



UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
FACULDADE DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA E ANTROPOLOXÍA

DO SUJEITO E DA MÁQUINA A PARTIR DO ENSINO DE LACAN

TESE DE DOUTORAMENTO
Presentada por
MARIA JOSÉ DE OLIVEIRA BARBOSA

Directores

Prof. Dr. MARCELINO AGÍS VILLAVERDE
Prof. Dr. JOSÉ CARLOS FIGUEIRAS MARTINHO

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2016

Memoria realizada por MARIA JOSÉ DE OLIVEIRA BARBOSA para a obtención do grado de doutor pola Universidade de Santiago de Compostela, dirixida polo doutor Marcelino Agís Villaverde, catedrático de Filosofía do Departamento de Filosofía e Antropoloxía da Facultade de Filosofía; e polo doutor José Carlos Figueiras Martinho, Presidente da Antena do Campo Freudiano de Lisboa (Portugal).

Maria José de Oliveira Barbosa

(Autora)

INFORME DOS DIRECTORES

Como directores da tese de doutoramento elaborada por Dna. Maria José de Oliveira Barbosa sobre o tema “Do suxeito e da máquina a partir do ensino de Lacan”, informamos que o traballo, realizado con rigor e meticulosidade, cumpre os requisitos exigibles para que se proceda a su presentación e defensa pública na Universidade de Santiago de Compostela.

Santiago de Compostela, 30 de setembro de 2016.

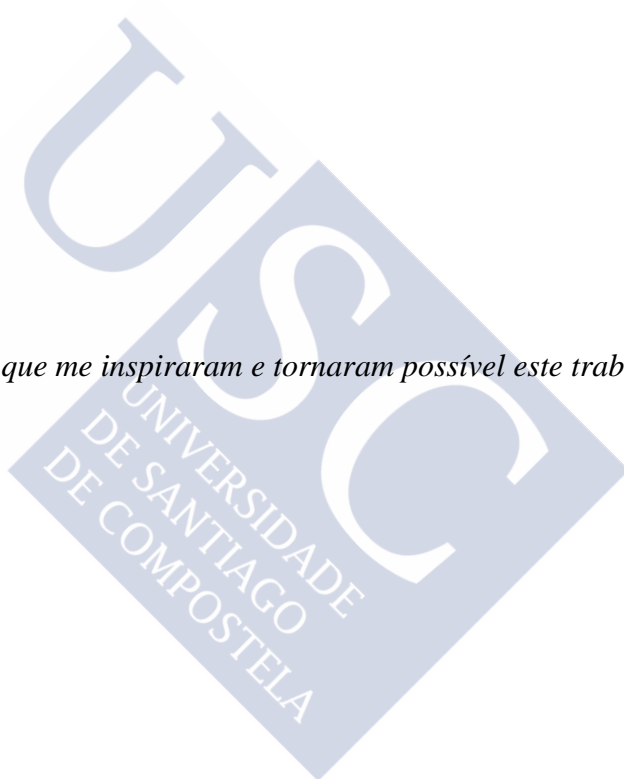
Marcelino Agís Villaverde

Director

José Carlos Figueiras Martinho

Co-director

A todos os que me inspiraram e tornaram possível este trabalho



DO SUJEITO E DAS MÁQUINAS A PARTIR DO ENSINO DE LACAN

MARIA JOSÉ DE OLIVEIRA BARBOSA



AGRADECIMENTOS

O presente trabalho é o culminar de uma série de contribuições provindas de ordens e personalidades distintas ao longo do meu percurso académico e pessoal. Na impossibilidade de nomear todos os intervenientes que, direta ou indiretamente, tornaram possível a realização da presente tese, dirijo a todas elas o meu sentido e sincero agradecimento.

Naturalmente, no momento de agradecer, não posso deixar de manifestar o meu apreço e profundo agradecimento àqueles que estiveram sempre presentes a orientar, incentivar e apoiar a presente investigação.

Agradeço, antes de mais, aos meus orientadores, Professor Doutor Marcelino Agís e do Professor Doutor José Martinho, pelo apoio e disponibilidade manifestada e, sobretudo, pela confiança depositada que contribuiu decisivamente para que este trabalho tenha chegado ao seu termo. Ao Professor Marcelino Agís endereço uma palavra de especial agradecimento pelo acolhimento e entusiasmo, por cada palavra amiga, de reconhecimento e de incentivo com que sempre me saudou a cada problema ou dúvida apresentada. Ao Professor José Martinho agradeço a confiança e a aposta por aceitar orientar-me quando era somente uma iniciática no ensino de Lacan, pelo acolhimento nos Seminários de Psicanálise de orientação lacaniana, pela partilha do saber, pelas valiosas contribuições para o trabalho, sem as quais este revelar-se-ia inexecutável e, sobretudo, pelo empenho, rigor e dedicação em transmitir, num tão curto espaço de tempo, o máximo do saber constituído no ensino de Lacan. A todos os elementos do Colégio da Antena do Campo Freudiano, em muito especial, ao Filipe Pereirinha, dirijo uma palavra de sincero agradecimento pelo diálogo e disponibilidade com que asseguraram a minha presença *online* nos Seminários do ensino de Lacan.

À Ana Paula Lopes, Márcia Natividade e ao Samba Ndiaye agradeço cada momento que dedicaram pacientemente a apoiar-me nas leituras atentas e nas traduções necessárias, com enorme sentido de compromisso e dedicação. Estou igualmente grata ao Orfeu Bertolami e Vítor Oliveira Jorge pelos diálogos e convites para participar em Seminários sobre temas tão diversos e relevantes, o que representou uma oportunidade ímpar de crescimento académico e pessoal.

Aos meus familiares e amigos agradeço o amor, a força, o respeito e a atenção sem reservas com que sempre me brindaram. Mas, acima de tudo, agradeço a força, o sorriso, a disponibilidade, o amor incondicional do meu querido companheiro, Rui Pinho.

Em geral, o meu profundo e sentido agradecimento a todas as pessoas que contribuíram para a concretização desta dissertação, estimulando-me intelectual e emocionalmente.

ÍNDICE

Introdução - do sujeito e da(s) máquina(s)	1
I parte.....	20
Perspetivas e percurso de Lacan	20
A tópica do imaginário.....	21
O espelho	25
Os esquemas óticos.....	30
Da imagem ao imaginário.....	32
A ordem simbólica.....	36
Acaso e probabilidades	40
Grafos	44
Lógica e discursos.....	57
<i>Analysis situs</i>	78
Real	87
A letra	92
Neologismos	105
Haum	110
Sinthome.....	125
II parte	135
A gramática do mundo.....	135
Da psicologia à comunicação e consumo de massa.....	135
Impasse na civilização	142
III parte.....	153
O futuro que espreita.....	153
Sinais do tempo	153
Profecias	169
Conclusão	179
Bibliografia.....	185

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 - Esquema do ramo de flores invertido de Bouasse	30
Figura 2 - Primeiro esquema ótico com espelho plano e côncavo proposto por Lacan	31
Figura 3 – Esquema da identificação que forma o Ideal do Eu	32
Figura 4 - Rede 1-2-3 ou estrutura fundamental do dualismo das organizações simbólicas	42
Figura 5 - O quadrado lógico de Aristóteles.....	44
Figura 6 - Esquema L	44
Figura 7 - Esquema R.....	46
Figura 8 - Esquema l	46
Figura 9 - O solo significante ou primeira célula do grafo	49
Figura 10 – O sintoma como formação do inconsciente	51
Figura 11 – Grafo intermédio com o <i>Che vuoi?</i> no topo.....	51
Figura 12 - Grafo completo	53
Figura 13 - Tabela da verdade da negação	58
Figura 14 – Diagramas da reunião e da interseção	59
Figura 15 - Esquemas da alienação e separação na relação do sujeito, do Outro e do <i>a</i>	60
Figura 16 - A interseção das esferas constitutivas do sujeito por correspondência às representações que ilustram o fenómeno da alienação	61
Figura 17 - Fórmulas lógicas da sexuação propostas de Lacan	64
Figura 18 – A metáfora paterna	66
Figura 19 – Modelo do grupo de Klein	73
Figura 20 - Modelo oscilatório da realidade psíquica com base na estrutura discursiva, que corresponde às quatro fórmulas discursivas apresentadas no seminário <i>Le champ lacanien</i>	74
Figura 21 - O cogito cartesiano sob o prisma do tetraedro do discurso	75
Figura 22 – O furo tórico	83
Figura 23 – O furo tórico do desejo e da demanda.....	84
Figura 24 – Banda de möbius e seu desenho por Escher que serve de capa do Seminário X, <i>L'angoisse</i> ..	90

Figura 25 – Quatro fases da junção em cross-cap da Banda de Möbius ($\$$) e do disco (a)	91
Figura 26 - A relação do 1 com a segundo a proporção do número do ouro	112
Figura 27 - O conjunto vazio é uma “parte” de todo o conjunto	113
Figura 28 – Esquema freudiano da identificação retomado por Lacan.....	116
Figura 29 – Fórmulas da sexuação	119
Figura 30 – O circuito de uma pulsão.....	124
Figura 31 – O vacúolo do gozo	124
Figura 32 – O nó que rateio, o erro no nó de Joyce.....	127
Figura 33 - A correção do lapso do nó pelo Ego	128
Figura 34 – Os três anéis RSI separados e o nó borromeano de quatro aros, o do sinthoma.....	129



INTRODUÇÃO - DO SUJEITO E DA(S) MÁQUINA(S)

A questão do Sujeito e da(s) máquina(s), nuclear no campo psicanalítico, emerge no seio do projeto da modernidade que visa suplantar o discurso teológico pelo discurso da ciência. O “sujeito”, tal como é introduzido por Descartes em *Meditações Metafísicas* (1641), é a entidade, de existência indubitável, que aplica metodicamente a dúvida ao que entra na mente pelos sentidos e constitui objeto de conhecimento. A célebre fórmula cartesiana – *ergo sum* –, segundo a qual o ser se apreende no ato de pensar, conduziu à homologação do ser ao pensamento e ambos à consciência. Nesta operação, a ciência moderna, na busca da certeza irrefutável, desapropria o sujeito das suas experiências fantasiosas ou imaginárias, remetendo-as para o domínio da subjetividade, e faz coincidir o *cogito* cartesiano num ponto Arquimiano abstrato, isto é, a consciência (Barbosa, 2013, pp. 32-33). Assim, o *cogito*, despejado pela dúvida de todo o conteúdo sensível e imaginário, é um sujeito vazio, concepção que se revela de extrema importância para o pensamento de Lacan. Pese embora o ideário da filosofia moderna¹ consagre o sujeito como sede do conhecimento, do direito e da consciência (Toresan & Aguiar, 2011), o *cogito*, como bem intui Descartes, carece de um fundamento que garanta a dimensão do conhecimento, sendo necessário recorrer a um *Outro* que não engana (Lacan, 20/01/1964, pp. 36-37). O sujeito da psicanálise tem a sua origem no sujeito da modernidade que, pelo modo como aparece, encontra de imediato a sua morte, como vaticina Foucault (1966, pp. 409-421).

Do projeto cartesiano resulta igualmente a cisão entre a substância pensante (*res cogitans*) – o *cogito* ou a alma – e a substância material (*res extensa*) – propriedade essencial de todos os corpos e da sua mecânica². O dualismo cartesiano despertou no intelecto humano o interesse e a necessidade não só de conhecer, como de delimitar o que

¹ O sujeito da modernidade, que desde Descartes se afirma como uno, fundador, autónomo e constituinte, perdurou, na sua plenitude, até Immanuel Kant (*Crítica da Razão Pura*, 1787), não deixando de ecoar em pensadores contemporâneos, como é exemplo Edmund Husserl (*Meditaciones Cartesianas*, 1859-1938).

² No início do *Traité de l'homme* (1648), no excerto que se segue, Descartes delineia em poucas frases o seu modelo mecanicista, com base na distinção entre engenho humano e engenho divino, subjacente à qual se distingue os “autômatos” (animais), as “máquinas moventes” e as “obras que se movem”: «Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible (...). Nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, et autres semblables machines, qui n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons» (Descartes R. , 1648, p. 4).

do homem era puramente mecânico. A mecânica metabólica patente no ensaio de La Mettrie (1709-1751) e os autómatos que encantaram os salões do século XVIII, brinquedos precursores das tartarugas de Grey Walter (1951) e dos robots modernos que se sucederam, resultam desse mesmo empreendimento. O aparecimento das máquinas dotadas de alguma autonomia em relação ao homem – aparelhos autodeterminados capazes de gerar movimento ou de executar tarefas específicas com base no processamento de informação – decorre igualmente do projeto da modernidade.

No pensamento ocidental, até à modernidade, vigorava a distinção entre os produtos da natureza e os produtos da técnica, tal como a consagrou Aristóteles, sob argumento de que somente os primeiros, por essência, possuem o princípio e a causa do movimento e do repouso das coisas. O movimento de criação dos produtos da técnica tem de ser sincronizado à medida natural (da *Physis*) e à medida humana³ (Física - Sobre a geração e a corrupção, s.d.). A *technê*, característica divina dos homens, expressão da capacidade do homem (*nous*) de organizar e de criar novas ordens no mundo (*poiesis*), é indiscernível da *physis* (cósmica) e da *tyche* (o acaso) (Koike, 1999), princípio⁴ que revelar-se-á preponderante no pensamento de Freud e Lacan.

O conhecimento das *artes técnicas*, qualidade dos homens provida por Prometeu, assegurou a conservação da espécie humana na natureza, ao prolongar e amplificar as distintas capacidades e disposições naturais do corpo, de acordo com a ordem imutável e eterna da natureza (*physis*). Não obstante, como sugere Adélio Melo (2005), a atual era tecnológica é de natureza ícara, ou seja, essencialmente “mitológica”. O mito de Ícaro

³ Aristóteles, no volume da Física *Sobre a geração e a Corrupção*, afirma o seguinte: «o médico produz saúde e o sapiente produz saber, ainda que a saúde em si e o saber em si existam, bem como as coisas que deles participam. O mesmo se passa com as outras coisas produzidas em função de uma capacidade. Por outro lado, se se dissesse que a matéria causa geração devido ao movimento, dar-se-ia uma explicação mais conforme à natureza do que a formulada em tais termos. Com efeito, aquilo que altera e transfigura é em maior medida causa de geração — e, em relação a todos os entes, quer os naturais, quer os produzidos pela técnica, costumamos dizer que é causa eficiente aquilo que pode originar movimento. No entanto, esta última posição também não é correta. É próprio da matéria ser afectada e ser movida, ao passo que mover e exercer acção pertencem a outra capacidade — e isto é evidente tanto em relação aos entes gerados pela técnica como em relação aos entes gerados pela natureza, pois a partir de si própria a água não produz um animal, nem é a madeira que produz uma cama, mas a técnica» (s.d., pp. 155, Livro II - 335b).

⁴ Sobre esta perspectiva de Aristóteles, J. Tricot, citado por Adélio Melo, resume nos seguintes termos: «A *technê*, arte em geral, *indústria*, *técnica*, *ofício*, é a *virtude* da inteligência *poética*, e distingue-se da *episteme*, *ciência* da inteligência *teórica* (...). A arte adapta aos casos particulares os dados gerais da inteligência teórica; ela tende para a realização duma *poesis*, obra exterior ao artista (*technites*). Bem; se a arte adapta a casos particulares dados gerais da inteligência teórica, e se esta é da ordem do que é eterno e imutável, isto é da ordem da *Physis*...» (Melo, 2005, p. 89).

ilustra, precisamente, o caráter fatídico da lógica subjacente à ontologia existencial da transgressão dos possíveis naturais que vigora desde a modernidade. A essência da questão da técnica atual, que coincide com a questão do homem, é para Adélio Melo essencialmente de natureza ética (2005, pp. 117-118).

Retomando o pensamento de Aristóteles, este, na sua obra *A Política*, define o escravo como um instrumento animado, uma ferramenta que faz parte do corpo do senhor. O escravo é o homem que não encontra em si mesmo um fim, mas noutrem (Senhor)⁵, conceção que reverbera na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel (1807). Nesta, Hegel fará corresponder ao *senhor* a autoconsciência do *servo* que, por sua vez, aparece como instrumento utilizado para a realização dos objetos e dos fins que o *senhor* usufruirá.

Mas, o verdadeiro instrumento para Aristóteles não é o corpo, mas sim o *logos*. A partir de um certo número de operações sobre a gramática da língua grega, Aristóteles cria o instrumento (*órganon*) com que determina as leis do pensamento. A lógica, para Aristóteles, não é uma ciência (*epistémé*), mas o instrumento (*órganon*) que assegura a estruturação de um raciocínio⁶ em conformidade com a verdade, que pode ser disponibilizado para todas as ciências, revelando-se essencial para a filosofia.

Porém, as primeiras máquinas, propriamente ditas, não resultam unicamente da pureza formal da lógica e da matemática, mas também da vil e feminina matéria de que se ocupa a física moderna.

A descoberta da lei do pêndulo por Galileu (1581) permitiu que Huygens viesse a construir o primeiro relógio perfeitamente isócrono (1659), que tornar-se-ia no modelo da máquina perfeita⁷.

⁵Na obra intitulada *A Política*, Aristóteles afirma: «It is also from natural causes that some beings command and others obey, that each may obtain their mutual safety; for a being who is endowed with a mind capable of reflection and forethought is by nature the superior and governor, whereas he whose excellence is merely corporeal is formed to be a slave; whence it follows that the different state of master [1252b] and slave is equally advantageous to both.» (s.d., pp. s.p. - II - 1252b).

⁶Aristóteles, em *Tópicos*, apresenta os quatro instrumentos da dialética com que se pode formar argumentos, a saber: «o primeiro consiste em formular proposições, o segundo em ser capaz de distinguir quantas as acepções possíveis dos termos que empregamos, o terceiro em descobrir as diferenças *entre eles*, o quarto em detectar as *respectivas* semelhanças.» (s.d., pp. 215, 13 -105a).

⁷Sobre a construção do pêndulo isócrono de Christiaan Huygens e a importância de Galileo Galilei para o mesmo ver *Christiaan Huygens and Pendulum Clocks*, in *Tales of Physicists and Mathematicians* de Semyon Grigorevich Gindikin (1988, pp. 79-93).

A metáfora do universo relógio-perfeito aparece inicialmente com uma dimensão figurativa, ou seja, dava a pensar as regularidades dos movimentos dos planetas. A crença excessiva na função figurativa do relógio levou a um enorme investimento na mesma e à sua instituição como modelo de ordem perfeita, aplicada

Com a progressiva quantificação da mecânica, as máquinas começaram a aparecer em maior número e a impor-se gradualmente ao mundo. O importante papel que a máquina a vapor assumiu na primeira revolução industrial demonstra claramente a importância que a máquina foi conquistando na sociedade ocidental.

Somente com o aparecimento da termodinâmica, ramo da Física que estuda a transformação de energia térmica em trabalho, o entendimento do que se apresentava como mecânico e dinâmico foi renovado.

A primeira lei da termodinâmica determina o princípio da conservação de energia de que depende não só o funcionamento da máquina como a própria matéria viva. Somente a segunda lei, que afirma que a quantidade de energia de um sistema isolado tende para o zero, o que conduzirá inevitavelmente à desordem e à morte, se revela problemática. Este princípio será designado por “entropia”⁸. A solução científica encontrada para este problema é a negação da própria entropia, o princípio da negantropia. As forças da “entropia negativa”, ou a “negantropia”, asseguram, contra a crescente drenagem das reservas de energia nos sistemas abertos, o restabelecimento da energia necessária à ordem de que depende a evolução cosmológica, biológica e humana (Ganoczy, 1998, p. 68).

O sistema de autorregulação regenerativa, usualmente designado de “feedback”, revelar-se-á igualmente crucial para a “teoria da comunicação”. A ciência de computação, com o contributo de N. Wiener (1950, pp. 35-36), consagrou-se sob o princípio de que os sistemas de comunicação são dotados de capacidade de autorregulação (feedback) e, como tal, sujeitos à segunda lei da termodinâmica⁹.

No século XX assiste-se a uma outra importante revolução, a passagem das máquinas analógicas para as digitais. Os aparelhos que emitiam e recebiam informação por ondas eletromagnéticas – o magnetismo que evoca ainda a natureza animal – são substituídos por sistemas operativos que transmitem informação em pacotes de *bits*

tanto à ordem natural como à social. Inevitavelmente, a metáfora da máquina perfeita foi transposta como modelo regulador da ordem política e social. A sua aplicação forçada serviu de justificação aos movimentos históricos do século XIX, entre os quais o marxismo, ou seja, a crença na inexorabilidade das leis sociais, o que conduziu o homem a um mundo hostil e frio e, por efeitos de transferência, ao descrédito total do projeto da modernidade (Barbosa, 2013, p. 10).

⁸ Sobre as leis da termodinâmica ver *The First Law e The Second Law*, in *Atkins' Physical Chemistry* de Peter Atkins e Julio de Paula (2006, pp. 28-116).

⁹ Para saber mais ver (Barbosa, 2013, p. 98).

(*binary digit*)¹⁰. Atualmente a “computação quântica” transmite, segundo as regras da mecânica quântica, a informação em *quantum bits*, ou *qubits*¹¹, o que permitir-lhe-á realizar diversos cálculos em paralelo.

A ciência da computação, também designada por cibernética, fundada por volta de 1940, por Norbert Wiener, ao integrar o contributo da “Máquina de Turing”¹², descrita por Alan Turing a 1937, contribuiu decisivamente para o aparecimento dos computadores digitais. Com a introdução da Web 2.0 reúnem-se as condições necessárias para o aparecimento de um novo tipo de laço social, a “interação em rede”. Vista inicialmente como uma nova linguagem científica, a informática tornou-se progressivamente um verdadeiro *habitat* humano.

O “Sujeito” da filosofia cartesiana consubstanciou-se progressivamente numa lógica e numa “ontologia” totalmente distinta do homem como a «medida de todas as coisas», fazendo alusão à célebre frase de Protágoras. A essência da “verdade” como “desocultação” da *Physis*, a partir do “projeto matemático” do Ser, converte-se na “certeza” das representações do referido “Sujeito” (Heidegger, 1937).

O fascínio natural do homem moderno pelas máquinas, como explica Heidegger, resulta da predominância técnica da época moderna (Heidegger, 1953). Segundo o mesmo autor, a diferença entre a *technê* dos gregos e a técnica moderna radica em duas mutações significativas, a saber: a mudança do modo de entender a verdade – da lógica subjacente ao modo de entender a manifestação ou desocultação das coisas – e a posição fundamental do sujeito no mundo dos *entes* – que compreende o mundo pelo modo como submete as coisas a mecanismos impositivos e conetivos numa rede ideal totalizadora (Heidegger, 1941, p. 31). O *bio-poder*, termo utilizado por M. Foucault, em *Surveiller et punir* (1975) e em *La volonté de savoir* (1976), para designar a técnica do poder ordenador das sociedades disciplinares, comporta esta dupla face da técnica, a de disciplinar o corpo

¹⁰ Unidade mínima de um sistema de operações básicas implementadas com base em circuitos lógicos (álgebra booleana), que corresponde à unidade da memória do computador, ou seja, à capacidade de um sistema memorizar o resultado de uma escolha entre duas alternativas (0/1). Sobre a diferença entre a computação clássica e a quântica ver (Oliveira, s.d.).

¹¹ Sobre a diferença entre *bits* e *qubits* ver (Dawar, s.d.).

¹² A “Máquina de Turing”, também designada por “Máquina Universal”, é uma máquina abstrata capaz de executar operações fundamentais e primitivas que servem de base ao cálculo matemático segundo regras bem definidas. Com a “Máquina de Turing”, Alan Turing procurou formalizar um conjunto de operações básicas às quais se pode reduzir qualquer computação, ou seja, a noção de algoritmo. Para saber mais ver (Barker-Plummer, 2012).

dos indivíduos e a de exercer o controlo da vida natural ou biológica das populações. Contudo, como nota Jean-Luc Nancy, em *La création du monde ou la mondialisation* (2002), as contínuas ultrapassagens dos possíveis naturais, perpetradas pelos sucessivos acrescentos técnicos e tecnológicos nas organizações políticas e sociais, geraram um poder muito superior ao da “bio-política”, tal como foi definido por Michel Foucault, o da “ecotecnia” (*écotechnie*), estado em que «la vie qui n'est plus simplement la «vie» si on veut entendre par là l'autoentretien et l'autoaffection»¹³ (p. 140).

O aperfeiçoamento contínuo das máquinas acentua o carácter irresistível da técnica. O crescente automatismo e autonomia da técnica fascina o homem contemporâneo, que idolatriza tanto a máquina construída para o auxiliar na conquista de poder no seio da natureza e da sociedade, como a que se revela com um enorme potencial destrutivo (Ellul, 1960, pp. 73-79 e 121-135).

Os perigos da dependência do homem pela tecnologia é tema amplamente explorado no cinema e literatura de ficção científica, como é exemplo o icónico Frankenstein, o Moderno Prometeu (Whale, 1931), inspirado no livro com o mesmo nome de Mary Shelley (1818). A narrativa do filme *2001: A Space Odyssey* (Kubrick, 1968) inaugura a tendência que marca o cinema de ficção científica das décadas de 70 e 80, de construir imaginariamente cenários futuros possíveis, não longínquos, a partir de uma projeção epistemológica do presente. As narrativas, como são exemplo o *Blade Runner* (Scott, 1982), *The Terminator* (Cameron, 1984), entre outros, incitam à reflexão sobre as dicotomias homem/máquina, coletivo/individual, emoção/razão, realidade/virtualidade, aparência/essência e visão/compreensão. Mais recentemente, o filme *Matrix* (Wachowski, 1999) orienta o espetador, por via da dúvida metódica cartesiana, para uma solução platónica de existência a um outro nível de realidade. Neste, a humanidade, cujos corpos se encontram ligados a um sistema de recolha e transformação de energia com que as máquinas se alimentam, está ligada entre si por via de um sistema informático que cria a ilusão de existência de um mundo real. A questão da dicotomia homem/máquina é revestida de uma simbologia mística e opera sob o eixo da dicotomia homem/sistema

¹³ Ainda no que concerne à “ecotecnia”, nos termos do próprio autor: «S'il y a un « sens » du monde selon la technique, il ne peut qu'être mesuré à l'aune incommensurable de la non-nécessité et de la non-naturalité du monde (c'est-à-dire de la totalité de significabilité possible), ce qui implique aussi sa non-historicité au sens métaphysique et théo-téléologique du mot «histoire». Un tel sens, un tel *absens* et un tel *absentéisme* sont très exactement ceux de l'événement technique lui-même» (Nancy, 2002, p. 129).

(Rodrigues, 10/2012, pp. 138,139). Ao contrário dos filmes antecessores, o *The Matrix* demonstra a natureza híbrida e indiscernível da tecnicidade dos sistemas sociais e da própria tecnologia. Esta noção estruturada da técnica como matriz da existência real surge pela primeira vez na obra *Neuromancer*, de William Gibson (Gibson, 1984), um dos fundadores do *cyberpunk*¹⁴. Neste romance, os humanos submetem-se a sucessivas transformações, pela aplicação de extensões tecnológicas ao corpo, por forma a melhorar as suas capacidades naturais. Não obstante, apesar de alcançarem a imortalidade eletrónica, os humanos convertem-se em células ou unidades de dados de um sistema informático global (Rodrigues, 10/2012, p. 138).

O modelo cérebro-processador é fecundo no que concerne às possibilidades de criação de possíveis cenários futuros, ainda que ficcionais, onde as máquinas sobre-humanas, portadoras de uma consciência individual, social e moral superior, imperam. São inúmeras as áreas de saber que integram esforços e conhecimentos na realização desta mesma possibilidade, a de instalar num supercomputador um *software* com elevados princípios e valores, que possa finalmente integrar, numa só Ética, a máquina, o homem e o animal. A recente contratação do primeiro “robô-advogado” produzido pela *Ross Inteligences* (Moreno, 2016), o que comprova a confiança do homem nas máquinas, vem confirmar esta mesma tendência.

Donna Haraway defende, em *A Cyborg Manifesto* (1983), que os seres humanos, pela sua dependência das máquinas e inscritos em discursos científicos formais, devem ser considerados *cyborgues*. Segunda a mesma, a ontologia pós-moderna, ao fraturar a identidade humana entre a realidade social e a ficcional, desinscreveu o homem tanto da narrativa edipiana como do paraíso de Éden (pp. 295-300).

A criação de *robots* dotados de sensibilidade e de um forte carácter erótico, passíveis de assumir a função de parceiro sexual, é a expressão mais radical da identidade *cyborgue*. Estes autómatos com figura humana já fazem parte do cenário atual da sociedade nipónica¹⁵ e são amplamente representados nas séries e filmes *Anime* (animação de origem japonesa), como é exemplo *Ghost in the Shell* (Oshii, 1995). Segundo Kerckhove, a

¹⁴ Cyberpunk (Cyber(netic) + punk) designa um subgénero de ficção-científica que retrata um tipo específico de sociedade, a que pode ser traduzida pelo lema *High tech, Low Life*. Para saber mais ver (Järvinen, 2003).

¹⁵ Sobre este mesmo tema aconselha-se a leitura do artigo *Is It Ethical To Have Sex With A Robot?*, de Jordan Gold (2015), e do *What exactly are the ethics of robot love?*, de Sean Welsh (2015).

relação do homem ocidental com a técnica – que equivalerá aos replicantes do filme *Blade Runner* (Scott, *Blade Runner*, 1982), onde as máquinas vestem uma forma orgânica – é, por essência, distinta da nipônica – representada pelos *Transformers* (Shino, 1986), seres orgânicos, disfarçados de máquinas, que cooperam entre si para impedir os seus rivais *decepticons* de destruírem o planeta.¹⁶ Christopher Mims (2010), com base no artigo de Naho Kitano (s.d.), encontra nas distintas precedências religiosas a explicação desta clivagem cultural. Enquanto o animismo admite que todas as coisas são dotadas de um espírito, inclusive os autómatos, a tradição judaico-cristão defende que só Deus *dá vida*. Os *Transformers*, autómatos que encarnam os valores sociais da sociedade nipônica – «strong team commitment, loyalty, harmony and consensos» (Kitano, s.d.) – representam os novos «totens simbólicos de uma nova raça de empresários.» (Kerckhove, 1997, p. 223).

Inscrita na mesma linha de pensamento Donna Haraway, Katherine Hayles, em *How we became posthuman* (1999), descreve a subjetividade pós-humana – resultante do aparecimento de diferentes configurações entre corporeidade, tecnologia e cultura na pós-modernidade – como um corpo virtual conectado a um sistema de computação pelo *pov*¹⁷ (*point-of-view*) e imerso em “significantes flutuantes” (*flickering signification*) – significantes que não produzem significação mas sim fascinação¹⁸ (pp. 25-49). Da introdução do *pov* nasce o “olho absoluto” (*l'Œil absolu*) e, por via dele, a tirania do olhar (Wajcman, 2010). Sob o olhar, por via dos *gadgets*, um novo campo de expressão de desejo é presentificado ao sujeito. O império dos *gadgets* é o novo domínio do *Senhor*.

¹⁶ Para saber mais sobre a distinção da relação do homem com a técnica, tal como pode ser percebida na animação *ver* (Pinho, 21/06/2013).

¹⁷ A conexão do *pov* – ponto de entrada num circuito algorítmico, a partir do qual se recebe uma localização espacial com dimensão temporal – a um *data* – horizonte de dados resultante da simbiose entre a computação e subjetividades (Hayles, 1999, pp. 38,39) – abre um (cyber)horizonte no qual se encontram distribuídos conjuntos de enredos possíveis que se oferecem, por uso de um conjunto de signos dotados de uma certa autonomia, como guias esquemáticos de possíveis experiências de vida. Neste cenário, como advoga N. Hayles, *pattern tends to overwhelm presence* (Hayles, 1999, p. 35).

¹⁸ Segundo esta autora, da confluência da linguagem técnica com a natural resulta a desativação da dicotomia central da modernidade – presença *versus* ausência –, a que regula tanto a ordem dos bens e da propriedade como a ordem significante, que, por sua vez, interfere na inscrição e materialização do próprio significante. A proliferação de “significantes cintilantes” (*flickering signification*) prova a existência de uma nova fratura na estrutura simbólica, que acresce e acentua a desestruturação inerente ao nascimento da ciência moderna (Hayles, 1999, p. 35).

Os *gadgets*, no entendimento de J.A. Miller, pelo modo como acrescentam valor ao *mais-de-gozar*, são os novos objeto de sublimação (Miller J.-A. , 18-19/05/2013, p. 13).

No que concerne à relação da dialética entre o *Senhor* e o *Servo*, Hegel – o último construtor de um grande sistema filosófico – continua a ser uma das maiores referências na contemporaneidade. Não obstante, Hegel, pensador do século XIX, ao contrário de Marx, fala como se não houvesse máquinas. Marx, em *O Capital* (1867), regista de forma bastante precisa o avanço da técnica moderna nos sistemas de produção. Segundo ele, se existiam máquinas no séc. XVII, estas eram muito incipientes e usadas só esporadicamente. É pela “divisão do trabalho” – separação, autonomização e isolamento das diversas operações –, procedida segundo um modelo rigorosamente “técnico”, que os operários são divididos, classificados e agrupados segundo as suas propriedades preponderantes (Marx, 1867, pp. 386-400). “O fundamento da técnica moderna”, como uma força de imposição que obriga a natureza a fornecer e otimizar a sua energia segundo modos “controlados” (calculados), é rigorosamente descrito por Heidegger. O caráter irresistível de um domínio ilimitado é a mais peculiar característica da técnica e ciência moderna (Heidegger, 1962, pp. 25-27).

