrângulos de Klein, nos quais ele articula vários elementos teóricos.

Outro elemento que Lacan utiliza no “Seminário 14” é a média e extrema razão, que é utilizada para dar a medida do 1 e do  $a$ . É usada para abordar a proporção entre os sexos; ou melhor, a (des)harmonia entre os sexos. Ele traz a proporção áurea, que é equação para entendermos como se chega ao seu resultado, o número de ouro (1,618...). Além disso, existe a parte negativa, que, segundo Lacan, chega à medida do objeto  $a$  (0,618...). O que é interessante é que o Um nunca chega a ser 2 e o  $a$  nunca chega a ser Um.

É nesse contexto que encontramos a discussão de Lacan acerca da não relação sexual, que, a princípio, se apresenta como “não há ato sexual” e que, mais adiante, em outro seminário, surge como “a relação sexual não existe”. Lacan comenta, em relação ao ato sexual, que é somente sob a forma da sublimação que ele poderá se apresentar como realizável. Ao falar da divisão (des)harmônica em média e extrema razão, ele traz o cálculo incomensurável entre o *Um* e o  $a$  como efeito de perda.

Não existe relação sexual, mas a satisfação pela via da sublimação é uma satisfação sexual, visto que ela é uma erótica. E é a partir da repetição que a sublimação pode ser abordada. A repetição é a estrutura fundamental da sublimação, dado que ela comporta uma satisfação. A sublimação é a satisfação da repetição, uma satisfação não-toda, visto que ela é uma satisfação pulsional. Entretanto, mesmo que a sublimação parta da falta, Lacan (1966-1967) diferencia sublimação e ato sexual.

A sublimação se escreve no ponto onde não há relação sexual, dado que ela visa a uma satisfação análoga à satisfação sexual, com o que não é objeto sexual. A via da sublimação se configura como um outro modo de satisfação. A sublimação é uma solução para a satisfação que não há, tal como a invenção é um destino para um saber que não há. A sublimação não é um ponto. Ela é um vetor. Nesse sentido, não devemos confundir a sublimação com o final de análise, bem como o final de análise não coincide com o surgimento de um artista.

Abordamos, a propósito desse capítulo, a relação da mulher com a sublimação. Vimos que é por identificação à mulher que a sublimação produz uma criação aparente, pelo dom de criar o que ela não tem, mas que ela coloca na relação. Para abordarmos essa relação, retomamos o amor cortês, colocado como paradigma de sublimação no “Seminário 7”. Não abordamos o amor cortês no Capítulo 2, para ligá-lo às elaborações lacanianas dos seminários 14 e 16, nos quais ele articula a sublimação à mulher, além de trazer à baila, novamente, essa arte trovadoresca.

O amor cortês aparece no “Seminário 16” como uma tentativa de ultrapassar o amor estritamente narcísico. O objeto, no amor cortês, é elevado à dignidade da *Coisa*; ou seja, a

Dama. À Mulher como objeto do amor cortês, é conferido o valor de representação da *Coisa*. A sublimação, que é colocada no campo do feminino, é um esforço para que o amor se realize com a mulher. Esse amor, dado que a Mulher, não sabemos o que é isso, vai situar a sublimação na contramão do amor narcísico, uma vez que ele é realizado com o desconhecido.

Apresentamos o trecho, no “Seminário 16”, no qual Lacan (1968-1969) fala de sublimação, de forma substancial, pela última vez nos seminários. Esse fato foi o que nos intrigou e chamou nossa atenção, para que desenvolvêssemos esta pesquisa. Daí nossa pergunta: o que aconteceu para que Lacan decidisse abandonar esse conceito? Por que, mais tarde, com o conceito de sublimação muito bem elaborado em seu ensino, ele vai utilizar o conceito de *sinthome* para abordar o caso do artista irlandês James Joyce? Não acreditamos que exista uma única resposta para essa questão, mas entendemos que o que pesou, de fato, para essa virada foi o atravessamento do corpo, questão que começa a ter mais peso a partir do “Seminário 10”. Não encontramos nenhuma menção ao corpo nas elaborações lacanianas acerca da sublimação; daí a necessidade de um conceito, que sustente o corpo.

Então, partimos para o quarto e último capítulo. Nesse capítulo, para entendermos o que é o *sinthome* e o escabelo, noção que aparece na mesma época do *sinthome*, nos propusemos a fazer um percurso, que pudesse deixar, minimamente, claro para o leitor do que se trata ao falarmos de nó borromeano, de topologia, de Real, de Simbólico, de Imaginário e de *sinthome*.

Iniciamos nosso percurso com o intento de situar o que vem a ser o conceito de Imaginário no ensino laciano, trazendo, desde muito cedo, suas referências até chegar ao “RSI”. Partimos para o Simbólico, que ocupa uma boa parte das elaborações lacanianas e, depois, abordamos, na medida do possível, ou do impossível, o Real, onde tudo começa. É o Real que constitui a base estrutural do *parlêtre*. O sujeito, que é não-todo, está entre o Real e o Imaginário. Fizemos a exposição separada, por uma questão didática, trazendo uma trilha histórica da construção desses registros. Mas, ao final, é pela ligação entre os três registros que eles consistem.

Assim, entendemos que o nó borromeano é uma escritura, que suporta, que dá consistência ao RSI e que suporta o Real. O Real não pode ser atingido pela via da linguagem. É por isso que Lacan lança mão do recurso da topologia borromeana. Assim, ele pode fazer com o Real. É de um *saber-fazer* que se trata, e não de um “saber-falar”.