Freud, pensador do século XX, é igualmente sensível à questão da técnica. Este, não só teve uma formação científica e médica, como viveu numa época em que a máquina, ligada a uma fonte de energia como a corrente elétrica, imperava já em todos os domínios da sociedade. Assim, sem inibição, Freud utiliza termos provenientes das ciências da natureza e da vida para abordar a questão da constituição do sujeito, nomeadamente, os conceitos “matéria” e “energia”. Para os físicos contemporâneos de Freud, a energia já não era uma misteriosa força da natureza, mas um conceito científico mensurável.

O período que precede a Primeira Guerra Mundial, cenário histórico da personagem Ulrich – o herói engenheiro e matemático do romance *The Man Without Qualities*, de Robert Musil (1906) –, é já totalmente dominado pelo cálculo e pelas máquinas. Sobre este mesmo assunto, Lacan afirma que as modernas máquinas de calcular constituem um perigo maior para a humanidade do que a bomba atômica (19/01/1955, p. 125). Paul Virilio, em *Cibermundo: A Política do Pior* (1977), em sintonia com Lacan, equipara as repercussões da velocidade do cálculo de informação na sociedade aos da bomba atômica na matéria. Lacan estava atento não só aos efeitos nefastos das máquinas de computação,

como também das máquinas da era industrial. Em *Some Reflections on the Ego* (1951), Lacan sugere que alguns sintomas neuróticos do «new type of man», nomeadamente a perda de autoestima, podem ter a sua origem na relação, de natureza híbrida, do «Homo psychologicus» com as máquinas industriais (p. 8).

Tanto Freud como Lacan, na condição de psicanalistas, são particularmente sensíveis às mutações do domínio do cálculo que implique recolocar a questão do sujeito, em particular do sujeito sobre o qual a psicanálise opera.

Apesar de Freud ter batizado a sua invenção de “psicanálise”, o que se analisa neste especial campo do saber não é a alma, tal como é descrita nos mitos, religiões e filosofias, nem o puro sujeito do conhecimento – seja o cogito cartesiano, kantiano ou husserliano – nem o Eu da psicologia ou indivíduo biológico (Pereirinha J. F., 2009, p. 68).

Ao definir a psicanálise como *talking cure*, Freud indicia já que é através da fala que se consegue chegar ao âmago do funcionamento do organismo físico e psíquico. Esta indicação, pese embora valiosa, carece de uma maior explicação. Consciente de tal, Lacan descreve a *talking cure* como o processo pelo qual o sujeito é interrogado pela “função da fala” tal como se exerce no “campo da linguagem”.

Com base na formalização de signo proposta por Saussure no *Curso de Linguística Geral* ($\frac{S}{s}$), Lacan inverte a ordem dos termos, a partir do seminário *L’instance de la lettre dans l’inconscient* (05/1957), numa clara afirmação da primazia do significante em detrimento do significado. Esta clivagem entre língua (termo que será substituído por linguagem) – entendida como um *sistema de signos*¹⁹ – e a fala – que será conceptualizada em termos binários, a saber, a “fala plena” (*parole pleine*) e a “fala vazia” (*parole vide*) – assinala o elemento de diferenciação da teoria de comunicação de Saussure da de Lacan.

¹⁹ O signo linguístico, um dos conceitos teóricos fundamentais da linguística, é apresentado no Curso de linguística geral por Saussure como a instância de mediação entre o conceito e a imagem acústica, que não é um som material, mas a impressão (*empreinte*) psíquica desse som, a representação sensorial que dá testemunho da sua existência nos nossos sentidos (Saussure, 1916, p. 80). Segundo análise de Benveniste, e considerando que o mundo do signo é fechado, não há passagem do signo para a palavra, duas ordens intransponíveis, senão por uma outra dimensão da linguagem (1968, p. 100). Também Jakobson, tal como nota Lacan, percebeu este carácter fechado de signo. Segundo ele, não é a palavra que pode fundar o significante, na medida em que a palavra não tem outro ponto onde ela se defina senão no dicionário (Lacan, 19/12/1972, p. 28). Assim, com base nos estudos da lógica, Lacan irá fazer corresponder o signo ao que é definido pela disjunção de duas substâncias que nada detêm de comum, na interseção entre significante e significado (Lacan, 19/12/1972, p. 26), que é a interseção (não-relação) do ser e do sentido (Lacan, 11/04/1962, p. 350). Ver também (Lacan, 27/05/1964, p. 235).

A “fala plena” – ato de fala pelo qual o sujeito reordena as contingências do passado de acordo com o sentido das necessidades *por vir* – não remete para a realidade, mas para a identificação da verdade do sujeito ao encontro do desejo (Lacan, 26/09/1953, p. 254). Por oposição, na “fala vazia”, o sujeito, por ser inautêntico e estar alienado da sua verdade, não fala, é falado pela linguagem. A “fala vazia”, pelo modo como se liga às identificações imaginárias, pode ser considerada como o lugar-comum da linguagem, a que serve de refúgio ao sentimento de angústia, mas não é mais do que a manifestação da negatividade existencial constitutiva do homem (*ser-para-a-morte*). Este limite da função histórica do sujeito exprime o que se entende por “pulsão de morte”²⁰ (Lacan, 26/09/1953, p. 316).

Lacan retoma de Freud a ideia que as pulsões podem ser realizadas de modo passivo e ativo pelo recurso às vozes gramaticais (voz ativa, voz passiva e voz reflexiva). O que muda nos distintos registos não é nem o objeto nem o *outro*, mas o ponto no qual incide a ação do Verbo. A cada *giro* da palavra, uma atividade em jogo na pulsão é ativada²¹. É pela fala que a linguagem, estrutura do inconsciente, se articula no seu advir e efetiva a história do sujeito, em resposta à sua finitude, num processo dialético através do qual direciona o sentido da história para a verdade de seu desejo (Lacan, 26/09/1953, p. 254). Se toda a fala, entendida como apelo do sujeito, pede uma resposta, na “fala vazia” o sujeito dirige inadvertidamente o seu apelo a um semelhante com quem jamais se aliançará na assunção de seu desejo, uma vez que somente pela análise das resistências e pela interpretação simbólica das mesmas – “fala plena” – o mesmo se realiza (Lacan,

²⁰ A noção de “pulsão de morte”, que Lacan retoma de Freud, é concebida na interseção do sentido dado à noção de *Dasein* heideggeriano em articulação com a dialética do *Senhor* e do *Servo* de Hegel. O sujeito pode optar, como estratégia face à sua condição de mortal, trabalhar para o *Senhor*, o que implica renunciar ao *gozo* até que, ao primeiro cintilar de incerteza, se logre a sua morte (Lacan, 26/09/1953, p. 312). Não obstante, o que efetivamente se verifica, a corroborar as asserções de F. Nietzsche, é que o sujeito, para efeito de identificação, mesmo após a morte do *Senhor*, continua a obedecer ao seu mestre (Nietzsche, 1883).

²¹ As pulsões – pulsão oral, pulsão anal, pulsão escópica e pulsão invocante – assinalam os pontos a partir dos quais o inconsciente «amarra» a presença do corpo vivo. O sujeito surge como significante no campo do *Outro* na relação com outros significantes mas na condição de *ser vivo*, ser que *tem* uma relação com *aquilo* que perdeu para poder reproduzir-se. O inconsciente, ao abrir e fechar as zonas erógenas, define o tempo e o movimento pelo qual o sujeito responde ao apelo do *Outro*, dialética a partir da qual o sujeito aparece dividido (Lacan, 20/05/1964, pp. 177-181). Considerando a hipótese da prevalência do objeto olhar na sociedade em rede, como sugere Wajcman, a realização da pulsão escópica traduzir-se-á (como hipótese) nas seguintes formas verbais: “espia-se” – que corresponde ao modo da voz ativa; “observa-se” – em modo de voz passiva; “faz-se espionar” ou “faz-se observar” – referente à fórmula da voz reflexiva, pela qual o sujeito é reduzido à posição de objeto.

26/09/1953, p. 252). O discurso, enquanto laço social, dista da noção de “fala” e da de “linguagem”, mesmo o que cerca a verdade subjetiva, ainda que todo o discurso seja sempre filtrado pelo registo narcisismo do imaginário (Lacan, 26/09/1953, p. 262), como precisaremos posteriormente.

Mas, como defende Lacan, a verdade do sujeito (inconsciente) chega sempre ao seu destino, mesmo no caso da “fala vazia” (Lacan, 1956/1966, p. 41). Desde que haja um interlocutor, não há fala sem resposta, mesmo que seja o silêncio. O locutor, na relação com um auditor, está na presença de um “outro” sujeito, ou mais especificamente, numa relação “intersubjetiva”, como a designa Lacan em determinada época do seu ensino (Lacan, 26/09/1953, pp. 264-265).

O constructo inicial do pensamento de Lacan, que consolidará o seu núcleo paradigmático, é edificado sob este mesmo princípio, o do carácter dialético da comunicação intersubjetiva. Assim, por influência de Heidegger, Lacan concebe a linguagem como uma estrutura simbólica primordial que *ek-siste* ao sujeito e é legada pela fala. Esta institui-se como uma instância sucedânea da ordem anterior que introduz o dinamismo retroativo das subjetivações, dos factos e dos acontecimentos (Miller J.-A., 03/2012, p. 1). Já sob influência de Hegel, propõe, como fórmula inédita de subjetivação, uma dialética lógica instaurada pelo estádio de espelho, que parte do princípio de prevalência de um défice de sujeito no aparelho psíquico. O que efetivamente está em jogo é o advento da realidade que o desejo sustenta no sujeito que, para ser satisfeito, exige o reconhecimento de um ser-para-ser, seja pela mortífera luta entre o sujeito e o Outro (campo símbolo) ou pela luta de reconhecimento do outro (campo imaginário). Não obstante, a realização da história individual, ligada ao desejo do sujeito, concretiza-se somente pela liberação da fala plena, que é o objetivo da análise.

O estádio de espelho regista a introdução do sujeito na ordem do imaginário, por identificação com a imagem especular, que representa a estrutura permanente da subjetividade. De natureza conflitual, a imagem especular, como procuraremos explicar no primeiro capítulo da presente Tese, singulariza a relação libidinal da criança com a imagem do corpo, o invólucro do Eu Ideal (*Moi Idéal*) no qual o sujeito se aliena e, pelo modo como se articula com a dimensão simbólica, determina a posição do sujeito em relação aos outros sujeitos e aos outros significantes (Lacan, 1949).

Lacan não nega o potencial da “dialética social” na formação do sujeito, tal como prevê Freud (1930), mas suspende-o em prol da capacidade constituinte do estádio de espelho, sob argumento da insuficiência fisiológica do ser humano aquando do seu nascimento. A estrutura primária em que o *Eu* se precipita precede à dialética social, uma vez que aquela se corporiza antes de o sujeito se objetivar na dialética da identificação com o outro (espectral) e da linguagem (Outro) lhe restituir, no universal, a função de sujeito.²²

O sujeito lacaniano emerge na hiância entre *Ser e não-ser*, no interior da topologia constitutiva do sujeito inconsciente que, dependendo do lugar a partir do qual o sujeito envia a sua mensagem, o seu próprio desejo, recebe-a de modo invertido a partir do outro. Neste sentido, Lacan esclarece: «Ce que je cherche dans la parole, c’est la réponse de l’autre. Ce qui me constitue comme sujet, c’est ma question. (...) Je m’identifie dans le langage, mais seulement de m’y perdre comme objet. (...) il n’y a de réponse que pour mon désir» (Lacan, 26/09/1953, pp. 297-298). É precisamente neste sentido que a resposta do outro à questão do sujeito concerne ao desejo.

A dialética do Senhor/Servo de Hegel serve de fundamento teórico para Lacan aprofundar o conceito de «desejo» e de «angústia», que consigna na sua análise, como nos esclarece José Martinho (s.d., p. 1), a distinção consagrada na *Leitura de Hegel* de Kojève, a saber, o de «sentimento-de-si» — o que o animal experimenta enquanto elemento indivisível ou indivíduo da espécie — e o da «consciência-de-si» — o que caracteriza o homem enquanto detentor da possibilidade, garantida pela linguagem, de enunciar a palavra *Eu*. Ora, tal como esclarece Kojève, «o Ser humano, o Ser consciente de si, implica e supõe o desejo» (1947, p. 11).

O sujeito de enunciação (je) é o sujeito que pode falar e, ao falar, evoca, por autossugestão, a sua existência, sendo que *ek-siste* apenas como desejo (Martinho, s.d., p. 2). Mas, o que o desejo deseja é, por intermédio de outro ser desejante, o reconhecimento de si como objeto de desejo. Lacan, ao vincular o desejo ao desejo do Outro, pelo facto de residir neste o desejo de saber, retoma a viragem iniciada por Freud face à visão hegeliana no que concerne à relação do sujeito com o próprio saber. Se em

²² Lacan defende que esta particular circunstância inscreve um carácter paranóico em todo o conhecimento humano. No artigo *Quelques réflexions sur l’ego*, afirma: «I was led to consider the mechanism of paranoiac alienation of the ego as one of the preconditions of human knowledge» (1951, p. 2).

Hegel, pela astúcia da razão, o sujeito sabe sempre o que quer, sendo da responsabilidade do desejo assegurar a ligação do sujeito ao conhecimento edificado (Lacan, 09/1960, p. 283), em Freud, por oposição, a sede prévia do sujeito significante é o Outro (o Amo absoluto). Neste sentido, para Lacan, o Servo hegeliano é a figura do “sujeito” e o Senhor, a figura do “outro”. Lacan preserva assim o Senhor Absoluto de Hegel, a Morte, na dialética lógica da subjetivação. O princípio subjacente à dialética do Senhor e do Servo é traduzido por Lacan pela fórmula «la lutte à mort de pur prestige» (Lacan, 31/05/1967, p. 470), da qual deduz que nem o Senhor nem o Servo deseja realmente matar o outro, considerando que a dialética findar-se-ia sem o reconhecimento de ninguém.

É no lugar do Outro, ponto onde o sujeito recebe retroativamente as mensagens que emite, que o sujeito se constitui (Lacan, 09/1960, p. 287). O Outro é o lugar da palavra que se impõe como testemunho da verdade, isto é, espaço a partir do qual a verdade retira a sua garantia ao receber, paradoxalmente, uma estrutura de ficção. Desde facto resulta que o “grande Outro”, o que se encontra para lá da intersubjetividade e das consciências, não seja a Morte propriamente dita, mas, como o próprio Hegel diz, a morte da “coisa” pela palavra.

Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, na leitura de Kojève, faz equivaler a compreensão conceptual da realidade empírica a um homicídio.²³ Ora, como esclarece Kojève, a «palavra “cão” não corre, não bebe e não come; nela o sentido (a essência) deixa de viver; isto é, morre.» (1947, pp. 352-353). Esta posição hegeliana é retomada por Lacan, que afirma o *l'être du langage est le non-être des objets* (Lacan, 07/1958, p. 105). A linguagem é o sistema de permutação da coisa pela palavra, ou seja, do símbolo pela coisa simbolizada. É neste seguimento que Lacan defende que a linguagem (o grande Outro) é a instância que medeia a dialética dos desejos. A palavra como *medium* coincide com a definição freudiana da análise, que se realiza entre dois sujeitos que falam a mesma língua.

Definir o Outro como *lugar da palavra* significa, em termos precisos, que ele nada mais é do que o lugar onde uma asserção se coloca como verídica (Lacan, 18/01/1967, p.

²³No capítulo VII da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel apresenta a sua argumentação com base na tese que toda a compreensão conceptual, mesmo a religiosa, condena à morte a realidade empírica a que faz referência. Nos termos do mesmo: «De nada serve ter retirado, às coisas da percepção, a morte da abstração, e tê-las elevado à essência da percepção espiritual; a animação desse reino-dos-espíritos tem nela essa morte, pela determinidade e a negatividade que invadem sua inocente indiferença» (Hegel, 1807, p. 153).

162). A dialética do desejo, cujo ponto nodal se formaliza nos termos de $S(A)$, opera no intervalo (constitutivo e constituinte) entre o enunciado e a enunciação, tal como Lacan ilustra no grafo de desejo. A *coisa pensante* que coage o sujeito para se constituir, pelo seu carácter fragmentado e fragmentante, como demonstra a lógica moderna, é entendida como uma “máquina combinatória de notações” usualmente designada de pensamento (Lacan, 18/01/1967, p. 161).

Face ao exposto, a psicanálise assume como característica prevalecente da angústia obsessiva o entendimento da Morte como Senhor Absoluto. A outra característica é a “pulsão de morte”, conceito que Lacan retoma de Freud, que assinala a ligação do sujeito a um “automatismo de repetição”.

Freud, que desde 1895 concebe um modelo de memória como uma máquina de escrita neuronal²⁴, não separa cartesianamente o ego dos “mecanismos psíquicos”, ou do “aparelho psíquico”, que se caracterizam pela compulsão à repetição.

²⁴ Na carta 52 a Fliess (06/12/1986), Freud descreve a escrita do aparelho psíquico, em analogia ao modelo ótico, composto por distintas camadas permeáveis à escrita que, por efeito de refração, regista ou altera inscrições. As inscrições (*Niederschriften*) que constituem os diversos sistemas são as seguintes: *Wz* (signos de percepção), *Ub* (inconsciência) e *Vbw* (pré-consciência). A inscrição dos *signos de percepção* na memória implica o seu desaparecimento na percepção, facto a partir do qual Freud deduz a necessidade de cindir a percepção da consciência (pp. 208-216). Os *traços de percepção* (*Wahrnehmungszeichen*) que constituem a memória, composta de signos (*Zeichen*), tecem uma rede significativa com base em analogias, formada já não por associações de acaso e de contiguidade, mas sim na simultaneidade em relação com a estrutura diacrónica constituinte (Lacan, 05/02/1964, p. 46). No artigo *Bloco mágico* (1925 [1924]), Freud descreve, por analogia ao instrumento didático designado *Bloco Mágico*, o substrato da memória. Nesta nova perspectiva, a memória é descrita como uma prancha de cera escura sobre a qual se sobrepõe um papel encerado e uma lâmina de celuloide. As operações de recepção de novas inscrições e de conservação das mesmas distribuem-se em dois sistemas diferentes articulados entre si, a saber, o percetivo-consciente (*Pcpt.-Cs.*) – sistema responsável por suprir da função percetual toda a diversidade sensorial – e o mnémico – sistema que transforma as afetações momentâneas em traços permanentes. Estes dois sistemas são responsáveis por registar e manter as associações entre os traços. Sobre os registos de memória operam duas forças opostas, a que procura recuperar o traço percetivo tão fidedignamente quanto possível e a que exerce uma força de resistência à sua recuperação. Por ação destas duas forças, os registos podem ser adulterados ou substituídos por um registo ilusório. A cada insuficiência do funcionamento psíquico corresponder-lhe-á o respetivo desempenho sintomático, como pode configurar-se em casos de esquecimento, erros cometidos inadvertidamente, lapsos da fala, lapsos de leitura, lapsos de escrita, equívocos na ação e os designados «atos casuais» (Freud, 1901). É no texto *Recordar, repetir e elaborar* (1914) que Freud articula o mecanismo dual ao de transferência. É neste seguimento que Freud introduz o conceito de repetição, mais precisamente «compulsão à repetição», entendendo-o como uma forma de recordar em ato (*acts it out*). Assim, não obstante a perda total ou parcial da capacidade de rememoração, por parte do indivíduo, do que se encontra recalcado (reinscrição dos traços mnémicos), ele reproduz indefinidamente e de modo inconsciente a ação-resposta correspondente a memória original.

Lacan também não associa a “subversão do sujeito” freudiano unicamente à “dialética do desejo”, pelo que interroga não só as humanidades como o próprio saber científico e tecnológico. A confirmá-lo, o interesse de Lacan pela cibernética, logo após a Segunda Guerra Mundial, não somente pela ciência em si, mas sobretudo para, por via dela, explicar a relação, aparentemente paradoxal, defendida por Freud, entre o “determinismo” inconsciente e a “associação livre” verbal.

Lacan, com base na análise do conto *La lettre Volée*, de Edgar Allan Poe (26/04/1955), onde procura demonstrar o particular modo de captura do sujeito pelo simbólico, compara os fenómenos da ordem simbólica ao modo de operar das máquinas cibernéticas. As máquinas, alimentadas por pequenas cifras, computam algoritmos de códigos binários em circuitos fechados (retroação) ao ritmo estabelecido pela própria máquina. De igual modo, o sujeito (um significante para outro significante) é capturado num circuito significante – um circuito aberto por um lance (jogo) simbólico que se coloca como uma espécie de limite da representação – de efeitos retroativos passíveis de decifrar por cálculo analítico.

De igual forma, a teoria da comunicação não passou despercebida a Lacan. Não obstante, logo no início dos anos 50, Lacan diverge tanto da conceção de intencionalidade da teoria da comunicação – ao asseverar que o homem, embora irredutivelmente capturado pela linguagem, não emite signos como resposta mas sim significantes, em que o valor de cada significante é determinado pela relação que estabelece com os outros significantes – como da conceção de subjetividade proveniente do associacionismo psicológico – ao defender que a subjetividade não é imanente a uma sensibilidade resultante da adequação da resposta a um estímulo.

Assim, por comunicação, Lacan designa o processo pelo qual «le sujet reçoit son propre message sous une forme inversé» (27/02/1957, p. 182), ao qual já fizemos referência. Nesta definição, o “Outro” é o lugar do “código” e o “sentido inverso” corresponde ao feedback. O Outro lacaniano é o lugar da linguagem, mas também, como veremos posteriormente, o próprio corpo. O que resta como ruído comunicacional, acontecimento de corpo, é o que Lacan designa de “Gozo” (Jouissance).

A unidade mínima do grafo de desejo capta, precisamente, a dialética a partir da qual a mensagem do sujeito é constituída (Lacan, 12/11/1958, p. 20). A referida fórmula

ilustra o momento em que a criança recebe, geralmente dos seus pais, as primeiras palavras e pensamentos que enunciará posteriormente. A aplicação da fórmula à prática analítica significa que o analisando recebe do analista o feedback da mensagem que lhe enviou no código comum, a língua em que se faz a análise.

Na mesma lógica, Lacan irá interrogar a “eletrónica” e a “automação”, o “audiovisual” e a “programação”, acentuando que tudo o que se ouve e vê na televisão, por exemplo, como o que é processado pelos sistemas de computação, existe somente em função da escrita científica no campo da linguagem.

O que está escrito pertence simultaneamente ao império dos signos e ao domínio do saber (Lacan, 12/05/1971, p. 126). Com base neste princípio, Lacan procura, ao longo do seminário *Encore* (1972-1973), desenvolver as fórmulas da sexuação, que são as de individuação. Estas são matemas que escrevem a ordem dos elementos da estrutura do inconsciente e respetivas relações, articuladas num todo por aplicação dos princípios e operações provenientes da teoria dos conjuntos. Já a formalização da escrita dos nós a partir do cálculo binário, ou mais precisamente, por aplicação dos princípios da linguagem formal, permitirá a Lacan articular e conotar de um carácter lógico-matemático algumas noções centrais da psicanálise, nomeadamente, o “gozo”, a “castração” e a “função fálica”.

A formalização das coordenadas da individuação preserva, igualmente, a lógica das oposições binárias das “Estrutura Elementares do Parentesco” de Lévi-Strauss (1952), que tem por base a noção de mitema²⁵, ou seja, unidade mínima de conhecimento. A (super)estrutura que resulta das ligações estabelecidas entre estes verdadeiros átomos de saber e, numa outra amplitude, entre os três termos a partir dos quais todo o sentido emerge – Real, Simbólico e Imaginário - é o que Lacan designa de *diz-mansão* (*dit-mansion*), o horizonte de sentido a partir do qual qualquer coisa pode ser nomeada²⁶ (Lacan, 17/03/1971, p. 108).

²⁵O conceito «mitema», que nos remete para o universo teórico de Lévi-Strauss, mais especificamente, para a *Anthropologie structurale* (1958), é retomado por Lacan na mesma aceção, designa uma unidade mínima de sentido que reúne em si as relações fundadoras e constitutivas de um mito. Um *mitema* está para o mito como uma molécula para um organismo.

²⁶A linguagem assume uma enorme relevância no pensamento de Lacan. Para o desenvolvimento das suas próprias formulações teóricas sobre o inconsciente e o sujeito, Lacan envereda um “retorno a Freud (11/1955), colocando-o em diálogo com as contribuições advindas da tradição filosófica alemã (sobretudo Heidegger e Hegel), com a linguística estrutural de Ferdinand de Saussure e com o estruturalismo de Lévi-

É no campo da linguagem que encontramos o sujeito e a máquina, mas nem tudo é subsumido por ela. A grande diferença entre ambos, retomando somente o já asseverado, é que, enquanto o sujeito é função da fala, a máquina – como tudo o que é ciência e tecnologia – é função da escrita, como procuraremos demonstrar ao longo da Tese.

Esta determinação permitir-nos-á ler, por exemplo, *Dans la colonie pénitentiaire* de Kafka (1919) como uma repercussão da escrita sobre a fala, uma espécie de vingança da máquina sobre o Homem. Se este criou a máquina com a função da escrita, ao divinizá-la, deu à máquina, a que dita a lei, a possibilidade torturar, de escrever lentamente com agulhas de ferro o destino do Homem no seu corpo. Ele apenas sabe que foi condenado e que a máquina o castiga, mas não tem consciência do crime pelo qual está a ser punido.

O “sujeito” de Lacan não corresponde – como acontecia muito na sua época – ao Homem do Humanismo, mas sim ao sujeito da fala, em particular, ao sujeito que fala a um psicanalista²⁷. Tal como nos explica, o sujeito que fala não é um aparelho cibernético, nem um arco reflexo ou uma reação fisiológica a um estímulo (Lacan, 26/01/1955, p. 139). É, no entanto, este género de confusão que reina nas explicações científicas que imputam uma subjetividade ao animal e à máquina²⁸.

Strauss. A herança freudiana – com o crivo na Biologia, na Neurologia e na Física – é revestida por uma forte componente estrutural em articulação com contribuições do campo da ótica, da teoria da computação, da teoria dos conjuntos e da Filosofia analítica (sobretudo Frege). A estrutura arquitetada em três registos articulados entre si – Imaginário, Simbólico e Real – e o posicionamento do sujeito na dependência de uma ordem que *ek-siste*, refletem a forte influência de Lévi-Strauss em Lacan.

²⁷ Lacan, neste momento do seu pensamento – com incidência na tópica do imaginário – define o sujeito em termos clínicos pela sua questão. A histórica, por exemplo, coloca a questão “Serei eu um homem ou uma mulher?”. Já o neurótico obsessivo questiona “Estarei vivo ou morto?” (1955-1956). A partir do Seminário *L'envers de la psychanalyse*, Lacan envereda pela clínica das relações de alienação – discurso e estrutura social –, já claramente de incidência da tópica do simbólico (1969-1970). Neste, Lacan (re)define o inconsciente *troumatique*, agora entendido como o capítulo de história do sujeito rasurado (furo) ou ocupado por uma mentira. O inconsciente é assim apresentado como a parte do discurso concreto, transindividual, que falta ao sujeito, que se vê assim impossibilitado de estabelecer a continuidade do seu discurso consciente (Lacan, 26/09/1953, p. 257). Não obstante, ao longo do seu ensino, o *trauma* fundamental revela ser, não o da castração, mas o da não-relação, em resposta à qual a relação sexual faz furo no real. Mas, considerando que também a relação sexual é impossível, a não-relação afirma-se como um acontecimento traumático, causa de todos os sintomas. Já no Seminário XXIII – *Le sinthome* (1975/76), que pertence à última fase do ensino de Lacan – de incidência clara da tópica do real –, o inconsciente corresponde ao *parlêtre*, a escrita de (em) nós (borromeano) que sustenta o sujeito ao viabilizar a conjugação da fala com o *gozo* (Lacan, 16/12/1975).

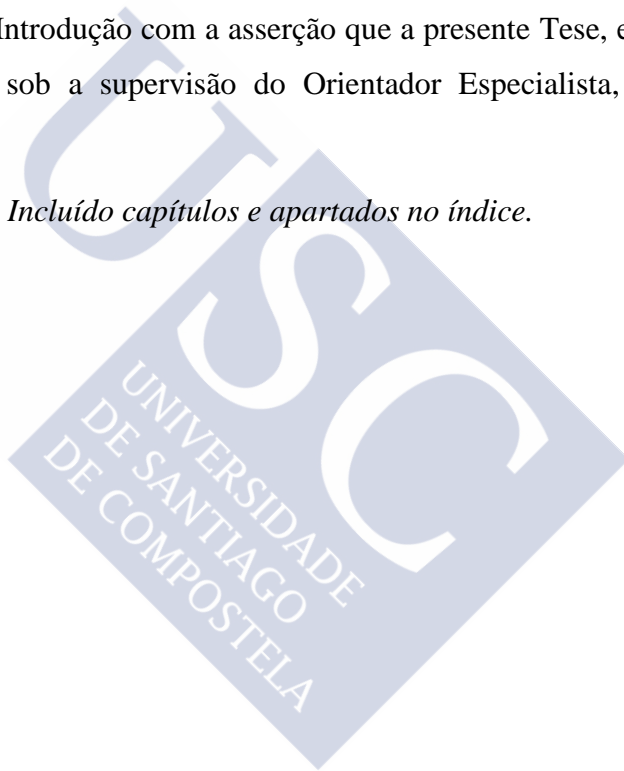
²⁸ No que concerne às explicações científicas reinantes, Lacan afirma: «Si maintenant je me place en face de l'autre pour l'interroger, nul appareil cybernétique, si riche que vous puissiez l'imaginer, ne peut faire une réaction de ce qui est la réponse. Sa définition comme second terme du circuit stimulus-réponse, n'est qu'une métaphore qui se soutient de la subjectivité imputée à l'animal pour l'élider ensuite dans le schéma physique où elle la réduit. C'est ce que nous avons appelé mettre le lapin dans le chapeau pour ensuite l'en faire sortir. Mais une réaction n'est pas une réponse. Si je presse sur un bouton électrique et que la lumière

Consignemos desde já a seguinte articulação, necessária ao correto entendimento da presente Tese: a máquina em Lacan é inicialmente designada pelos termos “aparelho” e “estrutura”. Esta última não é a “estrutura do organismo” de Kurt Goldstein (1938), nem o que Jean Bergeret chamará a “estrutura da personalidade” normal e patológica (1965), mas sim a estrutura da linguagem, que não sendo corpórea o corpo incorpora. Por sua vez, o termo “aparelho” é aplicado por Lacan a vários domínios, como a ótica e a cibernética, mas impõe-se, no seu último ensino, como “aparelho do gozo”.

Antecipa-se, em modo de conclusão, que a singularidade do “Homem” é ser o único animal que está sujeito à linguagem como “aparelho do gozo”.

Finalizo esta breve Introdução com a asserção que a presente Tese, em matéria de psicanálise, foi redigida sob a supervisão do Orientador Especialista, Doutor José Martinho.

Incluído capítulos e apartados no índice.



se fasse, il n’y a de réponse que pour mon désir. (...) Mais si j’appelle celui à qui je parle, par le nom quel qu’il soit que je lui donne, je lui intime la fonction subjective qu’il reprendra pour me répondre, même si c’est pour la répudier. Dès lors, apparaît la fonction décisive de ma propre réponse et qui n’est pas seulement comme on le dit d’être reçue par le sujet comme approbation ou rejet de son discours, mais vraiment de le reconnaître ou de l’abolir comme sujet» (Lacan, 26/09/1953, pp. 297-298).

I PARTE

PERSPETIVAS E PERCURSO DE LACAN

Trinta raios convergem para o meio
mas é o vazio do centro que faz avançar o carro.

(Tse, p. verso 11)

O enquadramento teórico da presente Tese pressupõe as distintas perspectivas que assinalam o percurso de Lacan, ou mais precisamente, os diferentes pontos de vista – sobre o que Lao Tse designa de “vazio mediano” – que registam, a cada mudança, etapas específicas do ensino de Lacan (Martinho, 2009).

Aquilo que Lacan designou como o seu “verdadeiro ensino” – o seu ensino como psicanalista e não como psiquiatra – começa na década de 1950-1960, época em que se interessa pela “tópica do imaginário”, pese embora este seja, desde sempre, considerado em articulação com o “simbólico” e com o “real” (ISR), precisamente por esta ordem.

Na década seguinte, de 1960-1970, Lacan defenderá a prevalência do simbólico sobre o real e o imaginário (SRI). No decorrer desta etapa, Lacan procurará levar o princípio da prevalência do simbólico até às suas últimas consequências, do qual conclui a existência da produção de um resto inassimilável.