A antiga grafia *sinthome* é inserida como inovação por Lacan (1975-1976). Ela é referente ao pai, que está sujeito às pluralizações; isto é, aos Nomes-do-Pai, e não ao Nome-

do-Pai. Foi em relação à escrita de James Joyce que Lacan inseriu o *sinthome*. A escrita de Joyce o ajudou a se livrar do parasita falador. Ele decompôs a linguagem por meio de sua escrita, que perde a identidade fonatória. Joyce escuta algo e escreve o que lhe parece. Daí sua escrita cheia de homofonias e equívocos, tal como devemos escutar na clínica, *une bévue*. Joyce gozava de sua palavra escrita.

Joyce, por meio da escrita *sinthomática*, inscreveu seu nome próprio no campo do social. Fez para si um nome. Por essa razão, a conferência “Joyce o Sintoma” (1975/2007b) é uma referência ao nome próprio de Joyce. O *sinthome* é uma possibilidade aos limites do sintoma. Ele torna possível a amarração ou a reparação dos registros. O *sinthome*, como mostramos, repara o nó e a cadeia borromeana exatamente onde o lapso aconteceu, ou os lapsos, no caso da cadeia borromeana.

Discutimos, nesse capítulo, o sintoma em Freud, o sintoma-metáfora e o sintoma-letra, para deixar clara a diferença do *sinthome* com eles. O *sinthome* não se confunde com o aspecto real do sintoma. O *sinthome* é o que repara a cadeia exatamente onde o lapso ocorreu. Ele não deve ser confundido, mas articulado com os outros sintomas, visto que ele não os exclui assim como ele abarca a inibição e a angústia. O *sinthome* é uma reparação eficaz da cadeia.

Desde 1968-1969, Lacan dizia não haver relação sexual, que não existe o ato sexual; desde 1966-1967. Mas, em 1975-1976, Lacan disse que há. Em outros termos, não há relação, mas o *sinthome* faz com que haja. Onde há *sinthome*, há relação; porém não há equivalência.

Mais ao final do capítulo, abordamos algumas diferenças entre a sublimação e o *sinthome*. Entendemos que a sublimação, ao invés de ser descartada com a dedicação que Lacan depositou ao *sinthome*, ela sai enriquecida com essa descoberta. É a partir dessa descoberta do *sinthome* e suas decorrências clínicas e conceituais que a sublimação pode voltar à cena. Ela volta articulada ao escabelo. Antes, é preciso haver o *sinthome*, para, depois, haver a sublimação em termos lógicos. Entendemos que os dois podem estar juntos, mesmo sendo conceitos diferentes, um amarrando os três registros enquanto o outro trata o gozo, satisfazendo a pulsão.

Apresentamos o UOM, que Lacan (1975/2007b) insere na conferência sobre James Joyce. O UOM é uma alternativa à divisão subjetiva. Ele remete ao que é individual, singular, único, isso que é relativo ao *sinthomem*; ou seja, o homem singularizado. O UOM tem um corpo. Ele pode fazer a experiência do gozo se inscrever nessa superfície sem correlato subjetivo. Ter um corpo é poder fazer algo com, e UOM pode fazer para si um

escabelo, promovendo seu nome, assim como fez James Joyce. O UOM só tem seu corpo ao esvaziar o ser; daí o falasser, o corpo falante. O UOM fala com seu corpo. Contudo, para se tornar UOM, é preciso que tenha feito, para si, um escabelo. O escabelo é invenção, como o que se consegue através da sublimação, tal como a obra de arte.

Então, antes de se tornar o UOM, primeiro, é preciso fazer para si um escabelo. Esse que não é a escadinha, que subimos para pegar livro na estante, mas o pedestal sobre o qual o falasser se ergue para se fazer belo. Desse modo, ele pode se elevar à dignidade da *Coisa*. O corpo falante é que é elevado, pois não é possível chegar a ser UOM sem isso, visto que UOM tem um corpo. Assim, o falasser tem que encontrar seu modo de se elevar, de fazer seu escabelo. Portanto, percebemos essa relação direta ao corpo no escabelo. Isso não encontramos em relação à sublimação nas discussões lacanianas sobre ela. O escabelo é a sublimação em seu cruzamento com o narcisismo, um narcisismo, que porta uma crença de ter um corpo, não mais como referência apenas à imagem. É essa crença que liga o falasser a seu corpo. Vimos que o escabelo pressupõe o laço social. Então, notamos com Soler (2023) que os escabelos de mera aparência são chamados de narcisismo ao passo que os escabelos das obras são chamados de sublimação.

Joyce teve sua arte sustentada pelo *sinthome*. Ele a fez bela e a elevou à dignidade da *Coisa*. O fora do sentido do *sinthome*, ininteligível, foi o que Joyce usou como escabelo de sua arte. Dessa feita, o escabelo é o que dá ênfase ao corpo, que o *sinthome* sustenta e marca como acontecimento. O escabelo eleva esse corpo. Ele é suporte para se mostrar belo e se singularizar como UOM.

Sugerimos um “saber-fazer” para o percurso de construção do conceito na obra de Freud. Depois, partimos para os sete primeiros seminários de Lacan até chegar ao seminário sobre a ética, no qual ele nos apresenta a *Coisa* como Real, com o qual é preciso “saber-fazer”. Depois, passamos para uma proposta de um “saber-escrever”, referenciado, principalmente, nos seminários 14 e 15, quando abordamos uma formalização lógica. Nesse momento da pesquisa, desponta-se uma tentativa de formalização de uma escrita, visto que falamos da incomensurabilidade entre os sexos. Diante disso, a tentativa de escrita, que toma corpo, é a escrita da não relação sexual. Por fim, chegamos a um “saber-ler” daquilo que se escreve como *sinthome*, uma escrita do Real, apresentada com os “nós”, um “saber-ler” do que se produz como arte/escabelo. A arte de Joyce nos ensina isso, visto que ela nos convoca a um “saber-ler”, pois é uma escrita, que ultrapassa o campo do sentido.