A partir de 1970 até à sua morte, em 9 de setembro de 1981, Lacan amplia o foco sobre as questões que incidem na análise desse “resto inassimilável” e acentua progressivamente a importância do real na existência humana, ordem que gradualmente se revela independente do simbólico e do imaginário (RSI), pese embora as três dimensões possam atar-se entre si ou ser enodadas por uma quarta dimensão, o *sinthome* (Σ).

A TÓPICA DO IMAGINÁRIO

O “imaginário”, termo cunhado pelo livro de Sartre, esteve no foco do debate acadêmico no contexto pós-guerra. A tese central de Sartre é que a consciência imaginante é detentora de uma livre capacidade de criar um mundo até então inexistente (L’Imagination, 1940). É, contudo, na obra *L’être et le néant* (1943), que Sartre apresenta as bases do movimento existencialista. À luz do existencialismo sartriano, o homem é uma subjetividade que evolui no interior de uma situação e detém em si mesmo o poder de se instituir como um projeto de liberdade.²⁹

Não descurando o poder criador da dimensão do imaginário, seja ao nível da história individual ou da humanidade, o que verdadeiramente interessa a Lacan é esclarecer a função do imaginário na formação da “realidade psíquica” do sujeito. Lacan, à semelhança de Sartre³⁰, tem uma compreensão ontológica do desejo, mas assume uma posição crítica face à função sintética do Eu sartriano. Aquilo que Lacan³¹ chama “sujeito” também não coincide totalmente com o que Freud designou por *das Ich*, “o Eu”. Contrariamente a Freud, Lacan não identifica uma causa à falta que está na origem do desejo. A verdade do desejo, concepção que Lacan retoma da leitura de Hegel por Kojève (1947), é expressão de um vazio constitutivo sem possibilidade empírica de realização fenomenal, é pura negatividade³².

²⁹Sobre o projeto de uma nova humanidade, Sartre afirma: «Si vraiment l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est. Ainsi la première démarche de l'existentialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence. Et quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes» (Sartre, 1946, p. 30).

³⁰ A substantificação da falta nos termos de Sartre: «Si le désir doit pouvoir être à soi-même désir, il faut qu'il soit la transcendance elle-même, c'est-à-dire qu'il soit par nature échappement à soi vers l'objet désiré. En d'autres termes, il faut qu'il soit un manque - mais non pas un manque-objet, un manque subi, créé par le dépassement qu'il n'est pas: il faut qu'il soit son propre manque de... Le désir est manque d'être, il est hanté en son être le plus intime par l'être dont il est désir. Ainsi témoigne-t-il de l'existence du manque dans l'être de la réalité humaine» (Sartre, 1943, p. 131).

³¹ Como podemos verificar no seguinte excerto de Lacan, o modo como este substantifica a falta é distinto de Sartre e de Freud. Nos seus termos: «C'est dans un tout autre registre de relation que s'établit le champ de l'expérience freudienne. Le désir est un rapport d'être à manque. Ce manque est manque d'être à proprement parler. Ce n'est pas manque de ceci ou de cela, mais manque d'être par quoi l'être existe» (Lacan, 19/05/1955, p. 306).

³² No texto *La direction de la cure* podemos ler: «Le désir est ce qui se manifeste dans l'intervalle que creuse la demande en deçà d'elle-même, pour autant que le sujet en articulant la chaîne significative, amène

A substantificação do pronome pessoal não impede que o Eu freudiano seja, antes de tudo, uma projeção da superfície corporal, uma imagem do corpo que se forma no cérebro, ou mais especificamente, na mente³³. Quando o Eu psicológico corresponde à função de síntese da consciência, a referida imagem do corpo passa a integrar, numa totalidade, as partes que a mente previamente analisou. A síntese é uma função mental superior, mas aquilo que a primeira tópica freudiana apresenta a um nível mais básico é uma clivagem (*Ichspaltung*) do Eu em consciente, pré-consciente e inconsciente, que será reformulada na segunda tópica em Id, Ego e Superego.

Freud não questiona propriamente o sujeito da enunciação – isto é, quem diz “eu”, “nós”, “eles”, etc. –, ele remete diretamente o Eu do organismo físico para o psíquico.

Influenciado pelo cientismo da época, ele concebe o aparelho psíquico como um sistema dinâmico de forças investido por uma energia criadora de tensão entre dois polos de sinais contrários – prazer/desprazer – que se autoalimentam³⁴. É a esta primeira maquinaria que chama o “processo primário” inconsciente, processo onde se conferem as “representações de coisa” (*Sachevorstellung*). O “processo secundário” é o da relação mediada com a realidade pela “representação de palavra” (*Wortvorstellung*)³⁵. É a este nível que surge o Eu como função de síntese da consciência (Freud, 1900).

au jour le manque à être avec l'appel d'en recevoir le complément de l'Autre, si l'Autre, lieu de la parole, est aussi le lieu de ce manque» (Lacan, 07/1958, p. 104).

³³ Freud, em *O ego e o id*» (1923), sugere que o *Eu* constitui-se a partir das sensações corporais produzidas na superfície do corpo. Desta premissa conclui que, fazendo uso dos seus próprios termos: «O ego é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal; não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície» (p. 17).

³⁴ Freud, em *Mais além do princípio do prazer* (1920), no decurso da descoberta da compulsão à repetição, substitui a teoria das pulsões que vigorava desde o início do seu pensamento – cujo movimento pulsional tensionava entre a libido do ego (narcisista) e a libido para os objetos – e introduz a dualidade entre a pulsão de vida e pulsão de morte. A pulsão de morte, o id, o ego e o superego, assim como as noções de compulsão à repetição e de pulsão de morte compõem a segunda tópica de Freud, que é introduzida no texto *O Ego e o Id* (1923). Pese embora o aparelho psíquico gerido pelo princípio prazer/desprazer seja distinto do gerido pelo conflito entre a censura e a pulsão (Freud, 1915), estes são complementares entre si. O princípio de prazer tem como função evitar as sensações de dor que possam decorrer da relação do sujeito com o meio externo circundante. Em *O Mal-Estar na Civilização* (1930), Freud descreve a formação psíquica do indivíduo e da própria sociedade segundo um processo dinâmico entre os referidos polos antagônicos – o prazer e o despreazer (p. 13). A obra *O Mal-estar na civilização* é, para Lacan, incontornável para o correto entendimento da questão ética e do caráter trágico da existência humana (1959-1960). Regressaremos ao *Mal-Estar na Civilização* no capítulo *Impasse na civilização*.

³⁵ Segundo Freud, cada representação tem uma dupla forma e está inscrita em diferentes lugares psíquicos, ao conciliar o registo consciente do traço acústico da representação (palavra), tal como foi comunicada, com o inconsciente, a representação figural do que foi vivido ou a antiga forma da coisa. Na realidade, a supressão do recalçamento só se revela possível quando a representação consciente se conecta aos traços

As ideias que surgem no processo secundário são pensamentos conscientes, cujas representações podem ser censuradas e permanecer inconscientes por longos períodos em regime de latência, só voltando à consciência através do retorno do recalçado.

Para além do mecanismo do recalçamento-retorno do recalçado, existe ainda uma espécie de buraco negro no aparelho psíquico, deixado pela Coisa incognoscível, primordialmente recalçada, para sempre inconsciente, mas que atrai estranhamente toda a vida psíquica (Freud, 1923, p. 13).

Referindo-se no Seminário VII, na sessão intitulada *Das Ding* (09/12/1959), à distinção freudiana entre “representação de coisa” (*Sachevorstellung*) e “representação de palavra” (*Wortvorstellung*), Lacan sublinha que, nos dois casos, Freud fala de “representação” (*Vorstellung*), e não do que já lá está desde a origem e à distância como Coisa (*das Ding*) (p. 56). Das representações sabe-se somente que, governadas pelo princípio do prazer, giram à volta da Coisa³⁶ que lhes escapa. A noção de “representação” (*Vorstellung*) associar-se-á à função significante e não à de significação (Lacan, 18/02/1970, p. 113). O significante não cumpre a função de representar o significado, mas sim a de ser representante da representação (Lacan, 05/1957, p. 494). O significado é tão-somente o efeito da cadeia significante³⁷. Esta, por sua vez, designa a ordem topológica

mnésicos inconscientes e, uma vez ultrapassadas as resistências, ascende à consciência (Freud, 1915, p. 161). A recondução dos traços mnésicos à consciência é dificultada pelo facto de, por serem representações penosas e ativas, se manifestarem por sintomas que devem ser analisados como signos (provas) de um recalçamento. Esta complexa dinâmica visa apenas gerir todas as forças ativas, que provêm do interior do corpo e são transferidas para o aparelho psíquico, e mediar as incompatibilidades das pulsões com o Eu.

³⁶ A dimensão de desejo da *Coisa* combinado com o seu carácter de necessidade, o que coloca em evidência o seu modo centrípeto de operar, resulta da articulação do princípio do prazer com o da realidade que decorre com vista a ligar a percepção à consciência (Lacan, 9 /12/1959, p. 61; 64). O princípio do prazer é a lei invisível que orienta a procura do objeto perdido ao regular o índice de investimento (prazer/desprazer), por forma a assegurar a satisfação do que se coloca como uma necessidade, e ao impor ao objeto uma moldura, no interior da qual conserva a distância do mesmo em relação aos seus fins (Lacan, 16/12/1959, p. 73). Já o princípio da realidade traduz a incidência da necessidade, regida pelo processo de homeostasia (equilíbrio dinâmico obtido por via da autorregulação), de isolar o sujeito da realidade (Lacan, 9 /12/1959, p. 59). É pela lei do princípio do prazer, instância responsável pela gestão (quantidade) e disposição (ordem) dos significantes, que o sujeito é conduzido de um significante para outro significante de forma a assegurar o funcionamento do aparelho significativo ao mais baixo nível de tensão possível (princípio da economia libidinal) (Lacan, 27/01/1960, p. 143). A primeira relação a constituir-se no sistema psíquico do sujeito, que ocorre quando este está ainda submetido à homeostasia, é a formação da lei do princípio do prazer, instância reguladora da ordenação e cristalização dos elementos significantes (Lacan, 27/01/1960, p. 141). Todo e qualquer objeto de desejo cumpre somente a função de sublimação, isto é, revela e representa, não a *coisa* enquanto significante, mas o objeto *coisificado*. É a partir deste objeto modelado pela *coisa* que o significante (não revelado) é introduzido na organização do mundo.

³⁷ Lacan recorre à metáfora da fábrica para explicar a função do significante, traduzindo-a nos seguintes termos: «Quand vous construisez une usine n'importe où, naturellement vous en recueillez de l'énergie, vous pouvez même en accumuler. Eh bien, les appareils qui sont mis en jeu pour que fonctionnent ces sortes

que organiza os significantes segundo duas operações distintas, já contempladas em Freud, a saber, a condensação (*Verdichtung*) e a deslocação (*Verschiebung*) ou a metáfora e a metonímia. O representante da falta de representação é o significante *falo*. O *falo* – significante da falta de significante, significante velado que assinala o desejo do *Outro* – é o operador através do qual o sujeito inaugura e orienta a sua sexualidade e individuação. Pela sua condição de participação no *logos*, o *falo* é o significante privilegiado no advento do desejo (Lacan, 05/1958, p. 170). Não obstante, a falta de significante pressupõe a existência prévia de uma ordem simbólica que consigne o seu lugar de referência (Lacan, 07/05/1969, p. 295).

É no hiato freudiano entre a Coisa (real) e a representação (imaginário) que Lacan situa o campo da linguagem (simbólico) e, logo, a questão do sujeito da fala. É este sujeito (que Lacan designa “je”) que se esforça por distinguir do Eu (moi) da filosofia e psicologia, mas também da psicanálise que vingava na época, a chamada *Ego Psychology*.

O sujeito lacaniano não tem acesso direto nem ao seu corpo nem ao mundo exterior, instâncias que lhe serão facultadas por via da linguagem (significantes). O sujeito define-se como o referente desconhecido de uma função – o que um significante representa para outro significante – situável somente por indicadores lexicais (o sentido) (Lacan, 11/1958, p. 45). Este emerge a partir da estrutura da linguagem, a ordem simbólica que, por sua vez, necessita de um corpo vivo para se encarnar. Assim, o que desaparece no desfiladeiro significante não é o sujeito, mas o *ça – isso* que existe como suposto sujeito e que deve desaparecer para dar origem ao sujeito da linguagem. O significante, enquanto registro do ser, possui leis próprias, independentes das do significado que se encontram impressas na(s) sintaxe(s) e na(s) gramática(s) (Lacan, 18/04/1956, p. 256). O sujeito do inconsciente, enquanto efeito da articulação significante, é um sujeito privado do ser³⁸, é o que sobra do que pode ser apreendido no ato de enunciação. É precisamente este fenómeno de desaparecimento do sujeito no ato da fala que Lacan irá designar de *fading* (05/1964, p. 232). Do que precede, deduz-se que o «je qui parle» – sujeito da enunciação – é constitutivamente distinto do «je dis que» – sujeito do enunciado (Lacan, 11/1958, p. 45). O inconsciente é, nestes termos, a parte do discurso concreto, de natureza

de turbines jusqu'à ce qu'on puisse mettre l'énergie en pot sont fabriqués avec cette même logique dont je suis en train de parler, à savoir la fonction du signifiant» (Lacan, 14/01/1970, p. 54).

³⁸ O sujeito lacaniano é duplamente privado de ser: ao nível biológico – «la sexualité s'instaure dans le champ du sujet par une voie qui est celle du manque» – e ao nível psicológico – «l'avènement du sujet à son propre être dans la relation à l'Autre» (Lacan, 05/1964, p. 229).

transindividual, que não se encontra à disposição do sujeito, mas que ele necessita para restabelecer a continuidade do seu discurso consciente³⁹ (Lacan, 09/1953, p. 257). Ao longo do Seminário XVI – *D'un Autre à l'autre* (Lacan, 1968-1969), Lacan radicaliza esta inversão, a do sentido do dizer, ao asseverar «*la vérité parle Je*» (Lacan, 04/12/1968, p. 72). Sobre este mesmo assunto regressaremos posteriormente.

Do processo de desvanescimento do sujeito (*fading*), fica somente o corte que se encontra na origem da estrutura pulsional da fantasia ($\$ \diamond a$) (Lacan, 09/1960, p. 397). A fantasia é o invólucro (o que sustenta) do sujeito inconsciente, primordialmente recalcado pela sua condição de ser somente indicável no *fading* da enunciação (Lacan, 09/1960, p. 297). O desejo é regulado a partir da fantasia como o Eu (moi) é pela imagem do corpo.

O ESPELHO

Lacan disse uma vez que o espelho foi a primeira “vassoura” que utilizou para limpar os estábulos de Augias da psicanálise. Mas o espelho, como aparelho ótico, revelar-se-á ser muito mais do que uma vassoura.

Lacan aborda pela primeira vez o tema numa conferência proferida em 1936, retoma-o no pós-guerra (1949), num artigo intitulado *Le stade du miroir comme formateur de la fonction de Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* (1949). Neste texto, Lacan inscreve os termos próprios da *talking cure* como um problema de suposta natureza biológica (a prematuração específica da criança humana), tal como a psicologia genética e a gestaltista a retomou para explicar a formação do Eu⁴⁰. O estágio de espelho reporta à «*transformation produite chez le sujet, quando il assume une image*» (Lacan, 1949, p. 93).

³⁹ Tanto as vivências de glória como as de derrota são, desde os estádios primários, organizadas como elementos da subjetividade e gravadas no inconsciente. A subjetividade psicanalítica não é distinta da subjetividade da criança, estágio em que o sujeito realiza a travessia da epopeia pré-genital, na qual é submetido a um processo de educação dos seus esfínteres, de que resulta a associação de excessão como agressão e de retenção como sedução (09/1953, p. 260).

⁴⁰ No mesmo texto podemos ler: «*La fonction du stade du miroir s'avère pour nous dès lors comme un cas particulier de la fonction de l' *imago* qui est d'établir une relation de l'organisme à sa réalité, – ou, comme on dit, de l' *Innenwelt* à l' *Umwelt*.*

Mais cette relation à la nature est altérée chez l'homme par une certaine déhiscence de l'organisme en son sein, par une Discorde primordiale que trahissent les signes de malaise et l'incoordination motrice des mois néonataux. La notion objective de l'inachèvement anatomique du système pyramidal comme de telles

Partindo de um conjunto de dados provenientes do campo neurofisiológico (Bolk) e do psicológico (Wallon, Kohler), Lacan explica que o Eu não se forma através de uma maturação natural, mas por identificação a uma imago (*imago du corps morcelé*)⁴¹ (Lacan, 1951, p. 14). A imago é a forma significativa que a criança vê refletida no espelho, por via da qual estabelece uma ligação com a sua própria existência. Esta imagem espectral é a condição da identificação simbólica que subjaz à ordem relacional.

A criança, numa idade em que o sistema percepção-consciência ainda não está suficientemente formado (Lacan, 1951, p. 3), não pode reconhecer a imagem que vê inicialmente no espelho como sua. A partir dos seis meses, aproximadamente, começa a vislumbrar a figura (Gestalt) do outro especular como sendo a sua, cujo reconhecimento é assegurado, por exemplo, pela sua mãe que confirma a sua visão. Quando o adulto certifica o que a criança viu, ela intensifica, com o júbilo, a experiência de crença de ser um Eu portador de um corpo próprio.

A constituição da imagem-corpo passa por intervalos ou períodos larvais, desenvolvendo-se segundo dois tipos possíveis de processos, o tipo solitário – cuja forma e movimento não se coadunam com os da sua própria espécie – e o tipo gregário – com um desenvolvimento orientado para a agregação, para o que Lacan designa «*cloud/nuage*» (1951, p. 4). A visualização da imagem integral do corpo (*Gestalt*) ocorre num contexto de grande perturbação orgânica e de discórdia, motivo pelo qual é revestida de um enorme valor afetivo e simbólico. Contudo, esta imagem espectral, cuja origem remeter-nos-á para um corpo *em pedaços e peças* (*corps morcelé*), não corresponde à verdadeira imagem do corpo (1951, p. 6).

O estágio do espelho, fase paradigmática do desenvolvimento humano, opera como uma estrutura da subjetividade (*stadium*) (Lacan, 1949) que captura incessantemente o sujeito pela e na própria imagem. A inscrição do traço originário do *Eu* (moi) ocorre por identificação à imago e tem como condição necessária a conjugação de um olhar desejante (espelho) e de uma voz que nomeia o desejo (campo desejante). O núcleo da identificação

rémances humorales de l'organisme maternel, confirme cette vue que nous formulons comme la donnée d'une véritable *prématuration spécifique de la naissance* chez l'homme» (1949, pp. 95-96).

⁴¹ *Imago* – Termo freudiano que designa a entrada constitutiva do Eu para a qual apontam todas as outras da realidade psicológica. A imago é a estrutura primária do psiquismo pelo qual o significado essencial da situação é introduzido, na medida em que conserva, ao longo de todo o desenvolvimento mental, a função de matriz informativa da intuição na memória (Lacan, 1936, pp. 85-86).

do sujeito, que Lacan irá representar como a unidade mínima do grafo do desejo, resulta do que se produz quando a mãe, mais do que dar o seio, dá a marca da articulação do significante.⁴² Associado ao processo de identificação do sujeito à imagem está o da inscrição do sujeito no discurso do Outro, que o Eu acredita ser o seu. Neste, no discurso do Outro, o sujeito converte-se em objeto que, por sua vez, detém a função de miragem na qual o sujeito só se reconhece por negação, como iremos ver ao longo deste trabalho (Lacan, 16/05/1956, p. 274).

A *Gestalt* do corpo não é uma imagem do corpo biológico, mas o processo pelo qual a unidade corporal é captada na forma de um corpo, imagem com a qual o ser humano estabelece uma relação de «hiância» (*béance*), de tensão alienante para com a realidade simbólica, dimensão que a encarcerará ao fenómeno da insistência repetitiva por via da qual a morte se presentifica (Lacan, 12/05/1955, p. 246). Face ao outro da imagem alienante, as aspirações de realização e/ou de unificação, mesmo após a identificação com esse outro numa relação de miragem, jamais se concretizarão (Lacan, 16/05/1956, p. 274). Esta redução do corpo biológico à função de imagem, representada pelo espelho plano no esquema ótico, demonstra que a articulação entre a dimensão do corpo e a dimensão psíquica se processa por intermédio da captação da unidade corporal (*infans*) antes de atingir a sua maturidade fisiológica. A esta fase sucede-se a da constituição do corpo libidinal, representada por Lacan no esquema ótico pela articulação do lugar do Sujeito com as dimensões do real, do simbólico e do imaginário (Lacan, 1954). O “corpo”, agora inacessível ao olhar, não se apresenta mais como uma *Gestalt* do corpo biológico, mas como libidinal ou erógeno, cuja captura depende da posição do sujeito no esquema ótico. O corpo definir-se-á progressivamente pelo modo como o *gozo* se concentrará nos seus orifícios, dos quais o ouvido é o mais importante, porque o corpo responde à voz, logo seguido pelo olhar (Lacan, 18/11/1975, p. 17).

A atividade da criança diante do espelho revela a estrutura ontológica do mundo humano, a matriz simbólica constitutiva do Eu, edificada segundo uma dinâmica libidinal, que define o Eu Ideal (*Moi Idéal*) como uma *forma* – unidade superior que é imediatamente desmentida pela captura (quase simultânea) do *infans* pela palavra que o

⁴² Todos os tipos de jogos realizados pela mãe, como é exemplo o da ocultação do rosto ou de um objeto, que tão rapidamente desencadeia uma enorme satisfação na criança, que retribui com um sorriso, são ações simbólicas no decurso das quais o que é efetivamente demonstrado é a função reveladora do símbolo (Lacan, 11/1958, p. 44).

cinde – que funcionará como um crivo de subjetivação para toda a vida psíquica subsequente (Lacan, 1949, p. 93). O processo natural de autorregulação, assegurado pela adoção natural das “*techniques corporelles*”⁴³, através das quais o indivíduo ultrapassa as fases críticas do seu desenvolvimento, não só decide o resultado final do drama individual como assegura a perpetuação da comunidade.

O corpo que a criança vê no espelho também não é o da pertença objetiva do *espécimen* à espécie. Num primeiro momento, o corpo do espécime não é nenhuma unidade psicossomática, como testemunham os fantasmas e imagens esquizofrênicas de corpo despedaçado, ou mesmo certas obras de arte como as pinturas de Jerónimo Bosch. O corpo que o Eu vê no espelho não é o corpo que ele é, mas aquele que passou a ter, a sua primeira propriedade privada.

Não obstante a criança estranhar a existência da unidade percebida (mas não sentida), reconhece a imagem especular como sua própria imagem, motivo pelo qual responde com júbilo e afeiçoamento. A forma total do corpo, miragem dada como *Gestalt* que antecede a maturação da potência do sujeito, isto é, forma exterior mais constituinte do que constituída, ao não encontrar correspondência na experiência propriocetiva da criança, que experiencia o corpo sem domínio de coordenação, produz nela a experiência de despedaçamento. Mais ainda, o que a criança experimenta quando reconhece pela primeira vez a sua imagem no espelho, não é apenas contentamento, mas também estranhamento, a surpresa de ser um outro: «Je est un autre», assevera Lacan citando Rimbaud (1978, p. 17).

Assim se conclui que a Gestalt, forma que assegura a identificação por antecipação da potência do sujeito, é caracterizada por quatro importantes aspetos que conferem ao Eu a sua estrutura rígida e alienada: é exterior ao sujeito, afigura-se num tamanho diferente do seu, apresenta uma simetria invertida e, por fim, indicia uma harmonia estranha em relação às sensações que o corpo real da criança lhe proporciona (Lacan, 1949, p. 94).

No artigo *Subversion du sujet et dialectique du désir*, Lacan afirma que a imagem do Eu Ideal é, simultaneamente, transcendental – uma vez que se apoia no traço unário

⁴³ Termo adotado da obra de Marcel Mauss, sobre as «*techniques du corps*», segundo a qual os gestos do corpo são dotados de conotação simbólica. Para saber mais ver (Mauss, 1934).

do Ideal do Eu e é uma introjeção simbólica, e relativa – considerando que é uma projeção imaginária na qual se inclui o que há no Eu de desconhecido (09/1960, p. 289). O significante que designa o Eu, considerando que comporta uma dimensão transcendental e uma alucinatória, é representado como barrado (\$) (Lacan, 21/01/1970, p. 70). A Gestalt, cuja pregnância se considera ligada à espécie, no seu modo próprio de aparecer, simboliza a permanência mental do Eu (je) enquanto prefigura a sua destinação alienante. Para além do já asseverado, a Gestalt encontra-se preenchida de conexões significantes que unem o Eu (je) à figura que o modela, que o homem projeta sobre si e sobre os seus fantasmas, de forma a estruturar o autómato no qual tende a se consumir e, em última instância, o mundo de que é produtor (Lacan, 1949, p. 94). É pela identificação com a imagem especular que o sujeito garante a fuga à angústia do despedaçamento. O estádio do espelho é o drama no qual o sujeito, por impulso interno, em resposta à sua insuficiência fisiológica, precipita-se na forma que se antecipa numa identidade alienante, estrutura rígida que marcará todo o seu desenvolvimento mental. Findo o processo de estádio do espelho inaugura-se, pela identificação à imago do semelhante e pelo drama do ciúme primordial, a dialética que liga o Eu (je) às situações socialmente elaboradas, dando assim início à projeção da formação histórica do sujeito, isto é, inicia-se a viragem do «eu especular» ao «eu social» (Lacan, 1949, p. 97). O pronome pessoal «Eu» (je) é tão-somente o elemento real do sujeito que encontra em *a*, no sentido sincrónico, o seu suporte precisamente no momento em que (o sujeito) se apaga para se designar ao nível do desejo (Lacan, 13/05/1959, p. 436).

Lacan, ao formalizar, sob influência (nos anos 1930) de Henri Paul H. Wallon e, posteriormente, de Lévi-Strauss, o estádio do espelho segundo o «*méthode de réduction symbolique*», possibilitou a instituição do primado da dimensão simbólica em relação à do imaginário e, conseqüentemente, a projeção do sujeito para a constituição da realidade e do conhecimento (1949, p. 97). A luta que se instaura, pela dinâmica de retroação, na captura da imagem especular, é sinal do domínio do simbólico sobre o imaginário (Lacan, 09/1960, p. 290). O conceito de narcisismo de Freud é, nestes termos, revisto por Lacan, que lhe atribui especial relevância no processo de subjetivação com base em três fatores, a saber, o efeito de alienação do sujeito à imago; a formação do sujeito pela identificação e experimentação da forma do outro; a fixação do sujeito à imagem do Outro com a qual estabelece uma relação erótica (Lacan, 1949). Essa relação

erótica, na qual o indivíduo se liga a uma imagem que o aliena, é a origem e a forma da organização passional que sujeito irá compreender como Eu (moi) e não mais como Eu (je) (Lacan, 1948, p. 112).

Há, pois, o que Alice vê no espelho e há o que fica por detrás ou do outro lado do espelho. O que efetivamente se verifica, é que algo se perde com a mediação da imagem, que faz com que as pulsões do corpo sejam forçadas a uma Outra satisfação.

OS ESQUEMAS ÓTICOS

Lacan não fica pelo “estádio do espelho”. Partindo uma vez mais das leis da ótica, em particular da que afirma que todo o ponto dado no espaço real corresponde a um e só a um ponto num espaço imaginário (Lacan, 17/03/1954, pp. 198-199), mostra em seguida – recorrendo ao esquema do “ramo de flores invertido” (Bouasse) – que é necessário que o olho do sujeito se encontre num determinado lugar para que a ilusão se produza, neste caso, que veja no interior do vaso – que se encontra vazio – as flores que estão fora dele (Lacan, 24/02/1954, p. 127).

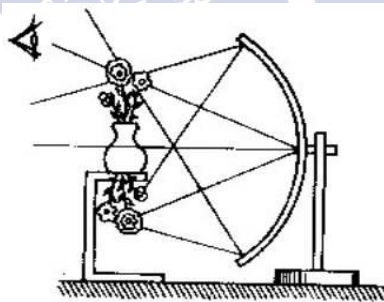


FIGURA 1 - Esquema do ramo de flores invertido de Bouasse (Lacan, 24/02/1954, p. 126)

Esta ilusão ótica, como precisa, é semelhante à gerada pela Gestalt do corpo que integra os objetos parciais (do desejo e da pulsão) na pseudo-totalidade da pessoa e sua personalidade. De forma a captar a totalidade do fenômeno de ilusão ótica, Lacan aperfeiçoa o primeiro esquema ótico introduzindo na experiência um espelho plano, cuja função já assinalámos anteriormente:

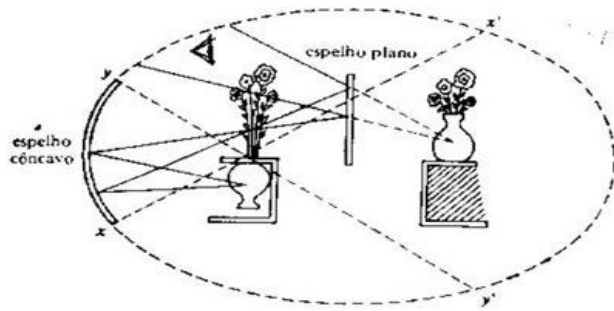


FIGURA 2 - Primeiro esquema óptico com espelho plano e côncavo proposto por Lacan (Lacan, 24/03/1954, p. 198)

A integração dos dois espelhos (côncavo e plano) permitirá a Lacan demonstrar que não existem dois narcisismos, mas sim um narcisismo dual, ou mais precisamente, que o olho (o sujeito) vê uma imagem real e outra virtual (Lacan, 24/03/1954, pp. 198-199).

A imagem real – incompleta, deformada e invertida no esquema – é a refletida pelo espelho côncavo da montagem e corresponde ao “narcisismo primário” de Freud; enquanto a imagem virtual – unificada, acabada ou ideal – é a refletida pelo espelho plano (a forma Gestalt do objeto, elemento que Lacan acrescenta ao esquema óptico de Bouasse) e corresponde ao “narcisismo secundário” freudiano (Lacan, 24/03/1954).

Ao colocar o olho do sujeito por detrás do espelho plano – espaço virtual onde o Eu se imagina como unidade –, Lacan pretende uma vez mais demonstrar que a relação do imaginário com o real está sempre dependente da posição do sujeito no simbólico, que concerne, neste especial contexto, às leis da ótica⁴⁴.

⁴⁴ J.A. Miller, no texto *L'Autre sans Autre*, enumera as cinco leis do simbólico, a saber, a lei linguística – a distinção de Saussure entre o significado e o significante e a da sincronia da diacronia, com base na qual Jakobson articula e distingue a metáfora da metonímia – a lei dialética – a dialética do reconhecimento segundo Hegel –, as leis matemáticas – modelo de memória inconsciente –, as leis sociológicas – as estruturas elementares de parentesco de Lévi-Strauss – e a Lei de Édipo – a do Nome-do-Pai que impõe ao Desejo-da-Mãe as condições de gozo do corpo, por via das quais todos os sujeitos acedem à experiência de realidade (18-19/05/2013, p. 6). Às referidas leis poder-se-iam acrescentar as leis da ótica, as que asseguram a lógica da articulação do imaginário com o simbólico. A procura de leis por parte de Lacan, que marca somente uma fase do seu ensino, como esclarece J.-A. Miller, visa articular e harmonizar o imaginário – «les éléments échangent leur place, si bien que les places ne se distinguent pas, et il n'est pas sûr que les éléments, eux-mêmes, se distinguent en tant que tels» – com o simbólico – «les éléments discrets, séparés» (18-19/05/2013, p. 8). Assim, e recorrendo novamente às palavras de J.-A. Miller, «À l'ordre symbolique s'oppose, peut-on dire, le désordre imaginaire. (...) Quant au réel, il est en dehors du clivage entre ordre et désordre. Il est, purement et simplement» (18-19/05/2013, p. 8).

DA IMAGEM AO IMAGINÁRIO

A percepção em Lacan, sem a mediação do desejo do sujeito e o do Outro, aproximar-se-ia a uma «alucinação verdadeira», tal como a entende a corrente associacionista (Lacan, 1936, p. 76). O imaginário lacaniano não corresponde a um compêndio de imagens inerte na sua organização ou disposição (Lacan, 1966, p. 51).

Pese embora alguns conceitos careçam ainda de um maior esclarecimento, procurar-se-á somente assinalar, ao longo deste capítulo, o modo como o sujeito acede às determinações simbólicas pelo imaginário, que decorre por mediação da imagem espectral.

O sujeito vê o seu *ser* refletido numa imagem que o coloca em relação ao outro. A identificação ao outro (imagem espectral) permitir-lhe-á situar, com precisão, a sua relação imaginária e libidinal face ao mundo em geral. Afinal, para que o sujeito obtenha prazer a partir do lugar do qual ele «se vê», o que implica o reconhecimento do outro, é necessário que o outro o veja tal como “ele se vê”. O processo imaginário, que da imagem especular constitui o Eu (moi) na articulação com o significante (mestre) ($i(a) \rightarrow m$), pese embora opere somente num sentido (sentido da subjetivação), articula-se tanto no (curto)circuito de $\$ \rightarrow I(A)$ como no circuito de retorno ($s(A) \rightarrow A$), como iremos verificar na análise do grafo de desejo, cujo esquema correspondente colocamos desde já para melhor se visualizar o que agora se afirma.