Fizemos, portanto, uma jornada para entendermos o que é a sublimação, conceito que, em Freud, vimos uma grande dificuldade de definir e que, em Lacan, percorre um

grande percurso até suas últimas elaborações, ficando latente, se assim podemos dizer, por um período, enquanto elaborações novas foram surgindo e inserindo o corpo, chegando ao *parlêtre*, ao *sinthome*, ao escabelo e, por fim, ao UOM.

Então, entendemos a sublimação como aquilo que povoa o vazio de *das Ding* com um certo número de objetos contornando a barreira e que interdita a zona do gozo Real. Ela trata o gozo do corpo. Depois do *sinthome* é que será possível chegar à sublimação. Após reparar os lapsos da cadeia borromeana e fazer para si um escabelo é que se pode chegar ao UOMem singularizado, elevado à dignidade da *Coisa*, fazendo-se belo, fazendo-se visto e inserido no laço social sem a idealização.

## REFERÊNCIAS

- Amster, P. (2015). *Notas matemáticas para ler Lacan*. São Paulo: V. de Moura Mendonça - Livros (Scriptorium).
- Assoun, P-L. (1983). *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago.
- Assoun, P-L. (1994). *Introducción a la metapsicología freudiana*. Buenos Aires: Paidós.
- Attié, J. (1997). Sublimação: Sintoma? In: Ribeiro, M. A. C. e Motta, M. B. (orgs.). *Os destinos da pulsão: Sintoma e Sublimação*. Rio de Janeiro, Contra Capa, pp. 145-172.
- Attié, J. (2015). *Entre le dit e l'écrit*. Paris: Éditions Michèle.
- Autuori, S. (2009). A arte sinthomática na clínica das psicoses. In: Lima, M. M., Jorge, M. A. C., Orgs. *Saber fazer com o Real, diálogos entre psicanálise e arte*. Rio de Janeiro: Cia das Letras.
- Birman, J. (2006). *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Birman, J. (2007). Prefácio. In: Castiel, S., V. *Sublimação: clínica e metapsicologia*. São Paulo: Escuta.
- Birman, J. (2008). Criatividade e sublimação em psicanálise. *Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro: vol. 20 N.1: pp. 11-26.
- Birman, J. (2010), Governabilidade, força e sublimação: Freud e a filosofia política. In: *Revista Psicologia USP*, São Paulo, julho/setembro, 21(3), pp. 531-556.
- Birman, J. (2014). *O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2ª ed.
- Braustein, N. (2007). *Gozo*. São Paulo: Escuta.
- Brodsky, G. (2004). *Short Story: Os princípios do ato analítico*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- Burke, E. (1993). *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas ideias do sublime e do belo*. Campinas: Papyrus.
- Capanema, C. A. (2015). *A contingência da paternidade como forma de amarração do quarto elo do nó borromeano na adolescência*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.
- Castiel, S., V. (2007). *Sublimação: clínica e metapsicologia*. São Paulo: Escuta.

- Castiel, S. V. (2010). Sublimação e Clínica Psicanalítica. In: *Psicologia: Ciência e Profissão*, 30 (1), 22-31.
- Chaves, E. (2015). Prefácio. In: *Obras incompletas de Sigmund Freud. Arte, literatura e os artistas*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Chaves, W. C. (2005). *A determinação do sujeito em Lacan: da reintrodução na psiquiatria à subversão do sujeito*. São Carlos: EdUFSCar.
- Chaves, W. C. (2006). O estatuto do real em Lacan: dos primeiros escritos ao seminário VII, a ética da psicanálise. *Paidéia (Ribeirão Preto)* 16 (34) • Ago 2006 • <https://doi.org/10.1590/S0103-863X2006000200004>
- Chaves, W. C. (2021). *A paixão pelo impossível: preâmbulos do conceito de real no ensino de Jacques Lacan*. São Paulo: Editora Dialética.
- Checchinato, D. (2012). *Fernando Pessoa: homoerotismo, psicanálise, sublimação*. Rio de Janeiro; Cia. De Freud.
- Chemama, R. (Org.). (1995). *Dicionário de Psicanálise*. Porto Alegre: Larousse-Artes Médicas Sul.
- Conté, C. (1995) *O Real e o Sexual: de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. *Figuras de Lacan*. (25 de mar de 2021). Fonte: <https://www.latesfip.com.br/figuras-de-lacan>.
- Cruxên, O. (2004). *A sublimação*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Darwin, C. (2009). *A Origem das espécies através da seleção natural ou a preservação das raças favorecidas na luta pela sobrevivência*. Leça da Palmeira: Planeta Vivo UPTec-PMAR.
- Darmon, M. (1994), *Ensaio sobre a topologia lacaniana*. Porto Alegre: Artes médicas.
- Dias, M. G. L. V. (2006). O sintoma: de Freud a Lacan. *Psicologia em Estudo, Maringá* v. 11 n. 2, p. 399-405, mai/ago. Disponível In: <https://www.scielo.br/j/pe/a/mKqnLTRgwYbCCcQGr4GxjWg/abstract/?lang=pt>
- Dunker, C.I.L. (2020). Um viés prático para se sentir melhor. In: Gerbase, J. *O homem tem um corpo*. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico.
- Elia, L. (1995). *Corpo e sexualidade em Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Uapê.
- Elia, L. (2009). Psicanálise: clínica e pesquisa. In Alberti, S. Elia, L. (Orgs.) *Clínica e Pesquisa em Psicanálise*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos.
- Fink, B. (1998). *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Flesler, A. (2012). *A psicanálise de crianças e o lugar dos pais*. Rio de Janeiro, Zahar.

- França Neto, O. (2007). *Freud e a sublimação: Arte, ciência, amor e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Freud, S. (1949). Zur Einführung des Narzißmus. In: *S. Freud, Gesammelte Werke* (Vol. 10, pp. 137-170). London: Imago Publishing. (Texto original publicado em 1914).
- Freud, S. (2006). Rascunho K, As neuroses de defesa (Um conto de fadas natalino). In *S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 1, pp. 267-276). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho escrito em 1895 e publicado em 1986).
- Freud, S. (2006). Projeto para uma psicologia científica. In: *S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 1, pp. 355-400). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho escrito em 1895 e publicado em 1950).
- Freud, S. (2006). Carta 61. In: *S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 1, pp. 296-297). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1897a).
- Freud, S. (2006). Rascunho L. In: *S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 1, pp. 297-300). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1897b).
- Freud, S., Breuer, J. (2006). Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar. In *S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 2, pp. 39-53). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893).
- Freud, S., Breuer, J. (2006). Estudos sobre a histeria. In *S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 2). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original de 1893).
- Freud, S. (2006). Lembranças encobridoras. In: *Freud, S. Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 3, pp. 185-304) Rio de Janeiro: Imago Editora. (trabalho original publicado em 1899).
- Freud, S. (2006). A Interpretação dos sonhos. In: *Freud, S. Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 4, pp. 15-370) Rio de Janeiro: Imago Editora. (trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (2006) A interpretação dos sonhos (II) e sobre os sonhos. In: *Freud, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 5, pp. 371-648). Rio de Janeiro: Imago. (trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (2006). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In: *Freud, S. Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 6, pp. 117-231) Rio de Janeiro: Imago. (trabalho original publicado em 1901).

- Freud, S. (2006). Fragmentos da análise de um caso de histeria. In: *S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 7, pp. 15-116). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905a[1901]).
- Freud, S. (2006). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 7, pp. 119-231). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905b).
- Freud, S. (2006). Os chistes e a sua relação com o Inconsciente. In: *S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 8, pp. 11-222). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905c).
- Freud, S. (2006). Fantasias histéricas e sua relação com a bissexualidade. In: *S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 09, pp. 147-154). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1908a).
- Freud, S. (2006). Caráter e erotismo anal. In: *S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 09, pp. 157-164). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1908b).
- Freud, S. (2006). Cinco lições de psicanálise. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 11, pp. 17-65). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1910 [1909]).
- Freud, S. (2006) Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: *S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 12, pp. 233-255). Rio de Janeiro: Imago. (trabalho original publicado em 1911).
- Freud, S. (2006). Totem e tabu. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 13, pp. 13-162). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1913[1912-1913]).
- Freud, S. (2006) Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos. In: *S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 14, pp. 225-241). Rio de Janeiro: Imago. (trabalho original publicado em (1917 [1915])).
- Freud, S. (2006). Dois verbetes de enciclopédia. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 18, pp. 249-274). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923[1922]).
- Freud, S. (2006). Sobre o Narcisismo: uma introdução. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 14, pp. 77-113). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914).

- Freud, S. (2006). O Inconsciente. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 14, pp. 165-222). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (2006). Psicologia das massas e análise do Eu. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 18, pp. 79-154). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (2006). Inibições, sintomas e ansiedade. In: S. Freud, *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. XX, pp. 355-400). Rio de Janeiro: Imago. (trabalho escrito em 1925 e publicado em 1926).
- Freud, S. (2006). Conferência XVII: O sentido dos sintomas. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 16, pp. 265-279). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917a).
- Freud, S. (2006). Conferência XXIII: Os caminhos da formação dos sintomas. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 16, pp. 361-378). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917b).
- Freud, S. (2006). Conferência XXXII: Ansiedade e vida instintual. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 22, pp. 85-112). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1933a[1932]).
- Freud, S. (2006). Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 22, pp. 63-80). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1933b[1932]).
- Freud, S. (2006). Dois verbetes de enciclopédia: Psicanálise e A teoria da libido. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 18, pp. 251-274). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923a [1922]).
- Freud, S. (2006). O Ego e o Id. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 19, pp. 15-80). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923b).
- Freud, S. (2006). Uma breve descrição da psicanálise. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 19, pp. 213-234). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1924 [1923]).
- Freud, S. (2006). Totem e tabu. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad., Vol. 13, pp. 13-162). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1913[1912-1913]).
- Freud, S. (2006). Conferência XXVI: A teoria da libido e o Narcisismo. In: *Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (J. Salomão, trad.,

Vol. 16, pp. 413-431). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917 [1916-1917]).

- Freud, S. (2014). Conferência XVII. O sentido dos sintomas. In: Sigmund Freud, Obras completas, vol. 13. *Conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (1916 - 1917), tradução Sergio Tallaroli. São Paulo, Companhia das Letras. (trabalho original publicado em 1917a).
- Freud, S. (2014). Conferência XXIII Os caminhos da formação dos sintomas. In: Sigmund Freud, Obras completas, vol. 13. *Conferências introdutórias à psicanálise e outros textos* (1916 -1917), tradução Sergio Tallaroli. São Paulo, Companhia das Letras. (trabalho original publicado em 1917b).
- Freud, S. (2015). Uma lembrança de infância de Leonardo da Vinci. In: *Arte, literatura e os artistas; Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Texto publicado originalmente em 1910).
- Freud, S. (2016a). Sobre a psicogênese de um caso de homossexualidade feminina. In: *Neurose, Psicose, Perversão; Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Texto publicado originalmente em 1920).
- Freud, S. (2016b). O problema econômico do masoquismo. In: *Neurose, Psicose, Perversão; Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Texto publicado originalmente em 1924).
- Freud, S. (2019). Sobre teorias sexuais infantis. In: *Amor, sexualidade, feminilidade; Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Texto publicado originalmente em 1908).
- Freud, S. (2019). Contribuições Para a psicologia da vida amorosa – II: Sobre a mais geral degradação da vida amorosa. In: *Amor, sexualidade, feminilidade, Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Texto publicado originalmente em 1912a).
- Freud, S. (2019). Recomendações ao médico para o tratamento psicanalítico. In: *Fundamento da clínica psicanalítica, Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Texto publicado originalmente em 1912b).
- Freud, S. (2019). A questão da análise leiga, conversa com uma pessoa imparcial?. In: *Fundamento da clínica psicanalítica, Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Texto publicado originalmente em 1926).
- Freud, S. (2019). O Declínio do complexo de Édipo. In: *Amor, sexualidade, feminilidade, Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte, Autêntica, (texto original publicado em 1924).
- Freud, S. (2019). Compêndio de Psicanálise. In: *Compêndio de Psicanálise e outros escritos inacabados, Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte, Autêntica, (texto original publicado em 1940).