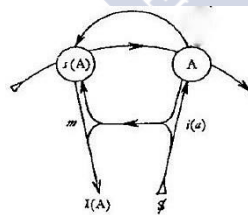


Figura 3 – Esquema da identificação que forma o Ideal do Eu (Lacan, 09/1960, p. 288)

Com base nesta tese, Lacan prova que o Eu (moi) se constitui, não a partir do Eu (je) do discurso, mas da metonímia de sua significação (A). Se o (A) é o lugar (e não espaço) do tesouro significante, onde o significante (A) se constitui por reunião sincrónica

com todos os outros, o s(A) capta o momento (mais escansão⁴⁵ do que duração) onde a significação se encerra e compõe um sentido (09/1960, p. 289).

A dialética do desejo corresponde precisamente a esta espécie de jogo virtual entre diferentes “pontos-de-vista”, sempre inapreensível, mas imaginável (Lacan, 03/06/1959, p. 495). O efeito de subjetivação resulta da cunhagem de traços unários do imaginário nos intervalos de alternância dos significantes (simbólico). Esta impressão, gravada sempre pelo olhar do outro, marca o(s) tempo(s) lógico(s) – o instante do olhar (*temps du regard*), o tempo para compreender (*temps pour comprendre*) e o momento de concluir (*moment de conclure*) (Lacan, 03/1945) – e o(s) lugar(es) a partir do(s) qual(ais) o sujeito aparece. A função desse reflexo, do objeto do olhar, é a de atrair para o centro o que lhe é intimamente estranho que, como fica demonstrado em *Le séminaire sur « La Lettre volée* (1956/1966), abre uma fenda entre quem vê e o que se vê a ver (p. 15), ou noutros termos, «entre o olho daquele que olha e o olhar que estruturalmente lhe escapa» (Pereirinha J. F., 2009, p. 234).

Lacan retoma o esquema ótico no Seminário *L'Angoisse* com uma proposta de revisão e de clarificação da noção de “objeto”. Designado pela letra *a*, o objeto (metonímico) simboliza o «contenant narcissique de la libido» (1963, p. 102). O “*a*” reporta à imagem do corpo próprio (*i'(a)*) refletida no espelho do Outro (A), existindo entre estes dois pontos uma oscilação comunicante – «l'oscillation économique de libido réversible de *i(a)* à *i'(a)*» – de que resulta a angústia (1963, p. 102). O sujeito entra nesta relação de oscilação em processo de desvanecimento (*fading*), motivo pelo qual aparece barrado (\$). A angústia, retoma Lacan de Freud, é o sentimento inerente ao fenómeno de borda, um sinal que se produz no limite do Eu (moi) quando é ameaçado por algo que não deveria aparecer (*a*) (Lacan, 23/01/1963, p. 140). A topologia de borda própria do objeto *a*, ou o vácuo constitutivo do furo do gozo, consiste na produção de uma defesa contra a angústia (Lacan, 12/03/1969, p. 229).

A substituição do “*a*” pelo “*x*”, realizada em *Elle n'est pas sans l'avoir* (1963), assinala a impossibilidade do corpo, enquanto objeto, se inscrever como uma imagem, na medida que emerge já marcado pelo significante. O corpo deve ser percebido como um

⁴⁵ Escansão designa o princípio segundo o qual quando uma porta de um circuito se abre, em virtude deste estar ligado sobre si mesmo num sistema de indução (feedback), tal como o modelo cibernético demonstra, de imediato se fecha para se abrir novamente (Lacan, 06/1955, p. 414).

furo, o ponto de entrada do significante no real (Lacan, 1963, p. 104). O “*a*” sinaliza o ponto topológico que precede o sujeito, impossível de ser capturado na forma espectral, e introduz a distinção entre o Eu (*moi*) e o não-Eu⁴⁶ (Lacan, 1963, p. 121). O conceito de *objeto a* – o objeto olhar – designa assim o que fura a consistência da imagem espectral.

O estádio do espelho, mais do que um estádio ou uma experiência de espelho, define, como se pode depreender, o advento da alteridade. Pese embora o Eu (*moi*) se sinta uno e idêntico a si mesmo, a sua identidade depende sempre da relação imaginária entre o corpo virtual (corpo-imagem), o significante (corpo-fala) e a libido (corpo-gozo).

Partindo do princípio que o sujeito aparece quando começa a fazer lógica, isto é, quando começa a articular significantes (Lacan, 16/11/1966, p. 8), o fantasma apresenta-se como uma estrutura protetora, um *prêt-à-le-porter* nos termos de Lacan, que detém a capacidade de descolar os significantes do campo de captura sempre que tal se revelar necessário para proteger o sujeito da angústia (Lacan, 16/11/1966, p. 9). Este *prêt-à-le-porter* é a realidade do sujeito que resulta da montagem do simbólico e do imaginário e tem como centro o próprio desejo (Lacan, 16/11/1966). No texto *Bat un enfant et la jeune homosexuel* (16/01/1957), Lacan posiciona a estrutura do fantasma no eixo da relação imaginária (*a-a'*). A natureza fantasmática desta relação primordial, marcada pela especularidade e pela reciprocidade entre o Eu (*moi*) e o Outro, deriva da presença da palavra inconsciente representada pela linha (*S – A*) (p. 119).

Da alienação significante, na qual está já implicada uma perda imaginária, há igualmente uma perda simbólica que a fantasia se propõe recuperar. O objeto *a* designa esta segunda perda (Lacan, 26/11/1969, p. 13). Considere-se, no entanto, que o Outro é

⁴⁶ A relação entre o Eu e o não-Eu não deve ser entendida como uma relação de oposição interior/exterior. Tal como Lacan ilustra no esquema ótico, os pontos de interseção entre o Eu e o não-Eu constituem os centros (furos) de gravidade em relação aos quais o sujeito se encontra descentrado (1958/1960). A presença, de natureza especular, do sujeito no *outro* (*a'*) assinala a ilusão de um *Eu* consciente do corpo, gerada pelo poder de simbiose do objeto *a*, que mune de um centro essa mesma consciência, cujo reflexo incorpora como *semblante* do objeto *a* (Lacan, 1958/1960, p. 159). O objeto *a*, cuja funcionalidade dista da significante, assinala o objeto privilegiado de que o sujeito se separou, por incidência do real, para se constituir. O(s) objeto(s) perdido(s) continua(m) a operar sobre o corpo por um processo de metaforização que, ao fazer incidir nos orifícios, nas zonas de corte e de ligação do sujeito ao seu corpo e, em última instância, ao mundo, investe-os de significância ao nível do autoerotismo (pulsões) (Lacan, 20/05/1964, pp. 177-181). A articulação do corpo com os objetos *a*'s, mediada por uma estrutura resultante do efeito de projeção e introjeção, é de natureza assimétrica (Lacan, 1958/1960, p. 132). Explica-se assim a adoção progressiva de figuras topológicas concêntricas por parte de Lacan, que espelham a sua posição em relação à problemática da oposição interior/exterior do sujeito. O lugar central do sujeito caracteriza-se por uma *exterioridade íntima* (*extériorité intime*), por uma *extimidade* (*extimité*) que é a *Coisa* (*Chose*), o que se conserva para sempre como enigma (Lacan, 10/02/1960, p. 167).

instituído, não como um elemento puro e simples da realidade, mas como um absoluto irreduzível à existência, cujo valor (se) funda (n)a palavra por via da qual nos (re)conhecemos (Lacan, 07/12/1955, p. 63). « L'Autre », afirma Lacan, « est la dimension exigée de ce que la parole s'affirme en vérité » (Lacan, 03/1964, p. 219).

A presença do Outro « descorporiza » o Eu (moi) ao fazê-lo entrar no discurso (modo de estruturação do laço social) para assim dar substância ao Eu (je). O fantasma assume, em toda esta dinâmica, a função de proteção em resposta à *falta-de-ser* (*manque à être*) do sujeito, ao vazio do desejo. Ele é a estrutura que detém o contínuo deslizamento do sujeito na cadeia significante, munindo-o de uma forma constante e estável, que funciona como um crivo que ancora o ser do sujeito à sua forma, conferindo-lhe uma identidade, ainda que imaginária.

Numa análise lógica à fórmula do fantasma ($\$ \diamond a$), podemos constatar que em $\$$ (um significante para outro significante) está contido o algoritmo (S-S) que, por sua vez, deve ser desdobrado em (S-S/s), relação significante que tem como efeito o sujeito barrado do inconsciente ($\$$) e um resto – (a). Tal significa que o sujeito se representa em (S) mas apresenta-se em (a). Está implícito na estrutura do fantasma o investimento do sujeito (de ligar ou de desligar) para ultrapassar o *fandring* constitutivo, que se traduz na procura de um *semblante* de ser no objeto a . O objeto a é, neste sentido, o lugar de onde o ser questiona o sujeito, local onde estava antes de o sujeito vir ao mundo (Lacan, 05/1957, p. 517).

Já no sentido oposto, no ponto imaginário existente na cadeia significante a partir do qual o « ça parle » (isso - o que existe como suposto sujeito), o ser do sujeito, que só pode ser indicado conquanto este desaparece da sua posição de sujeito, é articulado como Eu (je). Deste facto resulta a impossibilidade de ser nomeado, somente indicado por algo que se revela como corte em relação a si mesmo, como fenda, que é a estrutura de corte no fantasma (Lacan, 10/06/1959, p. 501). Já o que vem do real como insuportável é a castração (*phallus*), é a falta primordial e constitutiva que assola o sujeito desde os primeiros momentos da sua existência (Lacan, 16/01/1957). Sobre este mesmo ponto retomaremos no próximo capítulo.

A ORDEM SIMBÓLICA

No ensino de Lacan, a passagem da “tópica do imaginário” para a “ordem simbólica” caracteriza-se pela defesa explícita da prevalência da linguagem e das suas leis sobre o imaginário e o real, tal como já assinalámos no capítulo anterior.

A linguagem é efetivamente o que distingue o “Homem” dos outros entes vivos e inanimados. A linguagem, como tem efeitos de significado decisivos para a formação do mundo “humano” – simultaneamente comum e singular –, é mais do que uma troca de sinais, é a própria “ordem simbólica”. Justifica-se, assim, porque é que a *talking cure* partilha a mesma estrutura – a da linguagem – com a natureza humana.

Freud percebeu o potencial desta especial condição humana em 1890, quando declarou que as palavras eram o instrumento principal do tratamento psíquico (1905, p. 297). Por motivos diversos, a teoria que desenvolveu nem sempre pôde corresponder à enunciação deste princípio da prática. Foi Lacan que mudou as referências científicas de Freud para assim conseguir estabelecer a referida correspondência com o máximo de rigor. Foi com esse mesmo objetivo que recorreu ao Curso de Linguística Geral de Ferdinand de Saussure.

Lacan atravessa o livro de Saussure sem, no entanto, se reter demasiado nele, pois a psicanálise não é a linguística. Do linguista retira, sobretudo, a diferença entre a “língua” – a forma, sistema ou estrutura da linguagem – e a “fala” – o uso que cada sujeito faz do tesouro da língua (Saussure, 1916, pp. 26-28). De imediato conclui que há uma prevalência da sincronia da língua sobre a diacronia da fala. Esta prevalência não impede que o sujeito que fala (*parlêtre*⁴⁷) não perturbe o bom funcionamento da estrutura, em

⁴⁷*Parlêtre* (*parler+être* = ser falante) é um dos vários neologismos de Lacan, que pretende congrega num só termo a irreparavelmente *diz-mensão* do sujeito-animal sujeitado à palavra falada (*parole*) e à escrita (*lettre*). A *diz-mensão* (*dit-mension – mension du dit*) designa o plano do *sentido sentido* (*sens jouis, jouis-sens*), o sentido que se imiscui ao *sem-sentido* do real, que corresponde tão-somente a um *sentiminto*. Face a esta multiplicidade de planos de sentido, Lacan percebe a exigência de uma nova abordagem sobre o sintoma e o desejo do analista. É em resposta a esta necessidade que Lacan substitui o termo “sujeito” (*sujet*) para *parlêtre*, por forma a associar ao sujeito a dimensão pela qual se realiza a travessia do deserto (*désêtre*) (Lacan, 18/12/1967, p. 58), significante da fantasia do desejo e da descida ao ser (*être*) infernal das pulsões. O *parlêtre* é a palavra que aparece (*apparaît*) como aparelho (*l'appareil*) do gozo (Martinho, 2015/2016) e expressa o resíduo corporal (*résidu corporel*) que interceta o *Eu* encarnado de *Dasein* (Je) (Lacan, 18/12/1967, p. 58). A este mesmo assunto voltaremos ao longo da presente tese.

particular no que na linguagem se apresenta como comunicação, como acontece, por exemplo, cada vez que ocorre um *lapsus linguae* ou *calami*. Como esclarece Lacan, em *Position de l'inconscient* (03/1964), a língua (*langue*) resulta, não da trama tecida entre a sincronia e a diacronia, como previa Saussure, mas sim da disjunção efetiva entre estes dois polos (língua / fala), fenda a partir da qual se pode falar de sentido (03/1964, p. 315).

Mas, onde Lacan efetivamente inova é no modo como releva a importância do “significante”, termo que extrai do signo linguístico de Saussure, ao defini-lo em novos termos, a saber, «le signifiant étant ce qui représente un sujet pour un autre signifiant»⁴⁸ (Lacan, 13/01/1971, p. 10). Em termos mais precisos, o sujeito é representado por um significante (S_1) cujo significado resulta da relação que estabelece, no interior de uma constelação de significantes, com outro significante (S_2) existente no campo do Outro (A), tal como é ilustrado na primeira célula (solo significante) do grafo do desejo (09/1960, p. 285).

O sujeito, à semelhança do significado, é efeito do significante. É em virtude do primado do significante que Lacan dá início ao estudo das relações que os significantes tecem entre si. As relações “intersignificantes” substituem o que até então se designava de relações “intersubjetivas” (13/01/1971, p. 10). Assim, enquanto a relação imaginária ao pequeno outro integra a intersubjetividade, a relação simbólica do sujeito com o grande Outro compreende todas as relações entre significantes. Estas, que podem ser lógicas, retóricas, poéticas, entre outras, têm o seu espaço próprio e autonomia.

Lacan trabalha todos estes registos, mas aquilo que o celebrizou na época foi ter demonstrado que os fenómenos freudianos de “condensação” (das sílabas e figuras da “charada” do sonho) e de “deslocamento” respeitavam as leis da “metáfora” e as leis da “metonímia”, respetivamente, de Roman Jakobson (1960).

As relações entre significantes permitirão igualmente a Lacan abordar de outro modo a memória freudiana, memória inconsciente e não biológica.

⁴⁸ O conceito “significante” de Lacan, que reporta ao representante da representação que se encontra no lugar (Outro) onde o sujeito se constitui, resulta da articulação da (re)leitura dos textos de Freud – com especial relevância a noção de signos de percepção, os que são inscritos entre a percepção e a consciência e ordenados segundo diferentes transcrições (06/12/1986) – com os contributos provenientes da linguística de Saussure.

Freud explica que a memória é constituída por “signos”, *Zeichen* (06/12/1986), que Lacan designará de “significantes”. A memória inconsciente será, desde logo, o memorial dos significantes que representam o sujeito.

É a “dinâmica” freudiana que introduz a contradição e a temporalidade na estrutura funcional do aparelho psíquico e, logo, a memória (passado-presente-futuro) como instância reorganizadora da peneira perceptiva.

Como podemos ler desde a correspondência com Fliess (1887-1904), registo da gênese do pensamento freudiano, a memória não só é basicamente inconsciente como se encontra inexoravelmente associada à sexualidade. A censura das representações sexuais insuportáveis pode deixar a energia pulsional livre, o que conduz à angústia, como pode ligar-se tanto às representações recalcadas como às representações que não o são, facto que converte estas últimas em obsessivas. Das representações intoleráveis podem ainda devir estigmas corporais, como acontece na histeria de conversão somática. Nestes e noutros casos, a sexualidade infantil sofre transformações ao longo do desenvolvimento que podem inibir ou até suspender a própria atividade sexual. A memória tem, indubitavelmente, um papel relevante em todo este processo. Não só está associada à libido como aos mecanismos de defesa contra as representações insuportáveis, aos quais cabe transformar a fonte de prazer interna numa sensação de repulsa ou de indiferença (pp. 279-283).

Se no capítulo VII da *Interpretação dos sonhos* (1900, pp. 123-145) Freud recorre ao modelo ótico do aparelho psíquico, para interpretar o modo como o desejo se realiza nos sonhos, é um certo tipo de máquina-de-escrever que lhe serve de modelo para descrever as inscrições mnésicas.⁴⁹ Na Carta 52 a Fliess (06/12/1986), Freud faz da escrita a metáfora privilegiada do processo mnemotécnico. Tal como explica ao seu amigo, a memória procede por inscrições (*Niederschriften*) de diferentes signos em várias superfícies. Segundo esclarece, a inscrição dos “signos de percepção” (*Wahrnehmungszeichen*) na memória implica o seu desaparecimento na percepção, circunstância de que deduz a necessidade de separar a memória da consciência. Os

⁴⁹ Freud serviu-se de vários modelos simples e compostos para conceber o que chamou o “aparelho psíquico”. Depois de ter falado do “aparelho da linguagem” no seu artigo *Sobre as afasias* (Freud, 1891), utilizou modelos como a ligação entre neurónios, o teatro, a máquina fotográfica, o telescópio, os vasos comunicantes, o puzzles, o iceberg, a reconstrução arqueológica, a construção da verdade histórica, o modelo tópico, etc.. Entre todos os modelos adotados merece especial atenção o modelo do “bloco-de-notas mágico” (1925 [1924]).

princípios do prazer e da realidade operam neste hiato – entre percepção e consciência –, por via dos signos que vão constituir a memória (pp. 208-216).

Num artigo posterior, intitulado *Uma nota sobre o bloco mágico* (1925 [1924]), Freud descreve o substrato da memória por analogia ao aparelho (que constitui o instrumento didático) com o mesmo nome. A memória é aí descrita como tendo por base uma prancha de cera escura sobre a qual se sobrepõe um papel encerado e uma lâmina de celuloide. As inscrições na superfície são asseguradas por via de um mecanismo de pressão, segundo o qual um instrumento pontiagudo incide na folha externa que, por sua vez, comprime a folha interna, colocando-a em contacto com a cera, da qual recebe as suas marcas. As incisões resultantes tornar-se-ão somente visíveis no papel encerado que se sobrepõe à prancha de cera. Não obstante, a escrita desaparece no momento em que o papel encerado é removido da prancha de cera, restituindo-lhe assim a possibilidade de receber uma nova inscrição. A folha externa de celuloide atua como uma superfície protetora contra os estímulos do papel encerado, a folha interna do mecanismo. As operações de recepção de novas inscrições e de conservação das mesmas distribuem-se em dois diferentes sistemas articulados entre si, a saber, o sistema percepção-consciência – responsável por suprir da função perceptiva toda a diversidade sensorial – e o mnésico – que transforma as afetações momentâneas em traços permanentes.

Estes dois sistemas são responsáveis por registar e manter as associações entre os traços. As percepções, enquanto traços inextricáveis da memória, independentemente de se tornarem conscientes ou não, produzem os seus efeitos nos estados inconscientes. Sobre os registos de memória operam duas forças opostas, a que procura recuperar o traço perceptivo tão fidedignamente quanto possível e a que exerce uma força de resistência à sua recuperação. Por ação destas duas forças, os registos podem ser adulterados ou substituídos por um registo ilusório. A cada insuficiência do funcionamento psíquico corresponder-lhe-á o respetivo desempenho sintomático, como pode configurar-se em casos de esquecimento, erros cometidos inadvertidamente, lapsos da fala, lapsos de leitura, lapsos de escrita, equívocos na ação e os designados “atos falhos” (Freud, 1901).

Em *Recordar, repetir e elaborar*, Freud acrescenta ao processo mnemotécnico (a rememoração e a repetição) a elaboração verbal e mental feita sob transferência. Apesar

de partilharem entre si alguns traços, a transferência analítica não é repetição. O que Freud chama “compulsão à repetição” é também uma forma de recordar em ato. Não obstante a perda total ou parcial da capacidade de rememoração do que se encontra recalado (reinscrição dos traços mnésicos), o sujeito reitera indefinidamente, e de modo automático, inconsciente, a ação-resposta correspondente à memória do acontecimento traumático (Freud, 1914).

Em termos lacanianos, podemos concluir que a formulação teórica da memória em Freud remete essencialmente para o lugar do Outro – que o inventor da psicanálise situa à sua maneira no campo dos *Vorstellungrepräsentanz*, dos representantes da representação –, para a ordem simbólica do tempo e, em particular, para o efeito da linguagem que é a escrita, na sua repetição e diferença.

ACASO E PROBABILIDADES

Lacan, nas lições do Seminário II (1954-1955), irá precisar o conceito freudiano de “automatismo de repetição” (*Wiederholungszwang*), análise que será retomada no início dos *Escritos* no texto *Le séminaire sur «La Lettre volée»* (1956/1966).

No conto intitulado *The purloined letter* (*La lettre volée*, na tradução francesa de Baudelaire), Edgar Allan Poe, o autor, relata a história de um jovem que ganhava sempre no jogo do par ou ímpar. Esta proeza era justificada pelo próprio autor pela capacidade do rapaz de se colocar no lugar do outro, ponto a partir do qual ficaria em condições de adivinhar o raciocínio do seu adversário. Ora, para Lacan, a habilidade assinalada por Poe não é suficiente para justificar a apetência do jovem rapaz, uma vez que situa o problema somente ao nível da relação imaginária. Já no que concerne à narrativa da *carta roubada*, como defende Lacan, Edgar Allan Poe extrapola do imaginário para a ordem simbólica, a que governa o circuito da *lettre*.

A ideia matricial que subjaz à análise de Lacan é que, à medida que a lei que reveste de uma estrutura o real vai sendo gerada, a ordem simbólica distingue-se progressivamente do real e evita a sua redução ao puro acaso. Lacan sustenta a sua tese

com recurso ao princípio que subjaz à lógica das probabilidades, que afirma a possibilidade de se determinar a lei ou a necessidade de ocorrência de um evento dentro de todos os resultados possíveis, o que se instituiu como um instrumento de representação da incerteza e do acaso. É esta mesma lei que é ilustrada no quadro intitulado *Crucificação* de Andrea Mantegna (1459), no qual podemos ver a figura de Cristo crucificado a reinar sobre os soldados romanos que jogam aos dados. É também esta lei que Freud evoca quando afirma que o determinismo psíquico governa tudo o que vem livremente à cabeça do sujeito⁵⁰.

Por forma a estudar detalhadamente o fenómeno, Lacan realiza uma experiência mental de lançamento de dados. Solicita que se considere, preliminarmente, os resultados possíveis dos lances ao acaso como menos (-) e mais (+), que devem ser posteriormente ordenados em três sequências consoante os grupos de três destes elementos (Lacan, 1966, p. 47):

- Grupo (1) – o da “simetria da constância” que se compõe nas seguintes estruturas (+ + +) e (- - -);
- Grupo (2) – o das “dissimetrias” nos quais podemos encontrar as seguintes estruturas (+ - -), (- + +), (+ + -) e (- - +);
- Grupo (3) – o da “simetria da alternância” dada pelas estruturas (- + -) e (+ - +).

A combinação de séries de (+) e de (-) produz uma nova série no interior da qual sobrevêm as transições possíveis e impossíveis. Do padrão decorrente, reconhecem-se as seguintes Leis de sintaxe:

1. Lei da aleatoriedade – as estruturas repetem-se alternada e indefinidamente, num registo de puro acaso, em séries mais ou menos longas.
2. Lei do determinismo – partindo de uma estrutura do tipo (1), só se pode chegar a uma estrutura do tipo (3) passando por um número ímpar de estruturas do tipo (2), sob

⁵⁰ Um evento probabilístico, depois da sua ocorrência, pode ser observado e determinado independentemente da sua origem. Este princípio é um dos fundamentos da psicanálise, segundo o qual as ideias são aleatórias e selecionadas naturalmente na sua origem – no inconsciente –, mas, depois de formadas, perseguem o seu objetivo e manifestam-se na superfície dos factos. Assim como numa análise, que nunca se sabe o que vai acontecer, depois de um evento ocorrido, a representação psíquica observada apresenta a pessoa que a paciente é.

pena de regressar à estrutura do tipo (1). De igual modo, se partirmos de uma estrutura do tipo (3), para se obter uma estrutura do tipo (1), dever-se-á passar por um número ímpar de estruturas do tipo (2), caso contrário, retornar-se-á inevitavelmente à estrutura inicial.

Da ordenação por conjuntos das sequências – (1), (2) ou (3) – temos o que se apresenta como metáfora – cada grupo é um conjunto de dois significantes representados por sequências de sinais (-) ou (+) e ordenados segundo o traço unário da «constância», «dissimetria» ou «alternância» – e como metonímia – encontra-se representada pela própria sucessão das séries e dos grupos de que decorre a estruturação da rede 1-2-3 pela transição ou alternância dos elementos entre si.

Neste enquadramento, a cadeia significativa corresponde à série de símbolos 1, 2 e 3, no interior da qual decorre o fenómeno de transição de um significante para outro, que Lacan representa no seguinte esquema:

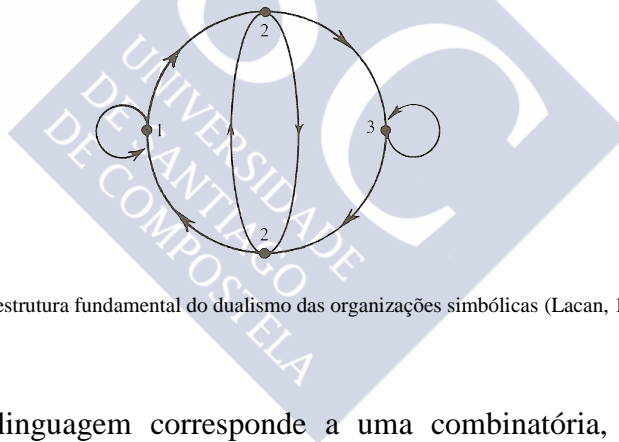


FIGURA 4 - Rede 1-2-3 ou estrutura fundamental do dualismo das organizações simbólicas (Lacan, 1966, p. 48)

Este modelo de linguagem corresponde a uma combinatória, cujos lances, espontâneos e autônomos, decorrem e operam ao nível pré-subjetivo.

Tudo o que a natureza fornece como suporte significativo dispõe-se sempre numa estrutura de oposição, a que organiza as relações humanas num sistema binário (Lacan, 22/01/1964, p. 25). É esta mesma estrutura que dá o estatuto de lei ao inconsciente (Lacan, 22/01/1964, p. 26).

Visando revelar a natureza do significante, Lacan reorganiza os termos da sintaxe inicial ao introduzir no binário (1,3) uma relação quadrática. Assim, da conjugação dos símbolos da simetria da constância com os da simetria da alternância, obteve a série – [(1)

- (1), (3) - (3), (1) - (3), (3) - (1)] –, grupo que assinalou com a anotação α ; dos da dissimetria com os da dissimetria resulta a série – [(2) - (2)] –, grupo que recebe a anotação de Υ ; dos das simetrias com os da dissimetria advém a série – [(1) - (2), (3) - (2)] –, grupo assinalado com a letra β , e dos da dissimetria com os das simetrias, a série – [(2) - (1), [(2) - (3)]] –, que se sinaliza com a anotação de δ . Embora a presente convenção consagre uma igualdade no que concerne à probabilidade combinatória entre os quatro novos símbolos, a nova sintaxe, ao reger a sucessão dos mesmos – α , β , Υ , e δ – evidencia uma possibilidade de distribuição absolutamente dissimétrica entre o par α e Υ , de um lado, e o par β e δ , de outro (Lacan, 1966, p. 49).

Os resultados desta análise demonstram que, ao fixar o primeiro e o quarto termos de uma série, há uma letra que fica excluída da possibilidade de aparecer nos dois termos intermédios (Lacan, 1966, pp. 49-50). Com base nesta orientação específica da série, Lacan prova a natureza recíproca ou retroativa da ligação significante (Lacan, 11/05/1960, p. 263).

Tudo o que não é codificado desaparece nos sistemas de computação. Mas, para que o homem se ligue ao mundo e seu significado, necessita não só da existência do significante como de outros jogadores (Lacan, 23/03/1955, p. 210).

Para além das regras e do parceiro de jogo, Lacan faz referência, na sua leitura ao conto de Allan Poe, a um *caput mortuum*, a um resíduo da relação do sujeito com a ordem simbólica (Lacan, 1966, p. 50), ao qual fizemos alusão no capítulo *Da imagem ao imaginário*. Este termo, que provém da alquimia, serve-lhe aqui para designar aquilo que do real padece com o significante, ou seja, ao que não é codificado no sistema acima aludido.

Mas *caput mortuum* aponta igualmente para o que aparece já numa zona de sombra, de não realizado, por não coadunação com a ordem simbólica da realidade. É esta coisa cinzenta ou em cinzas que Lacan reanimará mais tarde, com aquilo que considera ser a sua invenção em matéria de psicanálise: o “objeto *a*”. A ele regressaremos posteriormente.

GRAFOS

O simbólico lacaniano é um universo de linguagem no interior do qual tudo o que é humano recebe uma ordem. Quando neste universo de linguagem se coloca a hipótese do inconsciente, «une structure quadripartite est (...) toujours exigible dans le construction d’une ordonnance subjective. Ce à quoi satisfont nos schémas didactiques» (Lacan, 09/1962, p. 252).

Temos, pois, num primeiro momento, o universo simbólico; num segundo momento, o inconsciente; e, num terceiro momento, a ordenação (*ordonnance*) subjetiva.

O primeiro "quadrado lógico" apresentado por Lacan, que espelha o quadro lógico de Aristóteles, é aquele que ficou conhecido como “esquema L”:

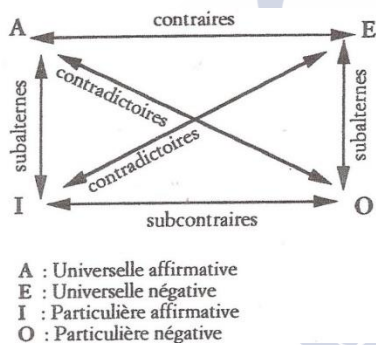


FIGURA 5 - O quadrado lógico de Aristóteles (Aristóteles, s.d., p. 42)

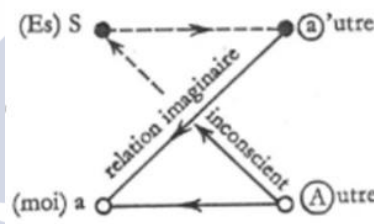


FIGURA 6 - Esquema L (Lacan, 16/11/1955, p. 23)

No que partilha com outros esquemas que se seguirão, o esquema L tem quatro lugares (em cima, em baixo, à esquerda e à direita), quatro letras (S, a', a, A) e quatro relações básicas representadas por vetores cuja orientação se encontra definida pelos sentidos das setas.

O circuito do esquema L realiza-se na forma de um Z, salvo duas exceções, a saber, o feedback – A ↓ (Es)S –, e uma outra relação mais enigmática – a → A.

É a letra “S” que ocupa o ponto de partida cronológico do percurso em Z. Ela designa o que é suposto (*hipokeimenon*, como diz Aristóteles), não como substância (*ousia*) (Lacan, 12/04/1967, p. 354), mas à quadrangulação do esquema (L).

Aquilo que sobredetermina esta suposição é o grande Outro (A). Este encontra-se em baixo à direita, no ponto de chegada do percurso em Z, que é também o seu ponto de partida lógico, ou seja, o do começo do circuito retroativo ou não cronológico do esquema.

O Outro é logicamente primeiro em relação ao Sujeito. O esquema L não apresenta ainda o verdadeiro sujeito “lacaniano”, aquele que escreverá mais tarde como $\$$. A estrutura simbólica opera como a máquina original que coloca em cena o próprio sujeito (Miller J.-A. , 2011, p. 2).

Se pronunciarmos a letra S, de imediato percebemos que o Sujeito suposto ao esquema L é homófono do *Es* freudiano. É, pois, um Sujeito acéfalo – que Lacan coloca nos termos de uma «ineffable et stupide existence» (Lacan, 1957/58, p. 27) – que corresponde ao Id. Estamos, a este nível, na ordem mitológica freudiana das pulsões.

O “a linha” (a') designa o pequeno “outro”. É a primeira localização do que Lacan chamará “objeto pequeno a”. Este objeto é aqui imaginário – imago, Gestalt, alter-ego, etc. Por sua vez, a letra “a” remete para o ego do estágio do espelho, o Eu tal como se forma na “relação imaginária” ao outro ($a' \downarrow a$).

É a relação simbólica ($A \downarrow S$) que está na base do que, no esquema L, se designa de “inconsciente”, que reporta ao discurso, ou mais precisamente, ao desejo do Outro. Esta linha interseta a da relação imaginária ($a' \downarrow a$) e determina retroativamente todas as relações (traços intermitentes e contínuos) que se estabelecem entre os diferentes elementos do esquema.

A relação $a \rightarrow A$ é discordante das restantes, pois não segue o percurso em Z nem o da sua retroação. O que esta indicia é que o Outro tem um efeito particular sobre o Eu: de o confrontar com o “objeto perdido” freudiano (Lacan, 09/1962, p. 259).

Em *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, texto que aparece no desenvolvimento do asseverado no Seminário III – *Les psychoses* (1955-1956), Lacan complementa o Esquema L com os dois outros:

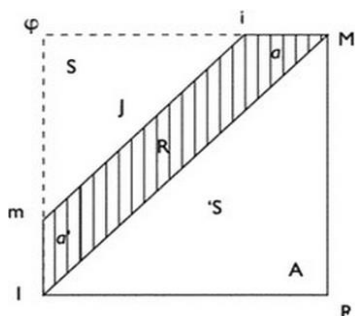


FIGURA 7 - Esquema R (Lacan, 1957/58, p. 31)

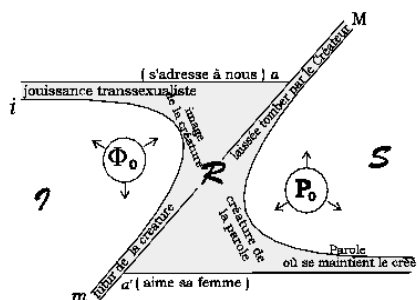


FIGURA 8 - Esquema l (Lacan, 1957/58, p. 49)

O esquema R ilustra aquilo que é, no “campo da linguagem”, o “campo da realidade”. Nele se mostra, uma vez mais, que a estrutura (A) subjaz à fenomenologia da percepção, ou que a linguagem é a condição exigida para que haja um “sujeito” da percepção (*percipiens*) e um “objeto” percebido (*perceptum*)⁵¹ (Lacan, 1957/58, p. 31).

No canto inferior direito do esquema R encontra-se o significante paterno (P). É um elemento de extrema importância para Lacan, determinante para que haja “realidade” para o sujeito e não “perda da realidade”. O significante P designa o Pai simbólico, e não o pai imaginário ou real. Vemos que P ocupa no esquema R o lugar do Outro (A), o que significa que assume o lugar indicado à função de sujeitar o procriado à lei da linguagem e à da proibição do incesto. Esta é a grande tese clínica de Lacan nesta época.

O triângulo inferior do mesmo esquema – cujos vértices são P (o significante do Pai), M (o desejo da Mãe) e I (Ideal-do-Eu) – é o simbólico e assinala o que se constitui como condição de possibilidade do que Freud chamava de “complexo de Édipo”. Em cima, à esquerda, temos o triângulo imaginário (I), cujos vértices são i (Eu-ideal), m (eu)

⁵¹ Os termos *perceptum*, *percipiens* e *sensorium* têm a sua origem na tradição Escolástica, a partir da qual se considera o primeiro como o que é «percebido», ou o produto passivo apreendido, enquanto o segundo remete para o agente ativo que percebe de acordo com o seu *sensorium*, ou mapa mental. Lacan subverte esta concepção ao fazer confluír todas as instâncias para um só ponto – a estrutura da linguagem – e ao defender que o elemento ativo é o *perceptum*, e não o *percipiens*, considerando que o *sensorium* depende do que é produzido pela cadeia significativa, que se impõe ao sujeito pela sua dimensão de voz. O sujeito, segundo Lacan, é uma variável que pode assumir distintos valores numa função, segundo o lugar a partir do qual aparece na estrutura significativa, cuja atribuição é assegurada pela própria estrutura significativa de modo distributiva (por várias vezes) e não mais como uma substância ativa. O ponto de partida da análise lacaniana é o fenómeno e não o sujeito, que aparece como efeito da percepção, passivo, altamente fugaz e não unificado. Com esta inversão, Lacan subordina o próprio sujeito ao significante (Lacan, 1957/58, p. 31).

e ϕ (falo imaginário). Este triângulo faz claramente alusão à relação narcísica (Lacan, 1957/58, p. 31).

O esquema I vai transpor os pontos geométricos do esquema R para a fase terminal do processo psicótico de Schreber⁵², desencadeado pela “preclusão” (*forclusion*) de um elemento da estrutura da linguagem, precisamente o significante do Pai (P), que Lacan designa de “Nome-do-Pai” (Lacan, 1957/58, pp. 35-49). Caberá a este significante fundar a interdição (*père-version*) (Miller, 2011, p. 10).

A remissão do “Nome-do-Pai” para as trevas provoca a desorganização da estrutura da linguagem e as alucinações verbais, assim como a dupla assíntota (abertura, matematicamente falando) que liga o delirante ao Outro. Schreber dizia efetivamente que era bom ser a Mulher de Deus (Freud, 1911, p. 29).

Mas, retomemos o esquema R. O quadrilátero do meio (M-i-m-I), faixa circunscrita pelos triângulos simbólico e imaginário, representa o “campo da realidade”. Este retângulo é uma faixa separável dos referidos triângulos. Uma vez separada destes, ela pode torcer-se até formar uma superfície möbiana.⁵³

Lacan anotará que o “campo da realidade” ilustrado por esta faixa é uma primeira e ainda imprecisa referência ao que chamará posteriormente de “real”, distinto como tal da “realidade psíquica” e da “realidade material”. É aqui que encontramos a primeira indicação lacaniana que o real – neste caso o real do sujeito (\$) - é topológico⁵⁴. É ainda

⁵² “O caso Schreber” designa um ensaio clínico redigido por Freud, a partir do qual funda a sua teoria da psicose (Freud, 1911).

⁵³ A fita ou banda de Möbius é a configuração em forma de faixa de um espaço topológico obtido pela colagem, após realizar uma meia volta, das duas extremidades. O estudo da banda de Möbius, na sua época, visava compreender a noção de orientabilidade. Nas suas análises, Möbius introduziu também a noção de triangulação no estudo de objetos geométricos do ponto de vista topológico. A banda de Möbius, em Lacan, capta o sujeito na (sua) divisão constitutiva (Ruiz, 2008). Como bem ilustra, a banda de Möbius resulta de um corte no plano projetivo que Lacan exemplifica no esquema R (Lacan, 1957/58, p. 31), seguido de uma dobra, que assinala a estrutura de “revestimento” (*doublure*) do sujeito resultante do complexo de Édipo (Lacan, 21/11/1978). O complexo de Édipo assinala as relações que se consagram no interior do saber com pretensão de verdade que estão na base da estruturação identitária do sujeito (Lacan, 18/02/1970, pp. 114-115).

⁵⁴ O sujeito é o que um significante (S_1 – significante materno (DM)) representa para outro significante (S_2 – escrito da ordem da matemática (NP)). S_1 – S_2 designam os dois horizontes significantes (Lacan, 04/05/1972, p. 149) que configuram o *borda* da estrutura identitária do sujeito, com base na qual sustentará a sua posição na existência. O que se situa para além desta *borda-homem* (*bord-homme*), sustenta-se somente pela sua posição no interior de um determinado discurso (Lacan, 04/05/1972, p. 150). O sujeito demarca-se progressivamente do (*um*) significante que marcou um ponto do corpo – *traço unário* – em direção a um sentido que ordena os efeitos do saber, no qual o sujeito está compreendido como efeito do discurso (Lacan, 04/05/1972, p. 150). O sujeito passa assim a habitar a linguagem (neurose) (Lacan,

o universo simbólico que Lacan apresentará em *Subversion du sujet et dialectique du désir* (Lacan, 09/1960), texto que inclui o grafo que construiu pacientemente ao longo dos Seminários IV, *La relation d'objet* (1956/1957), e VI, *Le désir et son interprétation* (1958-1959).

A teoria dos grafos é o especial ramo da matemática que estuda as relações entre elementos de um determinado conjunto. Lacan faz uso dos preceitos provenientes dessa área de saber sob o princípio que a matemática, no que partilha com toda a ciência, tem o seu ponto de partida na escrita (Lacan, 17/12/1966, p. 79). Neste sentido, o grafo é um escrito extraído do ensino oral de Lacan, que serve de instrumento de apoio, um cabide (*portemanteax*) ao discurso do analista.

O grafo que Lacan irá designar de “grafo do desejo” é a primeira grafia do desejo independente de Hegel, um grafema concebido totalmente ao longo dos Seminário de psicanálise.

Mas, o que era o desejo para um psicanalista nesta época?

Não é um instinto, uma tendência ou necessidade natural, nem sequer o *Wunsch* freudiano, que é uma espécie de ânsia ou anseio, um voto mais ou menos desesperado em relação ao esperado (Freud, 1900).

Como podemos verificar no grafo, o desejo (d) continua a ter o seu ponto de partida no Outro (A), que não é mais o Outro do reconhecimento hegeliano das consciências. O Outro começa por ser o Outro da linguagem, da representação significativa do sujeito, que reaparece no nível superior do grafo como o Outro do Gozo (*Jouissance*). Na sua arquitetura, o grafo do desejo é um edifício de três andares, que se alicerça no solo do significante. O *design* do edifício assemelha-se à forma de um cabide, analogia acima

31/05/1956, p. 284) por efeito da ação dos pais, a que se articula a partir da posição do analista – «sujeito suposto saber» (*le sujet supposé savoir*). As figuras parentais, à semelhança do analista, têm como função orientar o *sujeito(-criança)* a (re)pensar a sua demanda para que os significantes que estão na origem da frustração reapareçam (Lacan, 07/1958, p. 95). Este embate titânico não só inscreve o sujeito na existência como lhe atribui a sua essência, a de existir para sempre numa eterna oscilação entre o amor e o poder, entre a vida e a morte, ou seja, entre *Eros* e *Tânatos*. O *falo*, ponto central das funções significantes, é o significante da *«falta-de-ser»* (*manque-à-être*) que inaugura a dialética do desejo, expressão significativa do ser do sujeito no ponto em que ele não é mais. Não obstante, o *falo* não é da ordem da fantasia, nem é um objeto nem um órgão, mas sim um significante que ocupa um lugar no interior de uma topologia que *ek-siste* ao sujeito (antecedência lógica e não cronológica), no Outro, a partir do qual ele se articula, pelo recurso à palavra, e se constitui (Lacan, 05/1958, p. 165). Estes são os referenciais topológicos constitutivos do sujeito (\$) da psicanálise de orientação lacaniana.

referida, mas também a um saca-rolhas ou a um ponto de interrogação, facto que sugere que o sujeito em questão é o da maquinaria gráfica.

A primeira célula ou solo significante do grafo tem a seguinte forma:

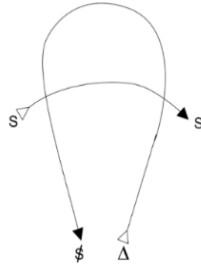


FIGURA 9 - O solo significante ou primeira célula do grafo (Lacan, 09/1960, p. 285)

Na linha horizontal, diacrónica, assinala-se o sentido de $S \downarrow S'$, a da cadeia significante ou dos enunciados. Esta linha cruza-se com uma outra que sobe a partir do ponto inferior à direita (Δ) até encontrar o ponto de deflexão, a partir do qual inverte o seu sentido. Quando esta segunda linha – a da enunciação – volta para baixo, aparece, à esquerda, o sujeito barrado ($\$$), assim escrito pela primeira vez. Esta é a linha que vai do Sujeito suposto (Δ) ao verdadeiro sujeito do desejo ($\$$). Este último é simbolizado pela letra S – inicial das palavras “sujeito” e “significante” – com um traço por cima – que assinala a sua natureza cindida. Trata-se, por conseguinte, do sujeito do significante, que é o sujeito da psicanálise (Lacan, 2005, p. 100).

A barra sobre o sujeito não é uma barra de fração, nem a do arbitrário do signo de Saussure. Antes de ser o símbolo da divisão do sujeito entre dois significantes, é a barra do recalçamento primordial, a marca de fogo do significante no real. Na esfera do sujeito, a correspondência entre significante e significado está, para sempre, marcada por uma certa impenetrabilidade (barra), isto é, por uma distância intransponível entre as duas instâncias (S/s) (Lacan, 12/11/1958, pp. 25-26). Desde logo, ela indica a impossibilidade de $\$$ se apreender como S, Sujeito uno e idêntico a si mesmo, tanto no seu ser como no ato de pensar⁵⁵. A relação intersignificante determina tudo o que se passa no grafo do

⁵⁵ É com base na análise ao *sujeito suposto saber*, de Descartes, que Lacan depreende que o sujeito não é mais do que uma representação de um significante para outro significante, que surge pela articulação ao *Outro* entendido como o tesouro dos significantes (Lacan, 20/01/1964, p. 37). No seguimento desta análise, Lacan retoma o processo de formação do sujeito com base nas duas operações que regulam as relações do

desejo, pois a natureza do desejo é o significante. O significante, esclarece Lacan, «ce qui n'est pas là, le signifiant ne le désigne pas, il l'engendre. Ce qui n'est pas là, à l'origine, c'est le sujet lui-même» (16/11/1966, p. 17).

O significante definido como *o que não pára de se escrever (ce qui ne cesse pas de s'écrire)* assume a categoria modal de necessário – as (cinco) Leis do simbólico⁵⁶ – e simultaneamente impossível – falta da ordem do real assinalada pelo simbólico (Lacan, 15/02/1973, p. 88) – (*ce qui ne cesse pas de (ne pas) s'inscrire*) (Lacan, 30/03/1973, p. 121). O *falo*, significante da *falta-a-ser (manque à être)* – causa do desejo –, ilustra a introdução da primeira grandeza negativa ($-\phi$) que determina a relação do sujeito com a ordem do significante, na relação que detém com a razão do desejo do Outro, e com o objeto que *falta-a-ter (manque à avoir)* – causa da demanda (Lacan, 05/1958, pp. 171-174). É em resposta ao modo do ser da falta (*manque*), de natureza dialética e necessária (*ce qui ne cesse pas*), associada inevitavelmente à ausência de um objeto, que o sujeito, por não saber gozar de outro modo senão pela ordem significante (Lacan, 15/02/1973, p. 78), determina um(a) forma possível de abordar a realidade (Lacan, 15/02/1973, p. 75). A marca registada sob a pele, que inspira a fantasia, assume a natureza ambígua de assegurar a equivalência entre o movimento que marca o corpo, que se converte, por sua vez, em objeto de gozo do Outro (Lacan, 14/01/1970, p. 54).

sujeito com o *Outro*, a saber, a de alienação e a de separação, conceitos que esclareceremos posteriormente. Esta disjunção é explicada por Lacan de modo dramático, com recurso a exemplos de escolha forçada – dinheiro ou vida – perante a qual, independentemente da opção, há sempre uma perda para o sujeito, aspeto que partilha com o fenómeno da alienação (Lacan, 03/06/1964, p. 244). Destas operações, que clarificaremos posteriormente, resulta um sujeito *aphanísico* que não poderá sustentar a acumulação progressiva do saber. É do lugar de *sujeito suposto saber* que somos convocados a ser, antinomia que capta a natureza paradoxal do inconsciente (Lacan, 03/05/1961, p. 314). Não obstante, é precisamente na passagem do saber ao ser encontrada por Descartes que a transferência se concretiza, ou seja, ocorre a experiência que orienta o sujeito para a procura da certeza, que radica sempre no ponto do *vel da alienação*, estado para o qual o desejo se coloca como a única saída. Em determinado ponto, o desejo do sujeito fica irreconhecível, uma vez que o desejo que constitui o sujeito é sempre desejo do *Outro* (10/02/1973, p. 262), como ficará demonstrado no presente capítulo.

⁵⁶ A primeira fase do ensino de Lacan, que integra os cinco primeiros seminários, caracteriza-se pela sua procura de leis do inconsciente. Nestes, Lacan realiza um roteiro legislador marcado por cinco fases distintas: a fase das leis da linguística de Saussure e Jakobson, a da lei da dialética de Hegel, a das leis da matemática, a das leis da sociológica, nomeadamente as leis de aliança e das estruturas elementares de parentesco (Lévi-Strauss, 1908), e a da lei ou a suposta lei freudiana, a do Édipo ou do *nome-do-Pai*. Estes cinco registos da lei são perspectivas distintas e constitutivas da ordem simbólica. Somente na última fase do pensamento de Lacan se regista o abandono da procura das leis, posição expressa, de modo radical, na afirmação que o *real é sem lei* (Miller J.-A. , 18-19/05/2013).

A “coisa freudiana” aparece somente, por retroação, no nível superior, na forma do sintoma enquanto formação do inconsciente, ou seja, como um efeito de significado do significante – $s(A)$ –, como ilustra a figura que se segue.

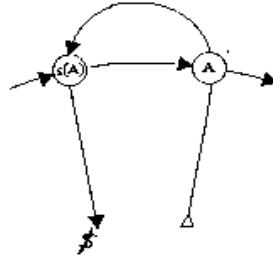


FIGURA 10 – O sintoma como formação do inconsciente (Lacan, 09/1960, p. 295)

Mas o segundo andar do grafo tem como complemento o grafo seguinte:

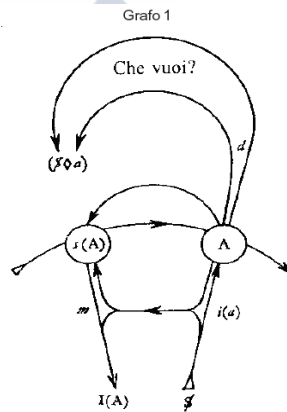


FIGURA 11 – Grafo intermédio com o *Che vuoi?* no topo (Lacan, 09/1960, p. 295)

É no topo deste andar intermédio (uma espécie de andaime para o terceiro andar) que aparece a resposta à questão (tal como aparece em Montaigne) que o sujeito endereça ao Outro – «que suis-Je?» (09/1960, p. 300) – em registo de signo-pergunta (tal como Lacan a encontra formulada no Diabo Enamorado de Cazotte (27/11/1968, p. 53)) – «Che vuoi?» – que pode ser traduzida nos termos: “Que queres tu?” (Lacan, 12/11/1958, p. 22).

Mas, de que Ser se trata ? «l’Être lui-même (...) s’appelle la Jouissance, et c’est elle dont le défaut rendrait vain l’univers», assevera Lacan (09/1960, p. 300). Fica assim claro que o Ser que o sujeito barrado do desejo procura é o Ser de Gozo sem o qual o universo seria vão.

Este é um momento crucial no percurso de Lacan, pois é precisamente aqui que o sujeito do desejo inconsciente, estruturado como uma linguagem, se confronta com o gozo. Esta é a questão sobre o Ser que fica velado na representação significante. O sujeito do significante permanece, no entanto, um não-ser (*manque-à-être*) (Lacan, 04/06/1969, p. 345).

A questão “que sou eu?” não é independente do Outro a quem se endereça a pergunta “Que queres tu?”. A resposta do Outro pode angustiar o sujeito, pois o Outro do qual ele depende para desejar não quer forçosamente o seu bem (pode mesmo querer o seu mal), quer sobretudo que seja o seu objeto de gozo: é a resposta do fantasma ($\$ \diamond a$). O fantasma é sempre o fantasma do Outro, pois é no lugar do Outro que se esboça o roteiro que o sujeito vai seguir para tentar recuperar o objeto perdido do desejo. Em virtude da impossibilidade de recuperação, o sujeito é obrigado a atravessar o fantasma que o liga ao desejo do Outro, a perfurar o ecrã que o impede de alcançar o real do seu próprio desejo. Para o sujeito, o seu desejo é o melhor remédio contra a angústia, advoga Lacan no final do Seminário X, em *Du a Aux Noms-du-Père* (Lacan, 03/07/1963, p. 389).

A perfuração do ecrã do fantasma só começa efetivamente no terceiro andar do grafo do desejo, quando o sujeito se depara com o Outro barrado (\bar{A}). Quando a castração incide sobre o Outro só resta ao sujeito o gozo interdito a quem fala. Ele sabe agora que o Outro nunca poderá responder exatamente à Demanda (de amor) que lhe endereça. A Demanda ($\$ \diamond D$) lacaniana é a pulsão freudiana passada pela grelha do significante. Ela equivale no grafo à reivindicação do sujeito, ao pedido de satisfação que endereça ao Outro a quem ele supõe ou atribui o Gozo. Dos sucessivos enlaces do desejo com a demanda decorre, no contínuo dos intentos de saturação da(s) falta(s) (buraco(s)), uma superfície infinita que sagra a relação (da falta-de-ser) do sujeito com o absoluto do *Outro* (*le grand Tout*) que, no que concerne à sua capacidade de realizar o desejo do sujeito, se revela impotente (Lacan, 14/03/1962, pp. 268-269).

À castração do Outro (\bar{A}) segue-se a do sujeito. A bola de chumbo (a) que o prendia à cadeia significante (S_1-S_2) liberta-se e atravessa o sujeito ($\$$), o que faz latejar a ferida narcísica provocada pela sua divisão constituinte. Deste modo, o desejo pode desembaraçar-se do fantasma que o sustinha até este preciso momento.

No grafo completo, o significante do Outro barrado vai constituir o ponto de partida do percurso ao Ideal, passando primeiro pelo sintoma: $S(\mathcal{A}) \downarrow s(A) \downarrow I(A)$

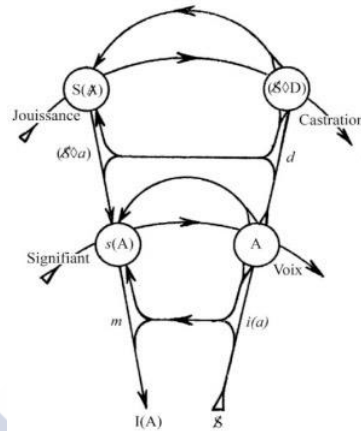


FIGURA 12 - Grafo completo (Lacan, 09/1960, p. 297)

Este Ideal não é o Ideal-do-Eu, mas o do Outro: $I(A)$. Trata-se, por conseguinte, de um elemento simbólico, como dirá Lacan mais tarde, de “um significante novo”, a partir do qual o sujeito se abre à realização efetiva do seu desejo, não mais como desejo do Outro, mas como desejo de outra coisa.

Pela análise etimológica do termo *separare*, que designa a capacidade do sujeito *se parere* (d) a cadeia significante, Lacan contempla a única via possível de acesso à liberdade, ainda que condicionada, ou seja, a necessidade do sujeito *se separare* do Outro para se instiur como ser de desejo (03/1964, p. 323). O sujeito, ao *se-parar-se* da cadeia significante, amplia o seu campo de visão para além do olhar da sua mãe, iniciando assim um novo modo de agir. A separação, ao desvincular o sujeito da submissão ao significante que provém do campo do *Outro*, ao indigitar a falta do *Outro*, viabiliza a (re)invenção do sujeito. Este modo de atuação – «acting out»⁵⁷ – é o começo da «transfert sauvage»

⁵⁷ No Seminário *Passage à l'acte et acting out* (23/01/1963), Lacan apresenta o segundo esquema da divisão com base nos seguintes elementos: o *Outro* (A), o sujeito (S), sujeito inconsciente ($\$$), o *Outro* (\mathcal{A}), o objeto (a) e a angústia (O), da qual parte para situar o sintoma – o «acting-out» e o «*passage à l'acte*» – a partir do objeto a na relação com o *Outro*. Com base no esquema, e considerando que a angústia – o que aparece quando falta a falta – é o que o sujeito pretende contornar, Lacan faz corresponder o sintoma a determinados comportamentos ou respostas possíveis, como o esquecimento, os movimentos repetitivos, etc.. Estes, adotados com o intuito de atenuar a crueldade do objeto sem véu ou sem um discurso que o sustente, podem assumir características estruturais da relação do sujeito com o a. Assim, tomando como referência a fórmula do fantasma, em que o sujeito se encontra já constitutivamente historizado, este, para manter o seu estatuto de sujeito, no momento de passar ao ato, face à crueldade do objeto a, precipita-se e sai para fora da cena. O *acting-out* denomina a circunstância em que o sujeito traz à cena o objeto a e, ao endereçá-lo ao *Outro*, desaparece. A *passage à l'acte* é quando, por efeito de um curto-circuito do objeto com o sujeito, este último

(Lacan, 23/01/1963, p. 148). Este é também o respetivo ponto onde pode emergir o desejo inédito que Lacan chamará o “desejo do analista”. (Lacan, 15/01/1964, p. 14)

Precisemos, então, as referências e a sua disposição na topologia do último grafo apresentado. O circuito basilar do grafo do desejo não representa o modo como o significante se articula com o significado, mas sim os dois estados do significante – o significante do desejo e o da demanda (Lacan, 27/12/1968, p. 50). No andar do enunciado, no eixo da intenção – o que o sujeito (\$) pretende dizer – $\$-A-s(A)-I(A)$ –, a sincronia do significante interceta o lugar do Outro (A), atravessando o tesouro do significante (Lacan, 09/1960, p. 298). No vértice oposto, o do significante do Outro – $s(A)$ – indica o lugar a partir do qual o valor que vem do Outro emerge para atribuir significação à mensagem. Os elementos que se inscrevem sob o selo da intenção, emergem sob a forma de série ($S_1, S_2, \dots S_n$) a partir do campo do Outro (Lacan, 27/12/1968, p. 50). A relação dual com o Outro é representada pela duplicação dos níveis do grafo do desejo, em que ao nível inferior se compõe como o campo da enunciação, que circunscreve o da necessidade, enquanto que na linha superior se constitui o campo do enunciado, o da demanda⁵⁸. No nível superior, encontramos à direita o sujeito barrado, colocado numa conjunção, que é o que Lacan designa por punção ($\$ \diamond D$), e à esquerda, o efeito homólogo ao de $S(A)$ que corresponde ao efeito que se produz do sujeito da enunciação. A cadeia inferior é a do

opta por *deixar-cair* (*laisser-tomber*) o objeto *a*, como estratégia de fuga em direção à evasão de cena (*évasion de la scène*). Em síntese, se o *passage à l'acte* traduz a rejeição da cena e, simultaneamente, um apelo ao Outro, o *acting-out* traduz o fazer subir à cena o objeto *a*, que o sujeito expõe como apelo ao Outro (Lacan, 23/01/1963). No Seminário III, *Les psychoses* (11/01/1956), Lacan faz equivaler o *acting-out* a um fenómeno alucinatorio, do tipo delirante, como o que se produz quando algo é abordado na ordem da realidade e não no interior do registo simbólico (p. 96).

⁵⁸ O grafo do desejo, em bom rigor, ilustra a dialética que articula pulsão, necessidade, demanda e desejo. As pulsões, no que diferem da demanda – petição de amor pela qual o sujeito permanece assujeitado ao Outro (Lacan, 09/1960, p. 397) – e das necessidades – que podem ser de natureza biológica; entendendo por tal as necessidades orgânicas que, para serem satisfeitas, têm de ser convertidas em demanda, o que as torna dependentes do aparelho significante (Lacan, 07/1958, p. 95), ou de natureza simbólica: uma das categorias da lógica aristotélica (vazia ou sem conteúdo) que designa o movimento (relação ou articulação) não contingente que se coloca como motor de outros movimentos que determinam a própria existência (Lacan, 12/01/1972, p. 45) –, não são passíveis de serem satisfeitas e orientam-se, não para um objeto (*goal*), mas para um trajeto (*aim*) de rotação em torno do objeto *a*. A pulsão, tal como é ilustrada na unidade mínima do grafo de desejo, integra a dialética do “arco” e da “flecha” e opera, ao nível da economia psíquica, por forma a assegurar o emparelhamento (pelo significante) do corpo ao ato reprodutivo e à individuação (Lacan, 13/05/1964, p. 162). O desejo é delineado na abertura resultante da separação da demanda da necessidade, no que pode ser entendido como uma falha de realização da demanda (sempre existente, sempre premente), por não haver possibilidade de satisfação universal (Lacan, 09/1960, p. 294). O desejo é, sobretudo, falta de recursos, aporia, ideia que Lacan retoma de Sócrates (Lacan, 15/03/1961, p. 247).

discurso concreto do sujeito, instância acessível à consciência, responsável por dar o sentimento de ser ao *Eu* [moi] no discurso. Já cadeia homóloga – $(S(A) \rightarrow \$ \diamond D)$ – não é articulável como discurso. A articulação do código ao nível da cadeia significante do laço intencional (*enigma*) decorre somente no sentido inverso – $(\$ \diamond D \rightarrow S(A))$, como se pode confirmar pelo sentido das setas (Lacan, 27/05/1959, p. 465).

Não obstante, como podemos verificar no capítulo *Da imagem ao imaginário*, o sujeito, assim que se precipita na linguagem, fixa-se na imagem do outro $i(a)$, que captura como sua, como se tratasse da imagem de si. A imagem própria, antecipada no estádio do espelho, unidade imaginária, estrutura o ego que fica para sempre com esta falha temporal. Na posição homóloga à interrogação sobre o desejo do Outro ($d(A)$), motor de identificações imaginárias, articula-se a fórmula do fantasma $(\$ \diamond a)$ (Lacan, 27/12/1968, p. 54). O sujeito fica assim cativo entre dois ideais do Outro, o do significante que o captura – alienação simbólica $I(A)$ – e o da imagem que o fixa – $i(a)$ – alienação imaginária. A fórmula $I(A)$ – «Ideal do Moi» - indica que um significante do Outro foi assumido como símbolo, motivo pelo qual o Outro, elevado à onipotência, recebe o poder de consubstanciar o lugar da palavra e ser testemunho da verdade. Do lugar do Outro (A), que se apresenta como um conjunto fechado (inapreensível) que integra todas as classes do código⁵⁹, advêm não só as condições de possibilidade de existência do sujeito como a garantia de acesso a todo o saber. O Outro, por sua condição, o lugar da verdade. Enquanto fundamento de todas as coisas, o Outro “configura-se” no plano projetivo topológico fechado que a figura de *cross-cap* (oito-invertido) materializa (Lacan, 27/12/1968, p. 58). Explica-se assim a fórmula que o inconsciente é o discurso do Outro, lugar onde assenta o sentido da ficção e o da verdade (Lacan, 09/1960, p. 288).

Em síntese, o sujeito barrado não é um ser, mas um *manque-à-être* e *à jouir*. Ele é tão-somente o efeito da representação e encadeamento significante, por conseguinte, é o sujeito da palavra, o sujeito falado que também fala ou escreve. Em consequência da

⁵⁹ Lacan extrai do (S) , a partir do paradoxo de Russell, a condição de conjunto fechado, infinito e inapreensível de (A) , como o significante que contém todos os significantes mas não o de si mesmo. Desta premissa aduz que todo o significante é extraível de uma totalidade concebível, que se representa pela metáfora espacial (furo) do *cross-cap* ou a garrafa de Klein. O lugar da verdade é assim um centro que instaura uma ausência, uma falha que, pese embora fundamente toda a relação de um significante para outro significante, é impossível de se totalizar enquanto universo do significante (discurso) (Lacan, 27/12/1968, p. 59).

angústia e da castração, o sujeito do inconsciente, que perdeu qualquer coisa de uma condição primitiva, Demanda ao Outro que suprima a sua falta, em resposta à qual o fantasma lhe propõe na forma de um objeto – os objetos das pulsões parciais (voz, olhar, etc.)⁶⁰. Depois do sujeito deixar de se sacrificar a um Outro monstruoso, que o angustia e exige a sua perda, poderá surgir um significante novo para ele, que abra a via de um desejo até lá inédito, como é o desejo do analista.

Ficou por questionar o ruído e resíduo ineliminável da interrogação do sujeito do desejo, a saber o seu sintoma, desta vez já não apenas na sua face da significação, mas como a satisfação que lhe pode dar.

⁶⁰ Existem vários objetos *a*'s – objetos parciais – em que cada um assinala a incidência de um corte no corpo da criança antes de se constituir sujeito. O objeto e o sujeito, na ótica lacaniana, constituem-se simultaneamente. Cada corte constitui um traço significante, um saber que se escreve como meio de *gozo*. O gozo, produzido pelo deslizamento dos significantes, institui-se como efeito de um corte significante provindo do real (Lacan, 31/05/1967, p. 470). No que se distingue do *gozar de* (signo de posse que assinala o ato de apropriação de algo de que advém satisfação, prazer ou vantagens), o *gozo* circula pela estrutura projetiva da superfície corporal, na qual encontra os cortes (zonas erógenas) que incidem sobre o corpo pré-especular (pulsional) que, ao saturá-los com um “nó”, converte-os em objetos parciais (furos). Estes pontos pelos quais o sujeito se insurge no ímpeto de se ligar ao mundo (à ordem do Outro, que é inexistente) e ao outro sexo (pela relação sexual, que é impossível) – ao interrogar-se *o que me é permitido gozar?*⁶⁰ – revelar-se-ão progressivamente como elementos questionadores (Lacan, 07/06/1967). A função do corte instaura uma relação significante entre o sujeito e a parte separada do seu corpo, o «resto» que continua a fazer parte da sua existência e que funciona como um apêndice (Lacan, 15/05/1963, p. 270). Os traços resultantes deste processo de separação interna configuram, por efeito de borda, as zonas erógenas que, por sua vez, possibilitam o advento de uma relação do sujeito com o corpo não-especular e não-narcísico. O desejo humano, que ocupa o centro de toda teoria e prática psicanalítica, provém desta escrita inconsciente – a letra do significante (*lettre*) e a *escrita em nós* ou *borromeana* (*litureterra*) (Lacan, 12/05/1971). Não obstante, o centro e a chave do desejo humano são os objetos parciais. A relação do sujeito com o objeto parcial não é senão a relação do sujeito com o seu próprio corpo (Lacan, 02/05/1962, p. 389). Estes objetos privilegiados, que operam tanto ao nível intersubjetivo como intrasubjetividade, consagram o ponto limite da metonímia do discurso inconsciente e são responsáveis por garantir a passagem, por via da fantasia, do amor à identificação. O objeto, que cativa o homem pela sua imagem, detém a particular capacidade de especificar as direções e as conexões do sujeito no (seu) mundo. A possibilidade de deslocar o seu desejo de objeto *a* (resto constitutivo) para um objeto construído, o objeto comum, é a condição para que o desejo encontre e preserve o (frágil) equilíbrio. Localizado no âmago da economia libidinal, o objeto distancia-se progressivamente da Coisa – unidade vedada que constitui o fundamento narcísico de todo o objeto ao dotá-lo de uma coerência que lhe permitirá ocupar o lugar de *coisa* desejada (Lacan, 20/01/1960, p. 134). Se a causa do desejo é o objeto *a*, ainda que o desejo advenha do Outro, já o gozo encontra-se do lado da *Coisa* (Lacan, 01/1964, p. 333). Estes objetos parciais não são instrumentos, são *organon* (Lacan, 08/12/1971, p. 13), significados do significante gozo (Lacan, 08/12/1971, p. 18).