- Freud, S. (2019). As Pulsões e seus destinos. In: *As pulsões e seus destinos; Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte, Autêntica, (texto original publicado em 1915).
- Freud, S. (2020). Moral sexual ‘cultural’ e doença nervosa moderna. In: *Freud, S. Cultura, sociedade, religião: O mal-estar e outros escritos; Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Texto publicado originalmente em 1908).
- Freud, S. (2020). Além do Princípio de prazer. In: *Além do Princípio de prazer [Jenseits des Lustprinzips], Edição crítica bilíngue; Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte, Autêntica, (texto original publicado em 1920).
- Freud, S. (2020). Psicologia das massas e análise do Eu. In: *Cultura, Sociedade, Religião, o Mal-Estar na cultura e outro escritos; Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte, Autêntica, (texto original publicado em 1921).
- Freud, S. (2020a). O futuro de uma ilusão. In: *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar e outros escritos; Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Texto publicado originalmente em 1927).
- Freud, S. (2020b). O mal-estar na cultura. In: *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar e outros escritos; Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Texto publicado originalmente em 1930).
- Freud, S. (2020c). Por que a guerra? In: *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar e outros escritos; Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Texto publicado originalmente em 1933).
- Freud, S. (2021). Fragmentos de uma análise de um caso de histeria (caso Dora). In: *Histórias clínicas: Cinco casos paradigmáticos da clínica psicanalítica; Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Texto publicado originalmente em 1905).
- Freud, S. (2023). Psicopatologia da Vida Cotidiana: sobre esquecimentos, lapsos verbais, ações equivocadas, superstições e erros. In: *Psicopatologia da Vida Cotidiana: sobre esquecimentos, lapsos verbais, ações equivocadas, superstições e erros; Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Texto publicado originalmente em 1901[1904]).
- Freud, S., & Jung, C.G. (1976). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Carl Gustav Jung*. Rio de Janeiro: Imago.
- Garcia, C. (2007). Prefácio. In: França Neto, O (2007). *Freud e a sublimação: arte, ciência, amor e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Garcia-Roza, L. A. (2002). *Freud e o inconsciente*. 19 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Garcia-Roza, L. A. (2008a). *Introdução a metapsicologia freudiana, vol.1: sobre as afasias (1891): O projeto de 1895*. 7.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

- Garcia-Roza, L. A. (2008b). *Introdução à metapsicologia freudiana*, vol.2 a interpretação do sonho, 1900. 8.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Garcia-Roza, L. A. (2008c). *Introdução à metapsicologia freudiana*, vol.3. 7.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Garcia-Roza, L. A. (2014). *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- Garcia-Roza, L. A. (2015). *O mal radical em Freud*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gay, P. (1989). *Freud: Uma Vida para Nosso Tempo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Gerbase, J. (2009). A hipótese de Lacan. *A Peste*, 1(1), 101-110. Recuperado em 229 de janeiro de 2022, de <https://doi.org/10.5546/peste.v1i1.2702>
- Gerbase, J. (2020). *O homem tem um corpo*. Salvador: Associação Científica Campo Psicanalítico.
- Granon-Lafont, J. (1990). *A Topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Greco, M. (2011). *Os espelhos de Lacan*. Opção Lacaniana online nova série, ano 2, Número 6, novembro 2011. ISSN 2177-2673. Disponível em: [http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero\\_6/Os\\_espelhos\\_de\\_Lacan.pdf](http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_6/Os_espelhos_de_Lacan.pdf) Acesso em janeiro de 2022.
- Guerra, A. M. C. (2007). *A estabilização psicótica na perspectiva borromeana: criação e suplência*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, UFRJ.
- Guerra, A. M. C. (2009). Sutilezas do tratamento do real no final do ensino lacaniano: a letra, o *savoir-y-faire* e *l'âme à tiers*. In Jorge. M. A. C. et al. *Saber fazer com o real: diálogos entre psicanálise e arte*. (pp. 131-143) Rio de Janeiro: Cia de Freud.
- Guerra, A. M. C. (2010). *A psicose*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor
- Harari, R. (2001). *O que acontece no ato analítico?: a experiência da psicanálise*. Rio de Janeiro, Companhia de Freud.
- Harari, R. (2002). *Como se chama James Joyce?: A partir do seminário Le Sinthome de J. Lacan*. Rio de Janeiro: Ágalma.
- Iannini, G. (2004) "O olho negro das favas": exercício de estética lacaniana. In Iannini, G. Safatle, V. Rocha, G. M. Pinto, J. M. (Orgs.) *O tempo, o objeto e o avesso: Ensaios de filosofia e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 75-91.
- Iannini, G. (2019). Epistemologia da Pulsão: fantasia, ciência, mito. In: *Freud, S. (2019). As pulsões e seus destinos; Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte, Autêntica, (texto original publicado em 1915).

- Iannini, G. & Tavares, P. H. (2020). Apresentação: Para ler o Mal-estar. In: *Freud, S. Cultura, sociedade, religião: O mal-estar e outros escritos; Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Texto publicado originalmente em 1908).
- Iribarry, I. N. (2003). *O que é pesquisa psicanalítica?*. *Ágora* (Rio J.) [online]. 2003, vol.6, n.1, pp.115-138. ISSN 1516-1498. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982003000100007>. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982003000100007](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982003000100007) acesso em 04/11/2019.
- Isaacson, W. (2017). *Leonardo da Vinci*. Intrínseca. Rio de Janeiro.
- Jorge, M. A. C. (2008). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol.1: as bases conceituais*. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- Jorge, M. A. C. (2010). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol.2: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Jorge, M. A. C. (2017). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan, vol. 3: a prática analítica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Joyce, J. (2012). *Ulysses*. Tradução de Caetano W. Galindo. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.
- Joyce, J. (2016). *Retrato do artista quando jovem*. Tradução de Guilherme da S. Braga. São Paulo: Mediafashion.
- Juranville, A. (1987). *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor Ltda.
- Kant, I. (1993). *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.
- Kaufmann, P. (1996). *Dicionário enciclopédico: o legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Kaufmanner, H. (2006). *A Solução Elegante de Lacan: uma formalização do 'Além do Princípio do Prazer'*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.
- Koren, D. (2008). La lógica del Fantasma (1966-1967). In: Safouan, M. *Lacanianiana II: Los Seminários de Jacques Lacan, 1964-1979*. Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Lacan, J. (1987). *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária. (Trabalho original de 1932).
- Lacan, J. (1998a). Para além do princípio de realidade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp 77-95. (Trabalho original publicado em 1936).

- Lacan, J. (1998b). A Agressividade em Psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 104-126. (Trabalho original de 1948).
- Lacan, J. (1998c). Variantes do tratamento padrão. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 104-126. (Trabalho original de 1955).
- Lacan, J. (1998d). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 537-590. (Trabalho original de 1957-1958).
- Lacan, J. (1998e). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 591-652. (Trabalho original de 1958).
- Lacan, J. (1998f). Observação sobre o relatório de Daniel Lagache. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 653-691. (Trabalho original de 1958).
- Lacan, J. (1998g). Juventude de Gide ou a letra e o desejo. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 749-775. (Trabalho original de 1958).
- Lacan, J. (1998h). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 807-842. (Trabalho original de 1960).
- Lacan, J. (1998i). A significação do falo. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 692-703. (Trabalho original de 1958).
- Lacan, J. (1998j). O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 96-103. (Trabalho original de 1949).
- Lacan, J. (1998k). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 238-324. (Trabalho original de 1953).
- Lacan, J. (1998l). A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 402-437. (Trabalho original de 1955).
- Lacan, J. (1998m). A instância da letra no inconsciente freudiano ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 496-533. (Trabalho original de 1957).
- Lacan, J. (1998n). O seminário sobre 'A carta roubada'. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 13-66. (Trabalho original de 1955).
- Lacan, J. (1998o). Situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, pp. 461-495. (Trabalho original de 1956).
- Lacan, J. (20\_\_). *Seminário -I: el hombre de los lobos*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires. (Seminário proferido em 1952).
- Lacan, J. (2003a). Os complexos familiares na formação do indivíduo. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp 29-90. (Trabalho original publicado em 1938).

- Lacan, J. (2003b). A lógica do fantasma: Resumo do Seminário de 1966-67. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp 323-328. (Trabalho original publicado em 1969).
- Lacan, J. (2003c). Nota Italiana. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp 323-328. (Trabalho original publicado em 1973).
- Lacan, J. (2003d). Radiofonia. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp 400-401. (Trabalho original publicado em 1970).
- Lacan, J. (2003e). Televisão. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp. 508-543. (Trabalho original publicado em 1974).
- Lacan, J. (2003f). O aturdido. In: *Outros escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, pp. 448-497. (Trabalho original publicado em 1972).
- Lacan, J. (2003g). Discurso de Roma. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp 560-566. (Trabalho original publicado em 1953).
- Lacan, J. (2003h). Joyce, o Sintoma. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, pp 560-566. (Trabalho original publicado em 1979).
- Lacan, J. (2005). O simbólico, o imaginário e o real. In: *Nomes-do-Pai*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. (trabalho original escrito em 1953).
- Lacan, J. (2005b). O triunfo da religião. In: *O triunfo da religião, precedido de Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. (trabalho original proferido em 1974).
- Lacan, J. (2009). *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1953-1954).
- Lacan, J. (2010). *O Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1954-1955).
- Lacan, J. (2008a). *O Seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1955-1956).
- Lacan, J. (1995). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1956-1957).
- Lacan, J. (1999). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1957-1958).
- Lacan, J. (2016). *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original proferido em 1958-1959).
- Lacan, J. (2008b). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original proferido em 1959-1960).