LÓGICA E DISCURSOS

A subversão do sujeito à dialética do desejo, tal como é ilustrada no grafo, foi posteriormente aprofundada por Lacan nos termos da lógica simbólica, da lógica das proposições e dos predicados, assim como da lógica modal e dos conjuntos. Nessa medida, introduzimos inicialmente as noções lógicas necessárias ao correto entendimento das questões que se seguirão.

A ordem simbólica (da qual a lógica faz parte) é a que cria o “Mundo Três”, de Karl Popper, o mundo de toda a enunciação, de significantes e de significados, que fica para além do mundo físico e do mundo psíquico (Popper, 1991).

No que difere do mundo físico e do mundo psíquico, no mundo da linguagem existe a possibilidade de negação. É esta função que permite criar uma outra realidade que não a do organismo físico e psíquico, por exemplo, uma realidade fictícia, fantástica, virtual.

Em *Die Verneinung*, traduzido para *A negação* (1925), Freud discerne a função de “censura” da “negação” com base numa análise a uma proposição do tipo “não é a minha mãe”. Visando este intento, explica que, quando um analisando enuncia uma frase negativa como a exemplificada para comentar, por exemplo, um sonho, é o inconsciente que fala pela boca do sujeito. Ao proferir uma frase como a ilustrada, o analisando está precisamente a confirmar que é a sua mãe (Freud, 1925, p. 250).

Inicialmente, em virtude do seu diálogo com o filósofo Jean Hyppolite (10/02/1954), Lacan aproxima a *Verneinung* freudiana à *Aufhebung* hegeliana, à “negação da negação”, que é uma negação que integra, supera, eleva e afirma noutro plano aquilo que nega. A expressão “*je ne dis pas que...*” é a do todo *não-dito*, a que entra no mecanismo de censura para revelar o sujeito ao nível da enunciação (Lacan, 10/12/1958, p. 102). A *Verneinung* (denegação – afirmação com recurso à negação) ocorre somente quando o sujeito está ao nível do significante, isto é, quando as palavras não correspondem às coisas, mas à estrutura profunda do significante.

A esta negação dialética, Lacan acrescentará posteriormente a negação tal como é tratada na lógica aristotélica e na lógica moderna. Tal facto encontra a sua justificação no seguinte argumento:

La dialectique hégélienne se ramène à des racines logiques, déficit intrinsèque de la logique de la prédication: à savoir que l'universel ne se fonde que de la négation; que le particulier seul à y trouver l'existence y apparaît comme contingente. Toute la dialectique hégélienne faite pour combler cette faille y montre - dans une prestigieuse transmutation - comment l'universel, par la voie de la scansion: thèse, antithèse, synthèse, peut arriver à se particulariser. [...] la dialectique hégélienne est fausse et contredite tant par l'observation des sciences de la nature que par le progrès historique de la science fondamentale, à savoir des mathématiques (Lacan, 20/11/1963).

Considerada a crítica apresentada por Lacan à razão dialética, passamos à análise, com recurso ao que a lógica moderna chama de “tabela da verdade”, da negação da proposição p , $\neg p$ ou $\sim p$:

P	$\neg P$
F	V
V	F

FIGURA 13 - Tabela da verdade da negação (Castro, 2011)

Na lógica simbólica faz-se corresponder ao valor lógico de V (verdade) o 1 e ao valor lógico de F (falso) o 0, tal como abaixo apresentamos.

$$V = 1$$

$$F = 0$$

Das cinco operações lógicas consignadas na lógica proposicional, há duas conectivas que relevam para o nosso propósito, são elas a “disjunção” e a “conjunção”.

A “disjunção” de p e q – $p \vee q$ – obtém-se pela “negação” da “conjunção” com as suas variáveis (proposicionais) negadas, como se poderá verificar numa análise com recurso à tabela de verdade, de que resulta a seguinte fórmula:

$$p \vee q \equiv \neg(\neg p \wedge \neg q)$$

Assim, para a “disjunção” de p e q, temos como fórmula equivalente da “negação” da “conjunção”:

$$p \vee q \equiv \neg (\neg p \wedge \neg q) \equiv 1 - (1-p) (1-q) \equiv p + q - pq$$

O conectivo lógico de “disjunção”, no contexto da Teoria dos conjuntos, corresponderá à “reunião”, enquanto o conectivo da “conjunção” corresponde à “interseção” (Castro, 2011, p. 4). Da reunião de dois conjuntos, A e B, resulta o conjunto – $A \cup B$ – composto por elementos que pertencem a um dos conjuntos – de A ou de B – ou a ambos. Da interseção do conjunto A como o B decorre o conjunto – $A \cap B$ – composto pelos elementos que pertencem simultaneamente aos dois conjuntos A e B.

Representemos – como fez Lacan – a reunião e a interseção dos conjuntos A e B com recursos aos diagramas de Euler ou de Venn:

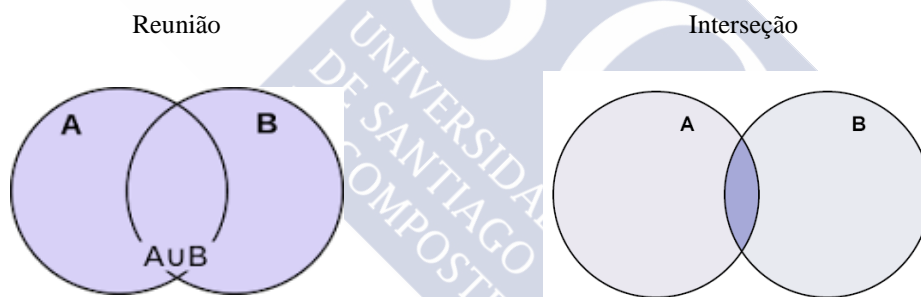


FIGURA 14 – Diagramas da reunião e da interseção (Lacan, 11/04/1962, p. 350)

Examinemos agora, em termos lógicos, com o recurso a mais três diagramas, como escreve Lacan a reunião e a interseção do Outro e do Sujeito, operações a que chama a “alienação” (ao significante) e “separação” (do objeto a)⁶¹:

⁶¹ Estas duas operações são estudadas particularmente por Lacan no Seminário XI - *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964).

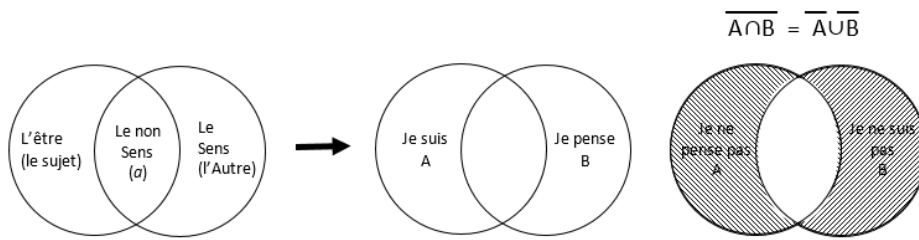


Figura 15 - Esquemas da alienação e separação na relação do sujeito, do Outro e do a (Lacan, 05/1964, p. 236)

O primeiro diagrama apresenta a alienação e a separação do Ser (do sujeito) e do Sentido (que provém do Outro do significante). Este Sentido pode também equivaler ao sintoma tal como é apresentado no grafo do desejo – $s(A)$ –, na sua única face de significação.

Na interseção dos dois círculos encontra-se o “não-sentido”. Este, o “não-sentido”, assume especial relevância no pensamento de Lacan, considerando que tanto o significante como o gozo, em si mesmos, não têm qualquer sentido.

O primeiro diagrama implica (\downarrow) um segundo, no qual se assinala uma escolha forçada, que pode ser qualificada de “anti-cartesiana” – “eu sou” (*je suis*) ou “eu penso” (*je pense*). Esta escolha traduz a divisão constitutiva do sujeito que Lacan explicita no Seminário XIV, *La Logique du fantasme* (1966-1967) e no Seminário XV, *L'acte psychanalytique* (1967-1968). Diferentemente do sujeito cartesiano⁶², o sujeito da psicanálise está condenado à divisão entre ser e pensar. O sujeito que fala está sempre onde não pensa, e pensa sempre onde não está, como já tivemos oportunidade de esclarecer.

Eduz-se, no seguimento do exposto, que se elegermos o ser, o sentido desaparece, radica no não-sentido, se optarmos pelo sentido, há uma parte do não-sentido que encarna e se constitui na realização do sujeito inconsciente (05/1964, p. 236). Ao enquadrar o *vel*

⁶² Por diversos momentos do seu ensino, Lacan refere-se ao *cogito cartesiano* como a proposição que traduz a própria condição do sujeito, a do sujeito dividido. Curiosamente, a ciência nasce do movimento levado a cabo por Descartes, que visava extrair o sujeito da função da relação de S_1 e S_2 , relação que constitui o próprio sujeito. A ciência, analisando-a sob a estrutura do discurso do mestre, assume a função dominante, a partir do lugar de S_1 , em relação ao próprio saber. Neste movimento, não só constitui o sujeito dividido em relação à verdade como causa, como remete o saber para a função do *Servo*, aquele que, conhecendo o desejo do senhor, coloca a máquina do saber a funcionar. Assim, a ciência não só se exime da verdade como causa, ao adotar o saber como absoluto, como impede que algo do real entre em jogo. Lacan, como demonstrará ao longo do seminário *L'envers de la psychanalyse* (12/1965) demarcar-se-á do campo da ciência e da sua demanda de *Um* sistema agregador.

da alienação nos termos de uma seleção negativa, segundo a qual algo se perde entre o ser e o sentido, Lacan reformula o *cogito* cartesiano, invertendo os termos da condicional na disjunção negativa, «je ne suis pas, lá où je suis le jouet de ma pensée: je pense à ce que je suis, lá où je ne pense pas penser» (Lacan, 05/1957, p. 515). O terceiro diagrama – «je ne pense pas ou je ne suis pas», em português, “não penso ou não sou” – afirma, por denegação, a disjunção que o segundo diagrama apresenta.

O sujeito *ek-siste* assim no duplo vel da alienação e da separação. No esforço de superar o *fading*, o sujeito procura no objeto *a* um *semblante* – versão imaginária do seu ser – de que resulta o fantasma. O fantasma, tal como indica a fórmula ($\$ \diamond a$), enlaça no seu traço as operações constitutivas – ligação e separação⁶³ – que ocorrem no campo do Outro, ao recobrir os polos designados – o sujeito barrado ($\$$) e o objeto *a* (*a*) – de um *semblante*. A punção (\diamond) deve ser aqui traduzida por “*desejo de*”, independentemente do sentido que introduz, e funda uma relação coextensível às formações do sujeito de não-reciprocidade absoluta. A fantasia adequa o prazer ao desejo, mas faz desaparecer o sujeito (Lacan, 09/1962, p. 252). Desta articulação resulta o efeito de *aphanisis*, a suspensão do desejo e a fixação do fantasma, que advém como corte do sujeito e ilumina o objeto parcial na sua oscilação indizível (Lacan, 1958/1960, p. 133).

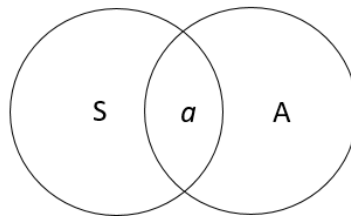


FIGURA 16 - A interseção das esferas constitutivas do sujeito por correspondência às representações que ilustram o fenómeno da alienação (Lacan, 16/11/1966, p. 15)

Ora, como vimos anteriormente, o Ser que está em jogo no grafo de desejo é o Ser de Gozo. Podemos então afirmar – à luz do exposto em *Kant avec Sade* (Lacan, 09/1962) – que, se o sujeito quer o Gozo, como o libertino Sade, então deve deixar a Razão Pura;

⁶³ O matema do fantasma tem as seguintes leituras lógicas: se a punção for dividida com a barra vertical ($\langle \rangle$), confirma-se que $\$$ é maior e simultaneamente menor que *a*; se a mesma for dividida pela barra de fração horizontal ($\frac{\diamond}{\text{---}}$), comprova-se a relação de inclusão e de exclusão, simultaneamente, do sujeito barrado no pequeno *a* (16/11/1966, p. 8).

se prefere pensar, como o intelectual Kant, então terá de abandonar o Gozo (Lacan, 14/06/1967, pp. 521-523). Noutros termos, ou o sujeito «Mange ton Dasein» (o “objeto *a*”), como diz Lacan parodiando Heidegger, ou dedica-se ao trabalho, ou seja, a ler, escrever e interpretar, numa palavra, a sublimar (1956/1966, p. 40).

O sujeito não pode sair da divisão entre ser e pensar provocada pela alienação significativa. A superação do “objeto *a*” não significa que o sujeito atinja a condição existencial da liberdade – a liberdade de pensar e ser –, implica somente a assunção da responsabilidade do sujeito relativamente à resposta do fantasma e à resolução do sintoma.

Em jeito de síntese: num primeiro momento ocorre a alienação do indivíduo da espécie à ordem simbólica. Neste processo, algo da condição primitiva de vivente sexuado se perde para sempre. A pulsão é o que irrompe dessa perda, para logo se converter em Demanda de satisfação. Da prisão significativa nasce igualmente o desejo inconsciente, com a significação fálica, que outorga à Demanda de amor. É ao nível do representante psíquico da pulsão, isto é, do fantasma do desejo, que o sujeito irá normalmente procurar o Ser perdido estrutural, movido por querer e sentir que consegue saturar a divisão entre pensamento e ser. O que lateja no sujeito é o desejo de sanar a sua ferida narcísica para, finalmente, reunir-se à Mãe-Natureza. Nesta fusão, o sujeito vislumbra a recuperação da Unidade original e perfeita. Mas, como esta possibilidade é tão-somente uma miragem de Gozo, esta perda imperdível⁶⁴ – que Lacan definirá como a “causa” do desejo (Lacan, 22/04/1959, p. 387) – cristaliza-se como núcleo do sintoma.

⁶⁴ Lacan irá fazer corresponder esta privação ao enigma de Hamlet – «To be or not to be» (Lacan, 04/03/1959, p. 280) –, aproximação que realiza nos seguintes termos: «Telle est la méditation d'Hamlet sur ce que j'appellerai l'objet de l'action humaine. Cet objet laisse la porte ouverte à toutes les particularisations auxquelles nous nous arrêtons ordinairement. Par exemple, verser son sang pour une noble cause, l'honneur. L'honneur est aussi désigné par le fait d'être engagé par sa parole, nous appellerons cela le don, l'oblativité. (...) Approchons plus près. Comme tel, ($\$ \diamond a$) signifie ceci – c'est en tant que le sujet est privé de quelque chose de lui-même qui a pris valeur du signifiant même de son aliénation – ce quelque chose c'est le phallus – c'est en tant que le sujet est privé de quelque chose qui tient à sa vie même pour avoir pris valeur de ce qui le rattache au signifiant, qu'un objet particulier devient objet de désir» (Lacan, 15/04/1959, pp. 386-387).

Para um correto entendimento do que se encontra em análise, revela-se pertinente abrir um parêntesis para esclarecer o que tanto Freud como Lacan entendem por “falo” e “castração”.

Face à impossibilidade da plenitude desejada do Gozo, o sujeito vive num estado de impotência. Mesmo quando nada falta no real, a perda que resulta da alienação do sujeito ao significante pode ser interpretada pelo fantasma inconsciente como uma falta. Esta particular circunstância revela, como afirma Lacan no Seminário VII, com o título *L'ethique de la psychanalyse*, uma atração mórbida pela falta (18/11/1959, p. 10).

No Seminário IV, intitulado *La relation d'objet* (1956/1957), Lacan distingue três tipos de falta relacionadas com os complexos de Édipo e de castração: a falta de seio, ligada à ausência/presença⁶⁵ do Desejo da Mãe, de onde resulta a frustração imaginária da criança⁶⁶; a falta do Falo simbólico, detido pelo pai imaginário, da qual resulta para a criança a privação real da mãe incestuosa⁶⁷; e a falta do falo imaginário atribuída à ação do pai real, de onde resulta a eficácia simbólica da castração.⁶⁸ Esta última falta é a mais relevante para Lacan (06/03/1957), considerando que o falante deve renunciar a ser o falo da mãe, experiência que decorrerá de modo assimétrico para cada um dos sexos (Lacan, 21/03/1956, p. 198).

As fórmulas lacanianas da sexuação traduzem a diferença entre o que ocorre, a este mesmo respeito, do lado do homem e do lado da mulher. Analisemos, inicialmente, a parte de cima das referidas fórmulas:

⁶⁵ Esta ausência/presença pode ser referida ao *o-o-o/a-a-a* de que fala Freud em *Para além do princípio do prazer* (Freud, 1919), ou seja, aos fonemas das palavras alemãs *fort*(longe)/*da*(perto) que simbolizam para a criança a partida/chegada da sua mãe. Ao pronunciar estes sons, a criança não só imagina as duas situações, como tenta controlar, pelo símbolo, o real que lhe escapa.

⁶⁶ Por frustração entende-se um dano, prejuízo ou lesão, sempre imaginária. A frustração aproxima-se da reivindicação, sendo a exigência de algo real que se deseja que, ao assumir um registo arrebatador e sem qualquer lei, não reporta a nenhuma referência ou possibilidade de satisfação ou aquisição (Lacan, 28/11/1956, p. 36). Ver também: (Lacan, 12/12/1956, p. 59).

⁶⁷ Lacan faz corresponder à privação a noção de furo no real. A privação assinala a falta real de um objeto simbólico registada no sujeito (Lacan, 28/11/1956, p. 37). Ver também: (Lacan, 12/12/1956, p. 59).

⁶⁸ A castração assume o caráter de falta do objeto imaginário, que se imprime como uma dívida simbólica introduzida pelo pai, e não pela mãe, como é no caso da frustração (Lacan, 28/11/1956, p. 37). Ver também: (Lacan, 12/12/1956, p. 59).

Homem	Mulher
$\exists x \overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$
$\forall x \Phi x$	$\overline{\forall x \Phi x}$

FIGURA 17 - Fórmulas lógicas da sexuação propostas de Lacan (Lacan, 13/03/1973)

No que concerne à especificidade das fórmulas da inscrição sexual, assinalamos o seguinte: primeiro – elas munem de uma forma lógica o que Freud apresentou de modo mítico, a saber, o mito de Édipo e o que está para aquém e além dele; segundo – nem tudo é lógico nestas fórmulas do lado “Mulher”, pois tanto a lógica clássica como a moderna não admitem a possibilidade de negar sem contradição a propriedade (ou a relação) e o quantificador universal (\forall).

O escrito lógico da sexuação demonstra a necessidade de extrair a universalidade do complexo de Édipo freudiano do *Mythos* para o *Logos*. Independentemente de quem desempenha a função de “mãe” e de “pai”⁶⁹, a passagem da criança pelo referido complexo de representações, que não existiria sem a linguagem, revelar-se-á inevitável. A linguagem sobredetermina não só os complexos de representações, como o próprio mundo humano, antes que alguém (por exemplo, um dos pais) venha habitar esse lugar Outro para o *infans*. «Le langage est la condition de l’inconscient», declara Lacan (14/01/1970, p. 45), e não o contrário.

O complexo de Édipo freudiano, segundo Éric Laurent (06/2012), deve ser interpretado como uma democratização da tragédia antiga. Enquanto «mito individual do neurótico» (Lacan, 1978 (1953)), o complexo de Édipo, texto da tragédia grega relatada na forma de um romance vitoriano, é a estória da heroicidade do homem comum, desorientado, o que enfrenta o interdito sexual que paira no horizonte histórico da época. Este é o registo resultante do deslizamento do carácter extraordinário das tragédias para o

⁶⁹ A figura da Mãe e do Pai, convertem-se, findo o processo Complexo de Édipo, em objetos não parciais ao serem conotados com a potencialidade de satisfazer a demanda da criança que, dependendo da condição de ausência ou de presença do dom de suprir a frustração de amor, pode ser de uma grandeza positiva ou negativa (Lacan, 16/01/1957, p. 124).

ordinário. O neurótico, ao atribuir crédito excessivo ao pai, ao acreditar nele, passa a viver a sua própria tragédia (Laurent, 06/2012, p. 67).

Se do lado da neurose temos o comum, do lado da psicose temos o extraordinário, não só porque o psicótico não responde à norma edípica, mas também porque o delírio⁷⁰ constitui, hoje mais do que nunca, a via pelo qual o sujeito realiza a missão extraordinária de reinstalar no real a desaparecida lei comum. O complexo de Édipo, enquanto romance familiar, diagnostica a família nuclear burguesa como a grande fábrica de sintomas analisáveis.

A associação da castração à Lei da metáfora paterna será questionada por Lacan, no Seminário *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), no qual o mito reaparece como o que permite ao homem articular pelo imaginário o que escapa ao real. Como observa Lacan, em *Édipe et Moïses et la Père de la Horde* (11/03/1970), se a versão freudiana inicial do mito de Édipo – segundo o qual a criança acede ao gozo da mãe por via da morte do pai (simbólico) – associa o Gozo, primeiramente, à mãe incestuosa, e em seguida, ao Pai castrador e tirano, já a descrição do mito em *Totem e Tabu* (1913/14) – relato em que o assassinato do pai impede para sempre o acesso da criança ao gozo (registro do real como impossível) – a morte do Pai primordial⁷¹ (*horde*) assinala o corte

⁷⁰ Toda a composição de natureza psicológica emerge, segundo Lacan, como um fenômeno alucinatório. O sujeito, quando entra na existência, não “sabe que o outro não sabe”, circunstância em resposta à qual o Outro se institui como o lugar da fala, o abrigo dos seus pensamentos. Quando o sujeito percebe que também o Outro não sabe tudo e não conhece a totalidade do seu ser, o enunciado que ecoa do Outro no sujeito (o recalcado) adquire a forma de uma alucinação. O desejo do sujeito, que ao afirmar-se está a negar o desejo do Outro, opera dialeticamente ao negar a negação (denegação), processo pelo qual recalca o recalcado (Lacan, 03/12/1958, pp. 97-98). É nesta dinâmica estrutural que coloca em relação o sujeito, o significante e o outro – nos seus diferentes estágios da alteridade, ou seja, o outro imaginário e o Outro simbólico – que a (des)estruturação do aparelho significante é pensada. Enquanto no fenômeno da psicose o sujeito é integralmente ocupado pelo Outro, na neurose, o significante é o instrumento pelo qual o sujeito exprime o significado desaparecido (Lacan, 02/05/1956, p. 252). Em síntese, e parafraseando Lacan, se o neurótico habita a linguagem, o psicótico é habitado ou possuído por ela (Lacan, 31/05/1956, p. 284).

⁷¹ Freud, em *Totem e tabu e outros trabalhos* (1913/14), com base em estudos etnográficos, apresenta o modo como as sociedades primitivas influenciaram a configuração das sociedades posteriores. À luz do sistema totêmico, o “totem” é um antepassado comum do clã que se tornou símbolo de devoção por ser-lhe conferido um caráter sagrado e protetor da respetiva comunidade. Segundo as mesmas sociedades, “tabu” expressa sobretudo proibições e restrições, cujo sentido e origem é inabordável, ao contrário das proibições morais, que se encontram devidamente integradas num sistema que explicita claramente os motivos por que certas abstinências devem ser observadas e punidas. É com base nesta análise que Freud estabelece a importância do *complexo de Édipo* na estruturação do inconsciente. O incesto, análogo ao complexo edípico, tal como demonstram os estudos etnográficos, representa o principal tabu totêmico, experiência partilhada por todas as crianças. Toda a estrutura cultural, sobretudo as de natureza religiosa, é criada com base em mecanismos de repressão sexual sobre o desejo da criança pela mãe. É nesta mesma obra que Freud apresenta a tese que a religiosidade é um estado análogo a uma “neurose obsessiva universal”. À semelhança das sociedades totêmicas, as religiões postulam castigos e punições para quem não cumpre

do homem com o mundo animal. Esta cisão, Lacan fará corresponder ao furo que a linguagem faz no real. Mas, e como afirma Lacan, «il n'est pas possible d'aborder sérieusement cette référence freudienne, sans faire intervenir, entre le meurtre et la jouissance, cette dimension de la vérité» (11/03/1970, p. 135).

O pai animal é definido por Freud, em *Totem e Tabu* (1913/14), como o único a gozar de todas as fêmeas. No entanto, e considerando que não existe a fêmea de “todas as fêmeas”, o livro é tão-somente o relato de um mito, talvez o último mito coletivo. Considere-se, no entanto, «le mi-dire est la loi interne de toute espèce d'énonciation de la vérité, et que ce qui l'incarne le mieux, c'est le mythe» (Lacan, 11/03/1970, p. 127). Com base nesta premissa, Lacan irá qualificar em termos de operador estrutural o conteúdo manifesto do mito de Édipo, tal como exposto na análise de Freud (18/03/1970, p. 143).

Para Lacan o mito capta a passagem do mitema ao matema (Lacan, 11/03/1970, p. 126). Uma vez situado no campo da linguagem, Lacan explica que o complexo de Édipo é uma metáfora, a «métaphore paternelle» (11/03/1970, p. 129), e representa-a pela seguinte fórmula:

$$\frac{NP}{DM} \cdot \frac{DM}{X} \rightarrow NP \quad \frac{(A)}{\phi}$$

FIGURA 18 – A metáfora paterna (Lacan, 1957/58, p. 35)

A metáfora é o processo de que decorre a criação de uma significação a partir de uma substituição de significantes. Assim, a fórmula da metáfora paterna supõe que a mãe e o pai edipianos sejam sujeitos do significante. Ela transcreve o que acontece quando o significante da mãe (Desejo da Mãe ou DM) é substituído (barra do recalcamento) pelo significante do Pai (Nome-do-Pai ou NP), a saber a criação (↓), pelo Falo (φ), da significação do desejo do Outro (Lacan, 1957/58, p. 35).

determinado preceito ou ritual sagrado, produzindo no infrator um estado de «extremo desconforto psicológico» (Freud, 1913/14).

Se o “complexo de Édipo” freudiano é um mito, o “complexo de castração”, diz Lacan, não o é⁷². Esta afirmação sustenta-se na assunção que a castração resulta da eficácia simbólica da palavra (Lacan, 13/03/1957, p. 217). Um outro objeto de desejo para o sujeito, que não a Mãe incestuosa ou a Mulher escolhida à sua imagem, se produz simultaneamente à criação da significação fálica.

Ultrapassado o complexo de Édipo, a eficácia simbólica⁷³ fica instaurada. Esta, quando opera, corresponde a uma dívida imputada ao sujeito falante para com o seu pai. A criança fica a dever a castração que inscreve o desejo na cadeia significante, desejo causado pelo objeto perdido por força da lei da linguagem e da proibição do incesto

⁷² O mito ou o complexo de Édipo assinala a passagem de toda a criança, independentemente do género, pela senda da castração. Este é instaurado pelo triângulo simbólico e assinala o momento da inscrição de uma cadeia significante por efeito de uma *fala* (*parole*), como ilustra a unidade mínima do grafo de desejo (Lacan, 22/01/1958, p. 182). O complexo de Édipo decorre segundo três tempos lógicos. Num primeiro momento, a mãe é detentora do *falo* – fase na qual a criança, que é objeto de desejo da mãe, tem de descobrir *para-além* da falta materna, a *outra coisa* que é desejo da mãe, que encontra a sua instância de mediação no *falo* do pai real que se encontra na ordem simbólica (Lacan, 06/03/1957, p. 203). Por *falo* entende-se o objeto que se impõe como necessário, ou de que depende a mãe, instaurado pelo sistema simbólico (Lacan, 22/01/1958, p. 183). Regista-se nesta fase a simbolização primordial da mãe como objeto de desejo da criança, que ora está presente ora está ausente (Lacan, 22/01/1958, p. 184). A demanda é introduzida nesta etapa e endereçada ao outro (Lacan, 22/01/1958, p. 192). Assim, o *falo*, objeto privilegiado da ordem simbólica, ocupa um dos lugares do ternário imaginário numa relação simétrica com o lugar do pai no ternário simbólico. Ultrapassado o primeiro «ponto nodal» (*point nodal*) – introdução das funções pelas figuras do Complexo de Édipo, que se apresentam privadas do seu objeto de desejo, falta que o sujeito (criança) terá de aceitar, registar e atribuir um valor simbólico (Lacan, 22/01/1958, p. 185) –, no qual a criança deseja *ser* o objeto de desejo da mãe, uma identidade especular com o objeto de desejo da mãe e instaurada e, por correspondência, o *ego* (Lacan, 22/01/1958, pp. 191-192). Num segundo momento do Complexo de Édipo, à mãe é negado o *ter falo*. A mãe revela-se privada do seu objeto de desejo pelo pai, figura que se afirma como uma presença privadora. A criança interroga assim a soberania do outro, para quem orienta a sua demanda, do qual recebe a legitimação da lei do pai. (Lacan, 22/01/1958, p. 192) O *falo* desliza do imaginário para o real e sagra, numa espécie de equivalência (ou pai ou criança), o que produz angústia, o pai como objeto de amor. (Lacan, 06/03/1957, pp. 207-208) A criança constata, nesta fase, que o objeto de desejo da mãe encontra-se subordinado a um objeto que o outro tem ou não tem. Deste facto (nodal e negativo) decorre a desvinculação da criança da sua identificação para se ligar à lei, que corresponde à palavra do pai (Lacan, 22/01/1958, p. 194). A castração do sujeito, a quem se nega a possibilidade de *ser* uma totalidade, verifica-se no terceiro e último momento, marcado pela integração do objeto imaginário (ora presente ora ausente) na ordem simbólica pela introdução do Outro (alteridade radical e irreduzível). O Outro demonstra insistentemente que a criança não tem *forma* suficiente para *ser* o objeto de desejo da mãe (Lacan, 06/03/1957, p. 209). Na última fase, que assinala a saída do Complexo de Édipo, o *falo* é (re)instituído como objeto de desejo da mãe, mas está na posse do pai. A identificação da criança com o pai – real e portador (signo da potência) do *falo* do desejo da mãe (signo negativo) –, consagra o “Ideal do Eu” (*Idéal du Moi*) (Lacan, 22/01/1958, p. 195). É pela função do pai, que assume uma posição metafórica instaurada pela mãe, que a palavra é associada à lei do significante e representa, no Outro, o lugar da cadeia significante como instância da lei (Lacan, 22/01/1958, p. 196).

⁷³ A noção de “eficácia simbólica”, que nos remete para o universo de Lévi-Strauss, designa a instância que garante a harmonia entre dimensões paralelas, a saber: mito e realidade; inconsciente e subconsciente; narrativa histórica e narrativa individual (Lévi-Strauss, 1949). Nos termos de Lacan, a eficácia simbólica assegura a correspondência entre significados e significantes e é assegurada pela instauração do significante “nome-do-Pai”.

(Lacan, 13/03/1957, p. 219). O sujeito passa assim a ter direito a um novo objeto de desejo, ao qual está associado um custo⁷⁴. Como o Shylock do Mercador de Veneza de Shakespeare, o Outro exige uma “libra de carne” (Shepherdson, 2007(1996)). Mas é deste pedaço de carne sacrificada que resulta o objeto como resto do gozo castrado (Lacan, 13/03/1957, p. 219): $-\phi/a$. Todo o sujeito deve assumir a sua castração – renunciar à possibilidade de ser o *falo* da mãe – que decorre de modo assimétrico consoante as diferenças anatómicas⁷⁵ dos sexos (*asymétrie significative*)⁷⁶ (Lacan, 21/03/1956, p. 198), como já o afirmámos anteriormente. Se o sujeito recusar a castração, recusar pagar a sua dívida, ficará para sempre dependente de Um Outro que o possa ajudar, que aceite sacrificar-se ou pagar no lugar dele.