- Lacan, J. (2010). *O seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original proferido em 1960-1961).
- Lacan, J. (2003). *O seminário 1961-1962: A identificação*. (Publicação não comercial exclusiva para os membros.) Recife, Centro de estudos freudianos do Recife. (Trabalho original proferido em 1961-1962).
- Lacan, J. (2005a). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original proferido em 1962-1963).
- Lacan, J. (2008c). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original proferido em 1964).
- Lacan, J. (2022). *O seminário Problemas Cruciais para a Psicanálise* (publicação não comercial exclusiva para os membros). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife. (Trabalho original proferido em 1964-1965).
- Lacan, J. (2018). *O seminário O objeto da Psicanálise* (edição não comercial destinada aos membros da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano Brasil). São Paulo: Fórum do Campo Lacaniano de São Paulo. (Trabalho original proferido em 1965-1966).
- Lacan, J. (2017). *O seminário A lógica do fantasma*. (publicação não comercial exclusiva para os membros). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife. (Trabalho original proferido em 1966-1967).
- Lacan, J. (s/d). *O Seminário 1967-1968, livro 15: o ato psicanalítico*. Notas de curso. (Versão não comercial, tradução apócrifa do francês). (Trabalho original proferido em 1967-1968).
- Lacan, J. (2008d). *O seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original proferido em 1968-1969).
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original proferido em 1969-1970).
- Lacan, J. (2010). La tercera, in: *Intervenciones y textos*, Buenos Aires, Manantial. (Trabalho original de 1974).
- Lacan, J. (2012). *O seminário, livro 19: ... ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1971-1972).
- Lacan, J. (2008e). *O Seminário livro 20: mais, ainda*. 3 Ed. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original proferido em 1972-1973).
- Lacan, J. (2018). *O seminário, livro 21: Os não-tolos erram / Os nomes do pai*. [recurso eletrônico] Porto Alegre: Editora Fi. (Trabalho original proferido em 1973-1974).
- Lacan, J. (1974-1975) *O Seminário, 22: RSI*. Inédito. (Trabalho original proferido em 1974-1975).

- Lacan, J. (2007). *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1975-1976).
- Lacan, J. (2007b). Joyce o sintoma. In Lacan, J. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. (pp. 157-165) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original proferido em 1975).
- Lameira, V., da Silva Costa, M. & Rodrigues, S. (2017). *Fundamentos metodológicos da pesquisa teórica em psicanálise*. Rev. Subj. [online]. 2017, vol.17, n.1, pp. 68-78. ISSN 2359-0769. <http://dx.doi.org/10.5020/23590777.rs.v17i1.4861>. Disponível em: <https://periodicos.unifor.br/rmes/article/view/4861> acesso em 04/11/2019.
- Laplanche, J. (1989). *Problemáticas III: a sublimação*. São Paulo: Martins Fontes.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (2001). *Vocabulário da psicanálise*. 4ª ed. - São Paulo: Martins Fontes.
- Laurent, É. (2016). *O avesso da biopolítica: Uma escrita para o gozo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Lazzarini, E. R. & Viana, T. C. (2006). O corpo em Psicanálise. Revista Psicologia: Teoria e Pesquisa, Brasília, Mai-Ago 2006, Vol. 22 n. 2, pp. 241-250. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S0102-37722006000200014>
- Le Gaufeys, G. (2018). *A incompletude do simbólico: de René Descartes a Jacques Lacan*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Leite, N. V. A. (2020). Considerações sobre a sublimação. In: Lasch, M., Leite, N. V. A., Trocoli, F. *Da sublimação à invenção*. Campinas: Mercado de Letras, pp. 217-226.
- Lima, T. C. S. de, & Miotto, R. C. T. (2007). Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. Revista Katálysis, 10(spe), 37-45. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S1414-49802007000300004>
- Lucero, A. de, & Vorcaro, A. (2013). Do vazio ao objeto: *das Ding* e a sublimação em Jacques Lacan. Revista Ágora, Rio de Janeiro, v. XVI, número especial abr 2013 pp. 25-39. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/S1516-14982013000300003>
- Maia, A. B.; Medeiros, C. P. & Fontes, F. O conceito de sintoma na psicanálise: uma introdução. Estilos clin. [online]. 2012, vol.17, n.1, pp. 44-61. ISSN 1415-7128. Disponível In: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1415-71282012000100004](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282012000100004)
- Mandil, R. A. (1993) *Entre ética e estética freudianas: a função do belo e do sublime n' "A ética da psicanálise" de J. Lacan*. 209 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.
- Martinho, M. H. C. (2011). *Perversão: um fazer gozar*. Tese de Doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

- Mendes, Eliana R. P. (2011). *Pulsão e Sublimação: a trajetória do conceito, possibilidades e limites*. In: Reverso: revista de psicanálise, Belo Horizonte, ano 33, n. 62, pp. 55 – 68, Set.
- Mendonça, R. L. (2018). *A realidade mostrada à maneira dos geômetras: um estudo topológico sobre o conceito de realidade em Psicanálise*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.
- Metzger C. (2017). *A sublimação no ensino de Jacques Lacan: um tratamento possível do gozo*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- Metzger, C. (2021). *A sublimação*. São Paulo: Aller.
- Miller, J.-A. (1998). *Los signos del goce: Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2005). Leitura crítica dos "Complexos familiares", de Jacques Lacan". *Opção Lacaniana Online*, 42(2). Recuperado de <http://www.opcaolacaniana.com.br/antigos/n2/pdf/artigos/jamleitura.pdf>
- Miller, J.-A. (2007). Nota passo a passo. In: Lacan, J. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original proferido em 1975-1976).
- Miller, J.-A. (2009). *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Miller, J.-A. (2011). *Seminário de Orientação lacaniana, III, 13: O Ser e o Um*. Inédito.
- Miller, J.-A. (2015a). O osso de uma análise. In: Miller, J.-A. *O osso de uma análise. + O Inconsciente e o corpo falante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Miller, J.-A. (2015b). O inconsciente e o corpo falante. In: Miller, J.-A. *O osso de uma análise. + O Inconsciente e o corpo falante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Miller, J.-A. (2016). Habeas corpus. *Opção lacaniana*, nº 73. 2016. pp. 31-37. Recuperado de: <https://congressoamp2018.com/pt-pt/textos/habeas-corpus/>
- Milner, J. C. (1996). *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Nasio, J. D. (1997). *Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Pommier, G. (1992), *A ordem sexual: perversão, desejo e gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Porge, E. (1998). *Os nomes do pai em Jacques Lacan: pontuações e problemáticas*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Porge, É. (2019). *A sublimação, uma erótica para a Psicanálise*. São Paulo: Aller.

- Quinet, A. (2006a). *Psicose e laço social*. (2a ed.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Quinet, A. (2006b). *Teoria e clínica da psicose*. (3a ed.) Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Quinet, A. (2012). *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Quinet, A. (2016). Lalíngua e sinthoma. In: *línguas e Instrumentos Linguísticos – Nº 38 – jul-dez*.
- Quinodoz, J-M. (2007). *Ler Freud: guia de leitura da obra de S. Freud*. Porto Alegre: Artmed.
- Regnault, F. (2004). *Ex nihilo*. In: Iannini, G., Rocha, G. M., Pinto, J. M., Safatle, V. *O tempo, o objeto e o avesso: ensaio de filosofia e psicanálise*. Belo Horizonte, Autêntica.
- Roudinesco, E. & Plon, M. (1998). *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Safatle, V. (2003). O ato para além da Lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano. In: Safatle, V. (Org.) (2003). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP.
- Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP.
- Saussure, F. (2006.) *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix.
- Silva Junior, N. da. (2003). *A sombra da sublimação: o imperialismo da imagem e os destinos pulsionais na contemporaneidade*. In: Psychê, vol. VII, núm. 11, junho, pp. 29-38.
- Schejtman, F. (2013). *Elaboraciones lacanianas sobre la psicosis*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Schejtman, F. (2015). *Sinthome, ensayos de clínica psicoanalítica nodal*. Olivos: Grama Ediciones.
- Scotti, S. (2009). Arte: Sublimação ou Saber-fazer?. In: Lima, M.M.L. & Jorge, M.A.C. (orgs). *Saber Fazer com o Real – Diálogos entre Psicanálise e Arte*. Rio de Janeiro, Cia. de Freud: PGPSA/IP/EU RJ, pp. 299-305.
- Silva Junior, N. (2018). O mal-estar no sofrimento e a necessidade de sua revisão pela psicanálise. In: Safatle, V., Silva Junior, N. da., Dunker, C. *Patologias do social: arqueologia do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Silva, M. L. (2019). *A conjectura lógica de Jacques Lacan: A lógica como ciência do real*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

- Skriabine, P. (2007) Nosso sujeito suposto saber, lado nó bo, in: *Agente Revista de Psicanálise*, nº 7, Paris, outubro. P. 1-9. Disponível em <[http://www.institutopsicanalisebahia.com.br/agente/07/15/002\\_agente07\\_pierre\\_s\\_kriabine001.pdf](http://www.institutopsicanalisebahia.com.br/agente/07/15/002_agente07_pierre_s_kriabine001.pdf)>.
- Soler, C. (2007). Os nomes da identidade, in: *Conferência pronunciada em Rennes em 31 de março de 2007*. p. 171-177. Disponível em <https://www.yumpu.com/pt/document/view/12843907/15-os-nomes-da-identidade-uva>>.
- Soler, C. (2023). *Lacan, leitor de Joyce*. 2. Ed. São Paulo: Aller.
- Strachey, J. (2006). Nota do editor inglês In: *Freud, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 7, pp. 119-231). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905b).
- Strachey, J. (2006). Nota do editor inglês In: *Freud, S. Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 11, pp. 69-141). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1910).
- Tavares, P. H. (2010). *O sinthome como a heresia teórica de Lacan*. Agora (Rio de Janeiro) Ágora (Rio J.) vol.13 no.1 Rio de Janeiro Jan./June 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982010000100003>: <https://www.scielo.br/j/agora/a/nCYmft7XTVLkXNGqNYcnvfb/?lang=pt>
- Tavares, P. H. (2016). Nota de revisão. In: *Freud, S. O declínio do complexo de Édipo. In: Neurose, Psicose, Perversão; Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Texto publicado originalmente em 1924).
- Tavares, L. & Hashimoto, F. (2013). A pesquisa teórica em psicanálise: das suas condições e possibilidades. *Gerais, Rev. Interinst. Psicol.* [online]. 2013, vol.6, n.2, pp. 166-178. ISSN 1983-8220. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S1983-82202013000200002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1983-82202013000200002&lng=pt&nrm=iso) acesso em 04/11/2019.
- The Borromean Motto, Shield, And Symbol History*. (22 de mar de 2021). Fonte: <http://stresasights.blogspot.com/2017/06/the-borromean-motto-shield-and-symbol.html>
- Torezan, Z., F. (2012). *Sublimação, ato criativo e sujeito na psicanálise*. Londrina: Eduel.
- Torezan, Z. F., Brito, F. A. (2012b) *Sublimação: da construção ao resgate do conceito*.; Agora (Rio de Janeiro) 15 (2) pp. 245-258• Jul.- Dez. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982012000200003>
- Toro Topologia Geometria Círculo Forma, círculo, ângulo, esfera png*. (24 de mar de 2021). Fonte: <https://www.pngegg.com/pt/png-hkwhr>

- Vahland, K. (2019). *Leonardo da Vinci e o feminino: a representação das mulheres nas pinturas do maior gênio do renascimento*. Barueri: Novo Século Editora.
- Valas, P. (2001) *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor
- Vegas, M. Z. (2013). *O que faz um psicanalista: leitura do seminário O Ato psicanalítico de Lacan*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.
- Vanier, A. (2005). *Lacan*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Zanetti, C. E. (2019). *Os quatro discursos de Lacan e a construção do caso clínico: Método heurístico, neurose modelo e discurso universitário*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Whitaker, C. (2002). *Pânico e Psicanálise: A angústia em Freud e Lacan*. Taubaté: Cabral Editora e Livraria Universitária.