Mas, também a noção de gozo metamorfoseia-se ao longo do pensamento de Lacan. A noção de gozo para Lacan, até ao Seminário *L'ethique de la psychanalyse* (1959-1960), aparece como o gozo do Outro. O sujeito, por influência da dialética de Hegel, só tem

⁷⁴ Em outros termos: É pela função da mãe que a oposição dialética (e impessoal) entre o princípio de realidade – identificado pela necessidade da criança se abster do prazer – e o princípio de prazer – associado à relação da criança com o (objeto parcial) seio materno – é introduzida e o *Eu Ideal* edificado (Lacan, 28/11/1956, p. 33). Já por via da metáfora paterna se institui a ordem do significante, com base na qual se estruturará o *superego* e o *Ideal do Eu* (Lacan, 22/01/1958, p. 195). Assim, se o *Ideal do Eu* (I(A)) – significante que opera, a partir do lugar do Outro (A), como um ideal da Lei e da identificação do Bem que constitui a perpétua referência do *Eu* – resulta de uma introjeção simbólica que encontra o seu ponto nodal na metáfora paterna, o *Eu Ideal* (*i(a)*) –, a promessa (ilusória) de uma unidade futura que está na base do *Eu Ideal* – que se institui por via da função materna – resulta de uma fonte de projeção imaginária (Lacan, 07/06/1961, p. 416). Conclui-se assim, face ao exposto, que o sujeito, no decorrer da travessia do complexo de Édipo, deve simbolizar a falha do *Outro*, interiorizar a Lei de Édipo – a que instaura a realidade da castração e tem como função limitar o excesso pulsional e localizar o gozo – e inscrever-se na lógica fálica. Já na condição de objeto de desejo, o sujeito estrutura-se como objeto parcial de desejo imaginário, representado por Lacan pelo matema do fantasma ($\$ \dot{a}$). A função do homem e da mulher realiza-se precisamente porque a relação genital é extraída do domínio do imaginário – preservando a marca da especularidade (relações imaginárias) – para se situar no domínio do simbólico – do qual recebe o traço de reciprocidade (entre o *eu* e o *outro*) (Lacan, 21/03/1956, p. 201) –, numa tensão constitutiva entre o *ser* e o *ter* de que resulta o desaparecimento do sujeito e a (re)produção de natureza fantasmática (Lacan, 16/01/1957).

⁷⁵ O *falo* real, que designa o órgão genital masculino, assume especial relevância no contexto do Complexo de Édipo, ao delimitar de modo distinto a zona erógena em torno da qual se estruturará a identidade do homem – para quem o *falo* real é introduzido como uma manifestação do real no triângulo préedípiano imaginário, durante o qual aparece como objeto imaginário – da zona erógena circunscrita pelo órgão genital feminino – que preserva a sua estrutura de corte (traço anatómico de borda ou margem), da ordem do real que a pulsão isola como objeto (*a*) parcial (Lacan, 09/1960, p. 298).

⁷⁶ A relação do sujeito do género feminino com o *falo* é, segundo Lacan, especialmente sintomática por quatro razões específicas: porque a menina se considera castrada (privada) do *falo*, primeiro pela sua mãe e posteriormente pelo seu pai; a mãe (fálica) é considerada como provida do *falo* por ambos os sexos; a significação da castração só a partir da descoberta da castração da mãe adquire o seu alcance eficiente na formação de sintomas e, por fim, pela forma como os três problemas assinalados culminam, na fase fálica designada por Freud de primeira fase da maturação genital até ao declínio do Édipo, sob o domínio do imaginário, na localização no órgão biológico do gozo masturbatório (pénis no caso do homem, clitóris no caso da mulher) (Lacan, 05/1958, p. 162).

consciência de si (dialética do reconhecimento de Hegel) quando submetido ao Outro. O gozo, e no que se distingue do desejo, resulta da submissão do Servo (filho) à Lei (Lei de Édipo) do gozo do Outro, isto é, de satisfação do Outro (Lacan, 09/1960). Partindo desta conceção mítica, Lacan define todo o agir humano com base na relação do gozo e do trabalho (1966). No seminário sobre *Les psychoses* (1955-1956), o Senhor apropria-se do gozo do Servo, do seu objeto de desejo, por pura rivalidade, sob pena de perder a sua humanidade, que depende do reconhecimento do escravo (Lacan, 07/12/1955). Este cenário resulta de uma inversão da perspectiva apresentada no Seminário precedente (1954-1955), no qual o domínio pertence ao Servo, o que tem em sua posse (no sentido jurídico de usufruto ou gozo) o conhecimento do que o Outro deseja (Lacan, 1954-1955). No Seminário *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), o gozo, agora fragmentado em múltiplos objetos *a* e circunscrito a uma pequena cavidade, é inscrito, não por transgressão heroica, na qual estaria implícita a dimensão de abismo ou de horror, mas por pulsão repensada, a da contemplação artística. É em virtude desta nova configuração que a *Coisa* passa a ser associada à função da sublimação e não mais à da castração (Lacan, 27/01/1960, p. 139).

A dívida simbólica afeta também a «sainte farce de l'histoire» (Lacan, 13/03/1973, p. 109), o que cada um deve a seus pais e país, por via da herança e da tradição. Lacan não descurou a relação do inconsciente com a história. Em *Questions à celui qui enseigne*, (12/05/1955) podemos ler a seguinte passagem:

Qu'en fonction de la chaîne de questions que vous aurez introduites (...) vous êtes un homme. Tout les particularités, les bizarreries, le rythme même de vos réactions vos réactions vago-sympathiques, tient à la façon dont les questions se son introduites dans votre histoire historisée-historisante, dès que vous savez parler (Lacan, 12/05/1955, p. 295).

Também no “Discurso de Roma” (26/09/1953) há uma célebre passagem sobre a indiscernibilidade do plano individual do histórico, que transcrevemos na íntegra:

L'inconscient est ce chapitre de mon histoire qui est marqué par un blanc ou occupé par un mensonge : c'est le chapitre censuré. Mais la

vérité peut être retrouvée; le plus souvent déjà elle est écrite ailleurs. A savoir : – dans les monuments: et ceci est mon corps, c'est-à-dire le noyau hystérique de la névrose où le symptôme hystérique montre la structure d'un langage et se déchiffre comme une inscription qui, une fois recueillie, peut sans perte grave être détruite; – dans les documents d'archives aussi: et ce sont les souvenirs de mon enfance, impénétrables aussi bien qu'eux, quand je n'en connais pas la provenance; – dans l'évolution sémantique: et ceci répond au stock et aux acceptions du vocabulaire qui m'est particulier, comme au style de ma vie et à mon caractère; – dans les traditions aussi, voire dans les légendes qui sous une forme héroïsée véhiculent mon histoire; – dans les traces, enfin, qu'en conservent inévitablement les distorsions, nécessitées par le raccord du chapitre adultéré dans les chapitres qui l'encadrent, et dont mon exégèse rétablira le sens (Lacan, 26/09/1953, pp. 257-258).

Lacan, nas frases supracitadas, não está a referir-se ao que foi precluído do simbólico e retorna ao real do psicótico, mas do inconsciente do sujeito neurótico, essa parte do discurso que, por ter sido recalçada, deixa de vir à fala consciente. O retorno do recalçado apenas traz à consciência alguns fragmentos desse mesmo discurso. O que não emerge por essa via, repete-se em ato. O conceito «compulsão à repetição», que Freud introduz no texto *Recordar, repetir e elaborar* (1914), designa esta particular forma de recordar em ato (*acts it out*), ou seja, a reprodução indefinidamente e de modo inconsciente de uma ação-resposta que correspondente a uma memória que se encontra recalçada, como já o afirmámos anteriormente. A via pela qual o sujeito poderá sair desta repetição, segundo Freud, é a rememoração, a elaboração verbal e mental sob transferência e, com ela, a reconstrução da verdade histórica (pp. 153-154).

Mas não basta que a consciência tenha acesso ao que ficou bloqueado, ou que preencha as lacunas da memória abertas pelo esquecimento. A consciência resiste sempre ao inconsciente e à pulsão, logo à psicanálise. Em virtude desta sua condição, a restituição do sentido do passado não consegue eliminar o real traumático, nem suprimir a casa vazia que causa o desejo na estrutura.

Considerados os argumentos expostos, Lacan concluirá que a “História”, a com letra maiúscula, não existe. Tudo o que existe são os sujeitos do inconsciente, os sujeitos históricos com as suas estórias. O discurso da história perpassa e perpetua-se na história do sujeito (Lacan, 27/05/1959, p. 464). O inconsciente é subjetivo e histórico-social, porque a sua particularidade subsiste somente no sistema de operações inerentes à faculdade de simbolização.

É esta exterioridade íntima (*extériorité intime*), condição que Lacan nomeia com o neologismo *extimidade* (*extimité*)⁷⁷ (10/02/1960, p. 167), que o levará, sobretudo ao longo do seminário *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), a afirmar sucessivamente: “o inconsciente é o discurso do Outro”, “o inconsciente é a história”, “o inconsciente é a política”, “o inconsciente é real”.

Retomemos a fórmula que o inconsciente é o discurso que veicula o desejo do Outro. Tal como foi apresentada, o inconsciente não se encontra na profundidade da alma, mas no coletivo que institui o sujeito no individual⁷⁸. O Outro, defende Lacan no Seminário XIV, *La Logique du fantasme* (1966-1967), «c'est l'ensemble des corps, à partir du moment où le jeu de la lutte sociale, simplement introduit que les rapports des corps sont dès lors dominés par ce quelque chose qui, aussi bien, s'appelle la loi» (31/05/1967,

⁷⁷ Na década de 1960, Lacan introduz os esquemas topológicos tridimensionais de carácter contínuo, por forma a captar esta mesma condição do homem. Assim, se na primeira fase do seu pensamento, a função de corte assume especial relevância no interior das estruturas topológicas, incisões que acionam transformações que se apresentam inicialmente descontínuas, como ilustram explicitamente os Esquemas da década de 1950 – Esquema L, Esquema R e Esquema I –, as novas figuras topológicas partilham entre si a propriedade de serem concêntricas – a Banda de Moebius, a figura do Toro, a Banda de Moebius, a *Garrafa de Klein* e o *cross-cap* –, coadunando-se ao modo do gozo operar sobre o corpo vivo que fala, na relação que detém com o Outro.

⁷⁸ Esta dimensão transindividual é o que levará Lacan a introduzir o conceito «constelações de insígnias» em detrimento da cadeia significante. As insígnias, de natureza mítica, formam constelações em torno de um “crivo” – imago – no interior da unidade familiar. O mito, aceção que Lacan retoma de Lévi-Strauss, é uma organização significante, uma configuração que medeia e suporta a articulação das antinomias significantes existentes em certas relações psíquicas (Lacan, 10/02/1960, p. 174). A noção de família, no quadro conceptual da psicanálise, não traduz a célula da geração natural ou biológica, nem a instituição social onde as primeiras necessidades e cuidados são satisfeitos. A família é o lugar onde “a linguagem penetra o real do *infans*, onde gozo do ser vivo é domesticado, disciplinado pelo discurso que veicula o desejo do Outro, reduzido a uma educação de trazer por casa, nomeadamente aos vigentes direitos e deveres do pai, da mãe e da criança” (Martinho, Actualidade de Lacan, 2009, p. 88). As constelações têm, em relação à identidade, um valor de instância fundadora de um certo número de relações simbólicas fundamentais que asseguram, simultaneamente, a estabilidade do imaginário (Lacan, 18/01/1956, pp. 113-114).

p. 477). Lacan herda, possivelmente de Espinosa⁷⁹, a ideia de que o individual não é separável do comum, que o corpo é simultaneamente individual e político. É, pelo menos, o que se pode ler no enunciado o «l'inconscient c'est la politique» (Lacan, 10/05/1967, p. 424).

O «discurso sem fala» (*discours sans paroles*) é a nova dimensão da linguagem que aparece no Seminário *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970) e indica a estrutura de relações humanas fundamentais, no interior da qual o saber – no que difere da noção de conhecimento e de representação, tem a função de verdade – e o gozo – o que direciona o saber para as relações da linguagem com o corpo – *co-ek-sistem* para a produção de subjetividades. Os eixos de subversão analítica, aos quais Lacan faz alusão no referido Seminário, representam os eixos de gravidade da interpretação do enigma (verdade), vias por onde se renova e reitera o que corresponde à verdade. Este é o campo para além do qual nada mais há a enunciar. O amor à verdade traduz a fragilidade que a verdade esconde, a castração, a que falta ser à verdade (Lacan, 14/01/1970, p. 58).

Lacan direciona o Seminário *l'envers de la psychanalyse*, no qual desenvolve a sua teoria do “discurso sem fala”, para os estudantes contestatários do Maio de 1968, época em que a ordem política ocupava o cerne de todas as questões. Neste, Lacan explicita, sobretudo em *Le maître et l'hystérique* (17/12/1969), o sujeito do inconsciente como histórico, insatisfeito, motivo pelo qual se insubordina contra a estrutura dominante. Estes movimentos de revolta e de revolução, expressão da luta do servo contra o amo do momento, são tão naturais quanto infrutíferos.

O discurso, que capta a dimensão quadripartida do complexo Édipo, é uma estrutura topológica com quatro lugares, em que cada um representa um modo específico de apreensão de determinado efeito significante (Lacan, 19/12/1972, p. 26). Este, o discurso, designado agora como laço social (*lien social*), indica o que é instaurado no ser que fala, por ancoragem, pela linguagem, o aparelho do gozo (Lacan, 15/02/1973, p. 70). Com base

⁷⁹ Na primeira aula do Seminário VI - *Le désir et son interprétation* (12/11/1958), Lacan acrescenta o seguinte princípio à fórmula de Espinosa “o desejo é a própria essência do homem”: «Pour autant qu'elle est conçue à partir de quelqu'une de ses affections, conçue comme déterminée et dominée par l'une quelconque de ses affections à faire quelque chose» (p. 16).

no modelo do Grupo de Klein, Lacan constrói o tetraedro do discurso, cuja leitura carece de aplicação dos princípios da lógica⁸⁰.

Começemos por analisar o tetraedro do discurso, segundo a estrutura quadrangular segundo o Grupo de Klein:

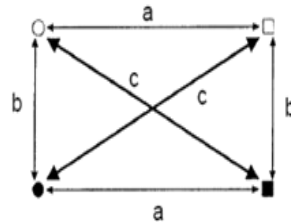


FIGURA 19 – Modelo do grupo de Klein⁸¹

A estrutura “kleiniana” do discurso tem, à semelhança das outras estruturas quadripartidas, quatro lugares (agente, paciente, produto e verdade), quatro letras (S_1 , S_2 , $\$$ e a) e quatro relações (nas quais sobressaem a impotência e a impossibilidade). Os elementos da estrutura discursiva primária – os três significantes (S_1 , S_2 , $\$$) e o a , sendo este último, um significante a menos ou negativo, isto é, o que se subtrai à dimensão significante –, embora fixos na sequência da cadeia significante, alteram-se em virtude de um movimento rotativo de «*quart de tour*». De cada movimento de rotação, resulta uma estrutura discursiva distinta (Lacan, 26/11/1969, p. 13). A seta que assinala, na estrutura discursiva, o ponto inaugural e a direção do movimento rotativo, posicionada no primeiro nível do esquema, capta a impossibilidade de comunicação entre a verdade e a produção – *l'impuissance* (Lacan, 10/06/1970, p. 203). O gozo, esclarece Lacan, é correlativo à primeira forma inscrita – o traço unário – que regista a entrada do sujeito no jogo discursivo. Este, o significante-mestre, é a marca de morte. A partir do momento em que se inaugura o jogo das inscrições significantes, que se organizam em torno do traço unário, a clivagem entre o gozo e o corpo, a partir de então mortificado, acentua-se progressivamente (Lacan, 10/06/1970, p. 206). É na mudança de um registo discursivo

⁸⁰ Toda e qualquer estrutura que possa ser atribuída à *linguagem-objeto*, linguagem passível de uma interpretação, é da ordem da escrita (Lacan, 08/01/1969, p. 97). Lacan toma de empréstimo o conceito «*linguagem-objeto*» de Quine, da sua obra *Word and Object*, para apontar, em consonância com este autor, o carácter de escrita da estrutura lógica, o que permitirá à própria lógica constituir-se como substrato partilhado ao campo da matemática e ao discurso comum (Lacan, 08/01/1969, p. 97). É este carácter inequívoco de escrita lógica que viabiliza a constituição de um substrato comum ao campo da matemática e à linguagem natural.

⁸¹ Sobre a estrutura quadrangular de Klein na obra de Lacan ver (Víctora, 2005)

para outro, na qual são inscritos distintos significantes, que algo se perde – o objeto *a*, designação lacaniana para o objeto perdido de Freud, como já o afirmámos. A repetição, que aparece como insistência significativa, como também já afirmámos anteriormente, constitui o limite ao saber e confina no gozo. Este, o gozo, distancia-se progressivamente, a partir da introdução do significante, do princípio de homeostasia (biológico).

Os discursos que Lacan apresenta no referido Seminário são: *Discours du Maître*, *Discours de l'Université*, *Discours de l'Hystérique* e *Discours de l'Analyste*, cuja estrutura fazemos representar na figura que se segue:

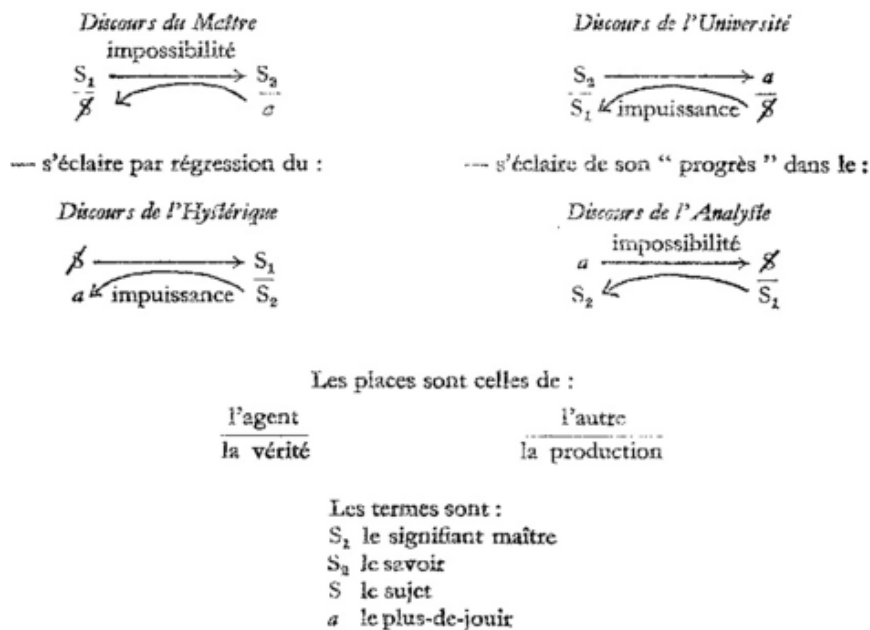


FIGURA 20 - Modelo oscilatório da realidade psíquica com base na estrutura discursiva (Lacan, 19/12/1972, p. 26), que corresponde às quatro fórmulas discursivas apresentadas no seminário *Le champ lacanien* (Lacan, 11/02/1970, p. 79)

As quatro formas discursivas ilustram as quatro matrizes das possíveis relações intersubjetivas – governar, educar, analisar e fazer desejar – que, segundo Lacan, representam quatro operações impossíveis (Lacan, 10/06/1970, p. 201). De maneira simplificada, podemos dizer que: o “Discurso do Senhor” é o da relação com o poder; o “Discurso da Universidade” é o da relação com o saber; o “Discurso da Histérica” traduz a insatisfação do sujeito relativamente ao amo que governa e o “Discurso do Analista” fornece a fórmula da relação que Freud chamou “amor de transferência”. A travessia de uma estrutura discursiva para outra é assegurada pelo amor de transferência (Lacan, 11/1969, p. 13) A emergência do discurso analítico coloca-se como necessidade a cada travessia de um discurso para outro.

A lógica⁸² do signo permitir-nos-á perceber o modo como se opera a interseção, na qual está implicada a disjunção, das duas substâncias – *res extensa e res cogitans* – até então antagônicas (Lacan, 19/12/1972, p. 25). No Seminário *La Logique du fantasme* (1966-1967), Lacan retoma o *cogito cartesiano* sob o prisma do tetraedro do discurso, no qual assinala três funções específicas: transferência, alienação e verdade.

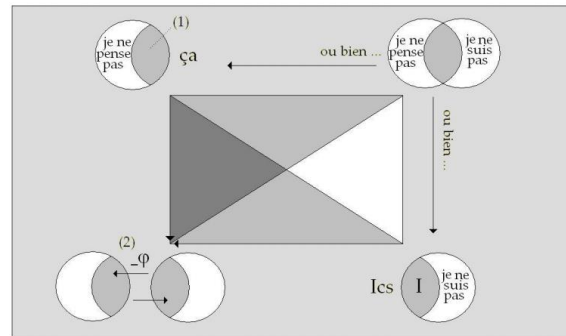


FIGURA 21 - O cogito cartesiano sob o prisma do tetraedro do discurso (Lacan, 11/01/1967, p. 153).

Lacan acrescentará aos quatro discursos indicados, o discurso do Senhor Moderno, a que chama o “Discurso do Capitalista” e o “Discurso da Ciência”. O discurso capitalista conota o discurso do mestre de um novo estilo, ao promover uma nova estrutura discursiva pela inversão do significante e do sujeito. Desta mutação decorre que os objetos de *mais-de-gozar* (a) aparecem no lugar da produção que, por sua vez, ao receberem um frágil apoio da lógica significante ($S_1 \rightarrow S_2$), deixam o sujeito à mercê dos mesmos ($\$ \rightarrow a$) (Lacan, 10/06/1970, p. 196).

Da aliança do “discurso do capitalista” com o “discurso da ciência” – que corresponde ao discurso do Saber –, surte um outro efeito perverso, que Lacan irá explorar em *Les sillons de L'alèthosphère* (20/05/1970). A fecundidade discursiva inerente à sociedade que converteu o saber em capital, onde o sujeito é mais falado do que fala, adensou a atmosfera de verdades formalizadas e de produtos que contribuem ora para o velamento, ora para a revelação da verdade (*aletheia*). Lacan designa esta atmosfera inebriante, espaço que qualifica de *insubstância* (*l'insubstance*) ou *acoisa* (*l'achose*) (p.

⁸² A lógica do signo, na interseção da lógica da libido, como esclarece Filipe Pereirinha, “não conhece o tempo “linear” e “cronológico”: tendo por alvo a satisfação é capaz de retirar-se (do exterior), de contornar (o recalçamento), de regredir (para as velhas fixações): abrir caminho à força para uma satisfação real - embora uma satisfação extremamente restrita e quase que irreconhecível como tal” (Pereirinha F. , 1998).

186), povoado de *latusas* (*lathouses*) e de *ousias* (o que se situa entre o ser e o ente sem ser nenhum dos dois), de *aletosfera* (pp. 188-189). O ruído que *vocifera* do corpo hegemónico, ora de cientistas⁸³ ora de capitalistas, silencia o homem cuja voz se assemelha ao vento (*ventouse*) (p. 190). Sobre este mesmo tema, regressaremos em capítulos posteriores.

A *estrutura discursiva primária*, que corresponde ao “Discurso do Senhor” ou “Discurso do Amo”, uma vez constituída, permeia a instilação do poder por todo o lado, mesmo no Discurso do Analista, considerado o mais aberto ao não-poder.⁸⁴

Quem governa o sujeito, tanto para Freud como para Lacan, é o Inconsciente e, neste sentido, o Discurso do Senhor é o discurso do inconsciente. Como fizemos acima referência, o discurso indica o que é instaurado no ser que fala como efeito da linguagem, o aparelho do gozo. O carácter necessário do gozo que *não se deve*, que cria dívida, advém do facto de este não parar de se escrever com carácter de falta. O que se opõe ao necessário não é o contingente, mas sim o modal⁸⁵, o impossível, o que *não cessa de não se escrever*, fórmula à qual fizemos já referência. O gozo que *não se deve* é uma condicional, uma implicação material, e articula-se nos seguintes termos: se houvesse outro gozo que não o fálico, esse gozo em falta seria o verdadeiro (Lacan, 15/02/1973, p. 76).

O gozo que é destilado na máquina discursiva já não é o Ser de Gozo do grafo que anima o desejo do sujeito, mas a réstia de gozo que Lacan chama agora de *plus-de-jouir*. Se o gozo consiste na demanda de mais, num excesso que não se detém no prazer, a morte surge no limite *para além* do qual não é possível *gozar mais* (*plus-de-jouir*), cujo efeito é o objeto *a* (Lacan, 11/1969, p. 18).

⁸³ Numa clara condenação à prática científica, que ora silencia os elementos que compõem o cosmos (alusão à física de Newton) ora silencia o Todo-Poderoso (alusão à física de Einstein), Lacan defende que não é sua pretensão chegar a um campo unificado no qual os homens se convertam em luas, isto é, sejam silenciados (Lacan, 25/05/1955, p. 304). Lacan, ao assumir esta posição, assinala a renegação do discurso universitário e do mestre, sem deixar de salientar a importância do discurso do mestre, que funciona, até à atualidade, como um crivo estrutural e constitutivo do pensamento de natureza filosófica, cuja génese remonta a Platão e tem como expoente máximo Hegel (Lacan, 26/11/1969, pp. 21-23).

⁸⁴ No Seminário XVIII, *D’un discours qui ne serait pas du semblant*, Lacan começa logo por dizer que, na verdade, não existem quatro discursos, mas um só, que se torce numa continuidade möbiana até regressar ao ponto de partida. Esta topologia implica forçosamente uma outra conceção de discurso (Lacan, 13/01/1971, p. 10), que não elucidaremos por ultrapassar o âmbito da presente tese.

⁸⁵ Subjacente a todo o juízo de existência supõe-se a existência de algo que a proposição não abarca, isto é, que não pode ser expresso por um juízo de modo adequado (Lacan, 15/02/1973, p. 77).

O ser vivo, que tende naturalmente para o sentimento do prazer, encontra no gozo um excesso de prazer que, ao repetir-se incessantemente, instituiu-se como uma marca no interior da esfera do significante. Neste seguimento, o gozo tende a produzir um excesso de natureza intersignificante (pulsão de morte) ao qual dá corpo, ou seja, regista um desvio inscrito no campo significante (Lacan, 14/01/1970, pp. 51-54). É este desperdício, efeito de entropia, pura negatividade, que ecoa nas bordas da estrutura simbólica e produz o gozo que, ao repetir-se, goza. O gozo não é uma ausência ou uma lacuna, é o índice do desperdício que é adicionado às operações e às equações significantes, como demonstra Lacan no Séminário *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970).

O *plus-de-jouir* é o novo nome que Lacan dá ao “objeto *a*”. É um neologismo forjado a partir do “objeto perdido”, de Freud, da “relação de objeto”, dos pós-freudianos e da “mais-valia”, de Marx. O que dantes era designado como “objeto”, converte-se aqui em “suplemento de gozo”⁸⁶. O objeto *a* é o resíduo que o signo não consegue integrar, são *substances jouissances supplémentaires*, no dizer de Miller (18-19/05/2013, p. 13).

A entropia do efeito significante resulta do processo de mortificação do gozo e é compensada pelo mais-gozar (*plus-de-jouir*), o que toma corpo a partir de uma perda (Lacan, 14/01/1970, p. 56). Esta mesma ideia é reiterada por Jacques-Alain Miller, que encontra um duplo sentido na articulação do saber como meio de gozo, na medida em que o gozo produz o efeito de falta e de suplemento, o mais-gozar (Miller J.-A., 03/2012, p. 32).

A relação do simbólico com o objeto *a* (ponto de perda ou de entropia), que cria marcas no corpo, distingue-se da sua relação com a imagem narcísica, a que cria corpo, como pudemos verificar no primeiro capítulo. O verdadeiro sustentáculo do aparelho do Eu (moi), a partir do qual se preserva a consistência da imagem especular, encontra-se no interior desse objeto perdido que, apesar de servir de indumentária ao corpo, introduz o sentido na dimensão do ser do sujeito a partir do gozo (Lacan, 14/01/1970, p. 55).

O gozo, homologado por ser sancionado, institui-se com um traço unário, como marca que impele à repetição, o que implica um desvio no próprio sentido (Lacan,

⁸⁶ Lacan faz agregar no conceito *plus* um valor negativo, o de castração do Gozo, e um valor positivo, o de suplemento de gozo. Procurar-se-á esclarecer com mais rigor este conceito no segundo capítulo da presente Tese.

14/01/1970, p. 56). A natureza cíclica e repetitiva do gozo, de que resulta a sua entropia, indicia que há um mais-gozar a recuperar (Lacan, 14/01/1970, p. 56). É precisamente este mais-gozar que, na condição de estrutura, evoca o sujeito e o incita a aparelhar-se ao Outro pela linguagem (*s'apparaler*), de que decorre a inscrição do gozo no Outro que passa a gozar do corpo sujeitado (Lacan, 14/01/1970, p. 57).

O saber, como meio do gozo, estando ao nível do *Servo*, produz no seu trabalho que tem um sentido obscuro, a verdade do *Senhor*. A verdade, noção que não pode ser manipulada fora da lógica proposicional, revela-se resistente à inscrição simbólica, ainda que o significante, que não remeta para nenhum objeto, assinale o sentido (Lacan, 21/01/1970, p. 63). Não obstante, é o *sem-sentido* que carrega em si mesmo a potência da virtualidade imaginária, ao dar expressão ao que escapa do *ser sentido*, ao que é sentido como falta (Lacan, 21/01/1970, p. 65). Por sua vez, a confirmar o já asseverado, a afinidade da marca com o próprio gozo do corpo (*au-delà du principe du plaisir*), considerando que é pelo gozo que a dimensão do ser é exposta ao sujeito, assegura a consistência da imagem narcísica constitutiva do Eu ao sustentá-la, a partir do interior, no objeto perdido (Lacan, 14/01/1970, p. 56).

Assim como o sintoma não é somente uma formação do inconsciente, é também uma satisfação pulsional, o “objeto *a*” não é apenas o objeto do vínculo ao outro e ao Outro, é sobretudo o pequeno gozo do sujeito, do seu sintoma. O objeto *a* é apenas o *semblante*, através do qual o sujeito assedia o *Um* do sintoma.

Não é, pois, de admirar que o que mais perturba a política seja mesmo este real.

ANALYSIS SITUS

*Analysis situs*⁸⁷ foi o nome que Leibniz deu ao objeto da investigação que o mobilizou durante toda a vida, o de estabelecer um código simbólico para a geometria que fosse homólogo àquele que as pequenas letras da álgebra eram para a aritmética.

⁸⁷ O projeto *Analysis Situs* de Leibniz reúne, atualmente, um grupo considerado de projetos interconectados entre si, como afirma Vincenzo De Risi, em *Oxford Journals* (2010). Para saber mais sobre a importância do trabalho Leibniz, ver (Solomon, 1990)

Analysis situs foi também o título escolhido por Henri Poincaré para o livro que dedicou a um novo ramo das matemáticas, a “topologia”⁸⁸.

*Analysis situs*⁸⁹ é, ainda, a análise do último ensino de Lacan. Desde os primórdios do ensino de Lacan, sensivelmente desde os anos 1950, que os princípios da topologia estão presentes, fazendo-se representar nas cadeias significantes, nos grafos e, antes de mais, nas três dimensões – imaginário, simbólico e real.

A análise *Situs*, termo que pode ser traduzido por “sítio”, no enquadramento lacaniano, indica o estudo do lugar, mais precisamente, do lugar do Outro como linguagem e corpo, e finalmente, do lugar do sintoma.

As palavras são um dom da linguagem que não é imaterial, é corpo, subtil, mas corpo apesar de tudo. As palavras são extraídas das imagens corporais que cativam o sujeito e, nesse sentido, estão sujeitas a lesões semelhantes às físicas, ainda que detenham o poder de realizar atos imaginários que sujeitam o sujeito (Lacan, 09/1953, p. 299). Partilhar um sentido é, neste seguimento, gerar um sentir. É o que acontece por exemplo na análise do “Homem dos Lobos”, quando a letra W é cortada em dois V, em que um V faz referência ao número cinco romano e o outro V às pernas abertas de uma mulher ou ao bater das asas de uma borboleta (Freud, 1918 (1914), pp. 79-80), caso ao qual Lacan faz referência na quarta lição do Seminário XIV, *La logique du Fantasma* (17/12/1966, pp. 78-79).

As palavras não só são passíveis de lesões, como lesionam. Algumas palavras, com base no caso do “Pequeno Hans”, quando usadas como instrumento lógico, conseguem produzir termos simbólicos (míticos) por via dos quais o menino pode desatarraxar e atarraxar o pénis como se fosse uma torneira, uma peça solta separável do restante (Lacan, 21/03/1957, p. 266).

Este tipo de cirurgia acontece também ao nível coletivo. É o que ocorre com os mitos que dão corpo social às comunidades. As velhas narrativas míticas descrevem o modo como a linguagem corta, separa e classifica tudo o que concerne a um povo, o que

⁸⁸ Sobre a importância do trabalho de Poincaré, ver (Poincaré, 1895)

⁸⁹ Sobre a importância do projeto *Analysis Situs* para a conceção da percepção (mente), ver (Beaudry, 2012)

permite nomear os deuses, a natureza e a própria sociedade. A estrutura binária⁹⁰ resultante (dia/noite, cru/cozinhado, homem/mulher, amigo/inimigo, etc.) é decalcada na diacrítica significante. As narrativas míticas descrevem, ainda, como o significante incide – por exemplo, enquanto nome próprio – no corpo de cada membro desse grupo⁹¹.

Ao conferir uma fórmula discursiva aos acontecimentos, o mito subjaz à “ordem simbólica”, institui-se como estrutura que funda e legitima as relações fundamentais, os artifícios ancestrais e as técnicas que as corroem, inscrevendo nos corpos as mais diversas

⁹⁰ Lacan herda de Lévi-Strauss (1962) a noção de estrutura binária. Partilham entre si o princípio que cabe à estrutura organizar todo o tipo de registo – universal e atemporal – em pares de noções dialéticas. Contudo, tal como nos esclarece Agamben, em torno das categorias binárias que compõem a estrutura binária, baseadas numa matriz dicotômica de duas noções, existem categorias anômalas, ou seja, categorias que contêm elementos de ambos os polos. Por exemplo, entre o par binário homem/Deus existe a categoria anômala de anjo, que possui qualidades do homem e de Deus. Estes significantes surgem como significantes da própria oposição entre os dois mundos – entre diacronia e sincronia, entre *aion* e *chrónos*, entre vivos e mortos, entre natureza e cultura. Estes são os significantes da função significante, sem a qual não existira nem tempo humano nem história (Agamben, *Infância e História – Destruição da experiência e origem da História*, 2001, p. 104) Para saber mais ver (Barbosa, 2013). A esta constelação proveniente da estrutura que *ek-siste* ao sujeito, Lacan acrescenta marcas (significantes) das respostas que lhes foram sendo dadas e que tiveram o poder de transformar o seu grito em apelo.

⁹¹ A influência de Lévi-Strauss está bastante patente no pensamento de Lacan, assumindo a sua relevância no entendimento do modo como a história se tece entre as instâncias inconscientes e as patentes, dialética de que resultam os “sistemas máscara”. No pensamento de Lévi-Strauss, todo o sistema sociocultural é definido por referência a dois eixos ou planos, o metonímico (horizontal) – formado pelas relações sintagmáticas ou de contiguidade (ordem do acontecimento) – e o metafórico (vertical) – que consiste nas relações paradigmáticas ou de semelhança (ordem da estrutura) (Lévi-Strauss, 1962, p. 36). Da dialética das superestruturas (sistemas culturais), que decorre no plano da linguagem, se definem as próprias unidades constitutivas que são agrupadas em pares de oposição e articuladas num «sistema máscara» que funciona como operador sintético entre a ideia e o facto que, por esta via, ascende a signo. Assim, o espírito vai da diversidade empírica à simplicidade conceitual para, desta, seguir à síntese significante (Lévi-Strauss, 1962, p. 174). Reconhecendo a precedência das formas míticas, ou mitemas, conceito já definido anteriormente, sobre qualquer conteúdo de uma narrativa, Lévi-Strauss defende o primado da estrutura em relação ao próprio vocabulário. O mito, quer seja recriado pelo sujeito quer seja confiado pela tradição, absorve somente o material de imagens que emprega na sua composição e mantém inalterável a estrutura psíquica através da qual a função simbólica se realiza. O corpo, compreendido como uma espécie de geografia afetiva, detém pontos específicos de resistência que podem ser ativados, reforçados ou dissolvidos por via de técnicas linguísticas, devidamente estruturadas, que possibilitam a passagem da realidade banal ao mito, do universo físico ao fisiológico, do mundo exterior ao corpo interior. A linguagem, à luz da ótica lévi-straussiana, constitui a via privilegiada de condução à consciência de tudo o que se encontra inconsciente e residindo no corpo de um qualquer indivíduo, seja de natureza psicológica, fisiológica e/ou social. A narrativa mítica constitui, neste enquadramento, um conjunto sistemático que integra todos os arquétipos de cada ser e os objetos das realidades sensíveis, identificando as funções simbólicas que desempenham na respetiva narrativa que, por transferência, dotam o mundo de sentido. Assumindo a condição matricial da configuração da estrutura social, a narrativa mítica impõe-se como a única via pela qual o inconsciente estrutural comunica com o individual. Esta, operando através da linguagem performativa, estabelece a relação entre o símbolo e a coisa simbolizada ou, fazendo apelo aos termos linguísticos, entre o significante e o significado (Lévi-Strauss, 1949).

cicatrizes. A reverberação entre a linguagem e o acontecimento de corpo está patente no percurso de Lacan, da estrutura dos mitos à lógica do fantasma e desta à topologia.

Depois de ter afirmado o primado do simbólico sobre o imaginário e o real, Lacan defende, no Seminário XIV, que o lugar do Outro não deve ser procurado em mais nenhuma parte senão no corpo⁹². O Outro não é intersubjectividade, mas cicatrizes tegumentares no corpo, pedúnculos a engancharem-se (*brancher*) nos seus orifícios, para neles exercer o ofício de anzóis (*prises*) (Lacan, 10/05/1967, p. 443). O corpo, enquanto superfície com orifícios, é o plano no qual o imaginário se ata ao simbólico e ao real, dando *corpo* ao círculo nodal que constitui o sujeito. O sentido desliza metonimicamente nos pontos de interseção das três dimensões constitutivas, a partir dos quais o sujeito é evocado (Lacan, 13/05/1975, p. 224). O sujeito interroga o valor e a possibilidade do gozo por meio dos objetos *a*, objetos parciais, furos ou cortes que se encontram na condição de marginalidade face à estrutura da imagem especular, a forma *una* do corpo (Lacan, 07/06/1967, p. 504). Estes cortes atestam a estrutura descontínua do sujeito, ser que persistentemente é assolado pelo real. (Lacan, 09/1960, p. 281) O real *ek-siste*, como o que retorna sempre ao mesmo lugar, justamente pelo modo como se liga ao simbólico e ao imaginário, dimensões onde encontra os seus pontos de retenção (Lacan, 16/12/1975, p. 50). O gozo é topológico, é da ordem da geometria e provém do universo do discurso. É pelo gozo que o corpo se mantém unido numa das formas do Um (Lacan, 03/03/1972, p. 94). O gozo, substância que encontra os seus traços e limites no princípio do prazer, não existe senão no corpo (Lacan, 31/05/1967, p. 475). Na condição de fundamento primeiro da subjetivação do corpo, como demonstrámos na análise do Complexo de Édipo, o gozo é também do Outro.⁹³ Com esta descrição, os dados estão de novo lançado, o lugar do Outro é agora o corpo.

⁹² Lacan, encerra a lição XIX do Seminário XIV com a seguinte asserção: «Ce sont là des vérités topologiques, dont je ne trancherai pas ici si elles ont rapport ou non avec l'acte sexuel. Mais toute élaboration possible de ce qu'on appelle «une algèbre de bords», exige ceci qui nous donne l'image de ce qu'il en est du sujet à ce joint, entre ce que nous avons défini comme l'Un et l'Autre : le sujet est toujours d'un degré structural au-dessous, de ce qui fait son corps. C'est ce qui explique aussi que d'aucune façon sa passivité, à savoir ce fait par quoi il dépend d'une marque du corps, ne saurait être d'aucune façon compensée par aucune activité, fût-elle son affirmation en acte» (Lacan, 10/05/1967, p. 443).

⁹³ Na lição XXI do Seminário XIV podemos ler a seguinte passagem: «L'Autre c'est l'ensemble des corps, à partir du moment où le jeu de la lutte sociale, simplement introduit que les rapports des corps sont dès lors dominés par ce quelque chose qui, aussi bien, s'appelle la loi» (Lacan, 31/05/1967, p. 477).

A definição do Outro como campo da linguagem não desaparece, transforma-se. A estrutura, que é incorporal, incorpora-se.⁹⁴ É esta “extimidade” que reclama uma análise topológica, uma geometria não-euclidiana, que consigne a não existência da separação entre estrutura e real, forma e conteúdo, saco de pele e libra de carne. Esta topologia é basicamente uma topologia do furo: *je suis ce trou à la trace, si je puis dire*, diz Lacan (08/04/1975, p. 169). Não há dimensão e norma topológica que não suponham o furo. É em virtude do furo que Lacan concebe uma nova topologia, de outro modo, as tópicas freudianas revelar-se-iam suficientes.

O furo não é um corte (como a castração), uma perda (como a perda do objeto) ou uma falta (que a “fala plena” poderia superar). Para que haja verdadeiramente um furo, é necessário que um gancho agarre e prenda um pedaço de carne e que o buraco possa ser atravessado de lés-a-lés, para que o que entra nele por um lado possa sair pelo outro⁹⁵.

Na conceção de corpo à maneira cartesiana, enquanto *res extensa*, existem também buracos à superfície por onde podemos enfiar um anzol (Lacan, 27/11/1968, p. 53). Só que são falsos buracos.

Para mostrar o que é um verdadeiro buraco, Lacan serve-se da figura do “toro”, forma topológica da câmara-de-ar de um pneu. Somente o furo tórico é verdadeiro, porque pode ser atravessado dos dois lados, como ilustra a seguinte figura:

⁹⁴ Considere-se, para o correto entendimento do que se afirma, que o que está na base da linguagem lógica é o “incorporal” dos estóicos, relação que Lacan assinala constantemente ao longo do seu último ensino, sobretudo no Seminário XIX (1971-1972).

⁹⁵ Em *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*, Lacan afirma que o advento do sujeito depende da suspensão do uso do significante próprio. O sujeito aparece por diferenciação do ponto que ocupa no esquema topológico, à estrutura do *ça*, do campo da palavra e da linguagem (1958/1960, p. 130). O mito da formação da ideia de que, no sujeito, existe um interior e um exterior, de extrema relevância para o processo de alienação, é, na realidade, uma operação primordial, segundo a qual o sujeito expulsa “para fora” o que lhe é estranho (o que parece como contraditório à identidade inicial). A operação de expulsão, sem a qual a operação de introjeção não se processaria, está na base e é fundamento dos juízos de existência. O que podemos encontrar no cerne ou/e na origem do juízo de existência é a relação entre a representação e a percepção. É por este processo que os juízos se formam a partir de pulsões primárias (expulsão e retenção) e, simultaneamente, a pulsão de unificação e a de destruição. Já a negação, usualmente associada à pulsão de destruição, é a atitude fundamental de criação de símbolos de independência face ao recalque e às suas consequências assim como à coação do princípio do prazer. Tal como Hyppolite a apresenta, esta é uma operação de suspensão do recalque que, para libertar o sujeito da dominação das pulsões, produz por via da denegação uma margem de pensamento, um aparecimento do Ser sob a forma do não ser (Hyppolite, s.d., p. 537).

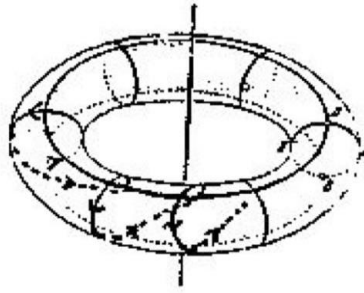


FIGURA 22 – O furo tórico (Lacan, 11/04/1962, pp. 365-372)

O toro possui propriedades, entre as quais a de se transformar num trique, numa espécie de tubo. Basta para isso revirar a borracha da câmara-de-ar pelo furo e esticá-la para baixo ou para cima. Esta simples manipulação permite ver aquilo que veem, ou melhor, ler o que dizem certos sujeitos para quem o corpo é apenas um tubo (por exemplo, digestivo) com dois buracos (boca e ânus).

No Seminário X, *L'angoisse* (1962-1963), Lacan especifica as cinco formas do objeto *a*, o que significa dizer, os cinco furos do corpo tórico (pp. 247-390), por forma a explicitar o que a psicanálise afirma sobre as zonas erógenas e os objetos das pulsões parciais, por conseguinte, sobre a geografia pulsional do sintoma. Pese embora a importância da geografia pulsional na dialética da subjetivação, não iremos percorrer todo o seu trajeto dada a primazia do objeto olhar⁹⁶ na formação do inconsciente. Em *De*

⁹⁶ A cavidade ocular não é o olhar como objeto *a*. Em *La schize de l'œil et du regard* (19/02/1964), Lacan explica que é o olhar que, ao captar o olho do sujeito, organiza todo o campo do visível. Esta inversão Lacan traduz, sustentando-se na fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty, nos seguintes termos: «Encore est-ce trop dire, puisque cet œil n'est que la métaphore de quelque chose que j'appellerai plutôt *la pousse* du voyant – quelque chose d'avant son œil. Ce qu'il s'agit de cerner, par les voies du chemin qu'il nous indique, c'est la préexistence d'un regard – je ne vois que d'un point, mais dans mon existence, je suis regardé de partout» (p. 84) Ora, na conceção clássica, acreditava-se ser a contemplação do Um cósmico, assim como a ciência moderna acredita ser o saber sobre o Um do Universo. Na lição sobre *Les paupières de Bouddha* (08/05/1963), Lacan explica que o olhar, como objeto *a*, é revelado (mostra/esconde) no bater das pálpebras que contém (retém e enquadra) para o olho a multiplicidade do visível. Considerando que o olhar é o que organiza o mundo como espaço, posto que o próprio olho é já um reflexo no espelho do modo como o seu mundo está organizado, a partir do momento em que existe um olho e um espelho (ou outro olho/olhar), inicia-se a produção infinita de desdobramentos de imagens reflexivas. Assim, como nada no mundo é reflexo de si mesmo, também o espelho não é o sustentáculo do mundo, mas para que existam desdobramentos ordenados do espaço, terá de existir, necessariamente, um Um que contenha e organize toda a multiplicidade enquanto tal (pp. 258-259). Se o que existe do sujeito é extensivo e exterior ao próprio, não porque seja uma projeção sua, mas porque é um espaço cortado por si e um caminho possível a seguir com vista à recuperação da sua unidade, a inscrição do objeto *a* na relação do desejo, pelo modo como se articula com o *Um*, é essencial conquanto garanta a função de articulação da estrutura diferencial do significante com a economia pulsional (p. 258). Para demonstrar tal princípio, Lacan reflete em torno da questão da verdade do brilho do ouro, que pode ser colocada em forma de questão,

l'usage logique du sinthome, Lacan retoma a distinção entre um falso de um verdadeiro furo, com base na articulação do símbolo com o sintoma (Lacan, 18/11/1975, pp. 24-25).

Lacan utiliza inicialmente o toro para ilustrar como a Demanda (D) de satisfação se cruza com a demanda de lei, que é o desejo (d), tal como se encontra assinalado no grafo do desejo. É o que podemos ver na figura seguinte, na qual o “furo” do desejo fura os ciclos da Demanda:

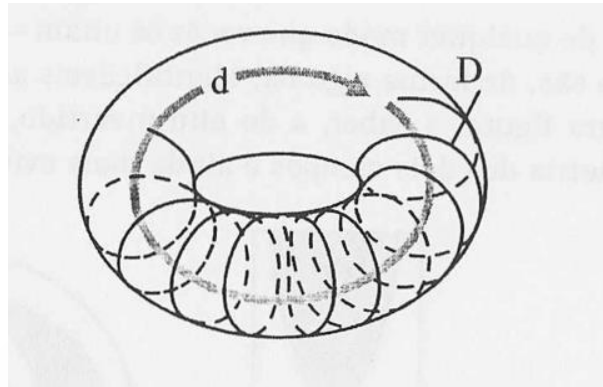


FIGURA 23 – O furo tórico do desejo e da demanda (Lacan, 11/04/1962, pp. 365-372)

Lacan ilustra, pela figura de toro, o círculo pleno com o centro vazio formalizado pela demanda e que materializa o objeto metonímico, o fechamento da unidade (Lacan, 14/03/1962, p. 268). A esta construção topológica, no interior da qual se pode imaginar o objeto de desejo, se sobrepõe uma outra, o círculo que suporta o outro imaginário – o da frustração – e assegura a função da inversão (retroação). A figura topológica do toro permitir-nos-á visualizar como algo pode ser intuído como interior, exterior e central simultaneamente. Da interseção do desejo pela demanda, considerando que a demanda de um é o desejo do Outro, se constitui o nó a partir do qual se alicerça a dialética da frustração (Lacan, 14/03/1962, pp. 268-269).

a saber: por que razão o simbólico define o brilho como a verdadeira qualidade do ouro e, por extensão do conceito, que tudo o que brilha é “ouro” (tem valor), apesar de não haver qualquer verdade no brilho do “ouro” que sustente a ancoragem da função do desejo que usualmente está a ele associado? O objeto *a* é apresentado como o «lieu subtil (...) ultra-subjectif, ce lieu central de la fonction pure du désir, ce lieu est celui où je vous démontre comment *a* se forme – *a*, l’objet des objets» (p. 248). A esta verdade, a que organiza o desejo enquanto estrutura subjetiva que gira em torno de um tipo de corte (com borda), é o que Lacan denomina de castração. Ou seja, o objeto indutor (o que torna um objeto desejável) que se encontra no coração da identificação fantasmática, enquanto objeto estruturador de uma identidade, é definido como objeto da castração (Lacan, 27/06/1962, p. 589).

A demanda, ao repetir-se e renovar-se por via dos liames em forma de toro, cria um espaço imaginário que constitui o contorno do sujeito. No curso das sucessivas repetições, inscritas sempre no mesmo circuito, que se realiza em torno do buraco central, forma a bobina propriamente dita, a bateria de significantes, que funciona como um dínamo. Esta energia, o tesouro signifiante, é a pulsão de Freud (*Trieb*). Sem este efeito da demanda, efeito de signifiante, a pulsão não poderia articular-se num esquema tão manifestamente gramatical. Para que a demanda se perpetue e se repita como signifiante, considerando que a mesma se repete em função de um vazio interior que a sustenta e a constituiu, terá necessariamente de ser irrealizável (Lacan, 30/05/1962, p. 486). Considere-se que o vazio que sustenta a demanda não coincide, apenas «enlaça» o vazio fundamental, o do objeto do desejo (*a*), buraco que Lacan designa de “nada fundamental” (*rien fondamentale*) (30/05/1962, pp. 486-487). Lacan, da não coincidência da composição vascular da demanda (primeira torção que engloba e atravessa o espaço do buraco e, enquanto tal, define a espessura do toro) com o decalque de *a* (identificado por 1), que designa de “dissimetria radical” (*dissymétrie radicale*), depreende que a demanda do sujeito corresponde ao objeto *a* do Outro que, por sua vez, se converte na demanda do Outro (30/05/1962, pp. 488-491). A natureza de *a*, na relação que detém com o \$, é o suporte topológico do fantasma, que se estrutura nas interseções acima referidas. Sendo *a* o objeto do fantasma, por efeito de refração da imagem especular, este liga-se por vezes ao *i* de *a*, que não é mais do que uma ilusão da *Gestalt* (Lacan, 30/05/1962, p. 492). A imagem especular, que se encontra na origem do Eu [moi], que pertence ao campo inacessível do saber fundamental do sujeito, exige deste que, pela sua condição de composto pelo signifiante, se estructure em torno do corte que é o *a* por forma a evitar o estado neurótico, o que não distingue *i* de *a* (Lacan, 30/05/1962, p. 492). O fantasma neurótico, ao destruir a imagem *i(a)*, seja pela via do simbólico ou do imaginário, no intento de autenticar o objeto do seu desejo, extingue o desejo do Outro. Já pela destruição da imagem do *outro*, encontramos a impotência do fantasma sádico (Lacan, 30/05/1962, p. 494).

Com o recurso à topologia do toro, Lacan pode ainda distinguir o gozo como apropriação de um território e usufruto de uma propriedade e o gozo imanente ao corpo que o sujeito habit, o que está “comigo em mim” numa vivência mista e, por vezes, mística. O que efetivamente é exposto por Lacan, é o modo como o Um, conceito que

carece ainda de esclarecimento, e o *a* se relacionam entre si na concepção de espaço e na dialética do reconhecimento⁹⁷.

Estas são algumas das razões que fazem com que Lacan vá dando cada vez mais importância às formas topológicas que partilham das mesmas características da figura do toro, como são exemplo a banda de Möbius, o *cross-cap* e a Garrafa de Klein.

Finalmente, Lacan deixa a topologia das superfícies para avançar para a topologia dos nós.

⁹⁷ A concepção de espaço de Lacan, que se desenvolve na dimensão temporal, dialética marcada pela tensão subjetiva, parece aproximar-se, neste ponto do seu pensamento, da noção de percepção de Bergson, para quem o mundo material é constituído por imagens de objetos, cujas partes agem e reagem umas sobre as outras. Ao ser afetado por um objeto externo, o corpo abre um horizonte de visibilidade, ao fazer incidir uma luz sobre o objeto que, por efeitos de refração, é devolvida à imagem do corpo em registo de imagem do objeto (Bergson, 1903 a 1923, p. 34). O corpo, imagem a partir da qual a “luz” parte e à qual regressa, é a sede de afeção e centro de atividade consciente (Bergson, 1903 a 1923, p. 64). Por afeção entende-se o que, da imagem do corpo, é integrado na imagem do objeto. A noção de representação reporta à totalidade das imagens percebidas. A percepção pura constitui a configuração, no universo composto por imagens, de uma ação possível (Bergson, 1903 a 1923, p. 72). Não obstante, em consonância com Lacan, para Bergson, os esquemas de percepção são mediados por uma estrutura espaço-temporal. Segundo Bergson, a ficção da existência de um espaço homogêneo, por onde podemos dispor a matéria, é criada pela natural propensão de imobilizar as imagens intuídas. O tempo nasce do ritmo desta composição. A esta ação, pela qual fixamos o devir e proporcionamos à nossa atividade pontos de aplicação, se contrapõe uma outra, a eternidade de vida, pulsão intrínseca à *durée*, que supõe, em compensação, um entrelaçamento não determinista de durações multiformes (Bergson, 1903 a 1923, pp. 208-210). Enquanto seres marcados pela finitude, coexistindo com coisas, também elas finitas, a “eternidade de vida” garante um certo equilíbrio tensional entre a via da intuição e a via da inteligência. A percepção dispõe do espaço na exata proporção em que ação dispõe do tempo. Esta será tão mais livre quanto mais independente for do ritmo de fluência da matéria (Bergson, 1939, p. 178). Não obstante, e como o próprio Lacan afirma, o seu pensamento não se coaduna com o de Bergson. O restabelecimento contínuo da duração em detrimento da autenticidade de cada instante, em que cada instante será destruído por efeito de modulação dos instantes antecedentes (síntese dilatadora da duração) (Lacan, 26/09/1953, p. 254), o que traduz a insuficiência naturalista no sistema bergsoniano (Lacan, 1948, p. 123), converte o sistema de Bergson, como afirma Lacan, num «curieux recueil d’exercices de ventriloquie métaphysique» (Lacan, 1966, p. 162).

REAL

Aquilo que se olha e não se vê, chama-se invisível
Aquilo que se escuta e não se ouve, chama-se inaudível
Aquilo que se abraça e não se possui, chama-se impalpável
Estes três não podem ser revelados
Por isso se fundem e se tornam um.

(Tse, p. verso 14)

Le réel fourmille de creux, on peut même y faire le vide.
Ce que je dis est tout différent- C'est qu'au réel, il ne manque rien.

(Lacan, 20/03/1963, p. 217)

Em consonância com o que é evocado em Tao, pode-se dizer “o real lacaniano” mas ele não é dizível.

O facto de ser impossível de ver, dizer e escrever, de não ter nome próprio, forma, som, sentido, nem lei, não impede que o real esteja lá e que possa apertar como se de um corpo tratasse.

Lacan não começou o seu ensino pelo real, mas sim pelo imaginário, isto é, pelo espaço das imagens reais e virtuais, fixas e em movimento. Segue-se a supremacia do simbólico, o espaço de tempo da pontificação e pontuação da palavra. Por fim, Lacan aborda o real por depuração com recurso à negação, asseverando somente o que ele não é, em particular, que não é nem imaginário nem simbólico.

Ora, como abordar o que Lacan adjectiva, ou chama, “real”?

Uma possível abordagem topológica revela-se problemática, porque a topologia é da ordem da geometria, logo é da ordem do imaginário⁹⁸. «La topologie est imaginaire.

⁹⁸ A provar a irredutibilidade das duas ordens, Lacan inscreve a dimensão do imaginário no campo da geometria e o simbólico no campo da aritmética. A consagração dos matemas pelo diálogo entre a matemática e a topologia traduz o intento de Lacan de ultrapassar a irredutibilidade das ordens. A comunicabilidade entre as ordens estabelece-se pela articulação do segmento áureo com a sequência de

(...) Le symbolique, c'est la parole. L'Imaginaire en est distinct» (Lacan, 19/12/1978 (Inédito), p. 1)

Não nos esqueçamos, contudo, que o que mais interessa a Lacan na topologia é o furo, como demonstrado no capítulo anterior. O real é o que passa nos furos (Lacan, 08/12/1971, p. 14), logo não é passível de ser abordada do exterior por via de uma topologia, ele é topológico.

Mas há pelo menos uma outra maneira de tocar no real, aquela que Lacan propõe numa passagem do Seminário XI, sobre *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964). Sublinha-se, desde já, que o real não faz parte dos quatro “conceitos fundamentais”. O real, como iremos verificar, também não é um conceito.

No Seminário acima referido, Lacan retoma dois termos que se encontram na *Física* de Aristóteles, *tyke* e *automaton*, que pode ser traduzido muito livremente por “acaso” e “necessidade” (12/02/1964). No que concerne ao *automaton*, este é comparado ao “automatismo de repetição” freudiano que, como vimos a propósito do *Le séminaire sur «La Lettre volée»*, corresponde à ordem simbólica, à lei que se extrai como uma espécie de memória inconsciente dos lances ao acaso. Já a *tyke* designa o encontro com o real. Nesta mesma lição, Lacan realiza uma primeira aproximação ao real nos seguintes termos:

Le réel est au-delà de *automaton*, du retour, de la revenue, de l'insistance des signes à quoi nous nous voyons commandés par le principe du plaisir (...). Ce qui se répète, en effet, est toujours quelque chose qui se produit – l'expression nous dit assez son rapport à la *tuché* – *comme au hasard*. (...) La fonction de la *tuché*, du réel comme rencontre, de la rencontre en tant qu'elle peut être manquée, qu'essentiellement elle est le rencontre manquée (...) – celle du traumatisme» (Lacan, 12/02/1964, pp. 64-65).

Desta aproximação preliminar, podemos desde já asseverar que o real lacaniano não é o da ciência. O real da ciência é obtido pela matematização do que se observa e experimenta e, mais aquém, pela matematização de tautologias lógicas.

Fibonacci, por via da qual Lacan suprime a hiância entre a geometria e a aritmética e, em última instância, entre o uno e o múltiplo, tal como exposto no capítulo *Haum*.

Lacan definirá, posteriormente, a partir do modo como ele se revela no assentamento do discurso lógico, o real como impossível (12/01/1972, p. 42). Contudo, e considerando que o encontro com o real é traumático – *troumatique* (*trou+trauma*). (Lacan, 14/05/1969, pp. 321-322) –, o real só é impossível até ser encontrado. Enquanto tropeção (*achoppement*), fragmento (*accroc*), o real está “marcado” para “a hora da verdade”, apesar do encontro ter sempre algo de contingente. «La réalité est là en souffrance, là qui attend», afirma Lacan (12/02/1964, p. 66).

Um encontro fortuito pode ser desafortunado – como quando uma telha cai e fere quem passa na rua, por exemplo, ou quando alguém esbarra com o muro do amor – ou afortunado, quando acontece no momento oportuno (*kairos*). No Seminário VII, *L'ethique de la psychanalyse* (1959-1960), Lacan lembra que o termo felicidade refere-se, em várias línguas, a um encontro feliz, como será o caso de *Happiness* (felicidade) que deriva do *happen* (acontece), ou de *bonheur*, do qual se pode depreender *bon* (bom) *heure* (hora) (Lacan, 18/11/1959, p. 24). Estes dois tipos de encontros são particularmente relevantes para o correto entendimento da importância do real na formação do sintoma. O sintoma, como aquilo que há de pior ou melhor para o sujeito, é o que há de mais real para cada um (Lacan, 08/03/1972, p. 120). Não é, pois, por acaso que a última topologia de Lacan - a topologia dos nós - seja a topologia do sintoma.

È importante recordar que Lacan começou a falar explicitamente da topologia a partir do sintoma paranoico de Schreber. Como mencionado na primeira parte da presente Tese, ele extraiu do esquema R, *d'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* (Lacan, 1957/58), o quadrilátero central delimitado pelos triângulos simbólico (S) e imaginário (I), faixa com que faz a banda de Möbius:

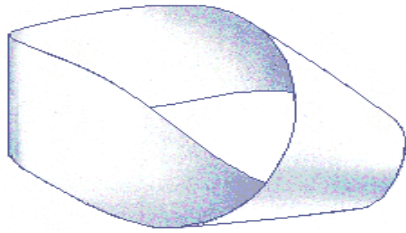


FIGURA 24 – Banda de möbius e seu desenho por Escher que serve de capa do Seminário X - L'angoisse (Lacan, 1962-1963)

O sujeito, enquanto banda de Möbius não é um Eu, nem o puro sujeito da representação significativa, como iremos ver de seguida. É um sujeito sem íntima-idade e representatividade. Tal como a formiga de Escher, caminha num *continuum* sem sair da mesma faixa. Neste caminho, um companheiro de estrada junta-se por vezes ao sujeito: o objeto *a*. A junção destes dois heterogêneos ($\$$ & *a*) leva a banda de Möbius ao *cross-cap*.

O efeito *cross cap* designa o corte a partir do qual se dissipa a superfície residual que a banda de Möbius materializa. É o corte que origina a superfície constitutiva do sujeito, e não o contrário. O corte é o ponto de entrada, o lugar da inserção do significante no real (Lacan, 30/05/1962, p. 477). Sobre o plano de uma falta, sem a possibilidade de aceder ao real, o significante enlaça-se numa forma de retorno a si mesmo, dando início ao mecanismo de repetição. A figura de *cross-cap* ilustra a forma topológica do fantasma fundamental, a que determina e condiciona a aproximação do sujeito à realidade e, enquanto estrutura (fantasma), funciona como um crivo do significante no real. Esta estrutura fundamental sustenta a realidade ao ligar o sujeito ao objeto do desejo (pequeno *a*) que não é mais, como já asseverado anteriormente, do que um resíduo do significante do seu reconhecimento. Esse laço é o recalque originário, que fica como traço próprio da estrutura do *cross cap*. Se o sujeito é o produto desta operação, a moldura (*banda de Moebius*) inacessível ao sujeito é o próprio objeto *a*. Já o lugar vazio (ora representado pela borda do espelho, ora representado pelo sinal da punção $\langle \rangle$ da fórmula do fantasma),

onde a constituição da imagem especular encontra o seu limite, é o lugar de eleição da angústia (Lacan, 01/1963, p. 128).

Em síntese, a banda de Möbius, na medida em que se constitui como o corte que revela o sujeito, é o próprio sujeito. O *cross cap*, ao contrário da esfera, permitir-nos-á pensar no espaço do *Eu* (projetivo e narcísico) sem a convencional oposição externo e interno. O disco centrado, não möbiano, escondido no *cross cap*, o que se revela irreduzível do advento do sujeito, é o objeto *a* (Lacan, 03/1963, p. 189). Da articulação do (*a*) com o (*S*) resulta o esquema da fórmula do fantasma ($S \diamond a$). O sujeito do desejo ($\$$) equivale, neste seguimento, ao (*a*) sobre (*S*), ou seja, ($\$ = \frac{a}{S}$) (Lacan, 03/1963, p. 189).

O fantasma como *cross-cap* não é uma cena que se imagina para se obter prazer sexual ou outro, nem uma frase anónima que articule o sujeito, verbo e complemento, como “Batem numa criança”, de Freud (1919). Mais do que a janela que enquadra o que o sujeito (neurótico) consegue ver, o fantasma é aqui um real fora do quadro⁹⁹, do qual a sublimação e o sintoma sofrem as consequências.

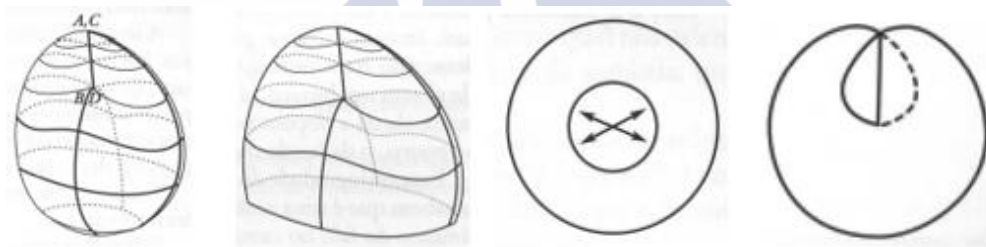


FIGURA 25 – Quatro fases da junção em *cross-cap* da Banda de Möbius ($\$$) e do disco (*a*) (Lacan, 09/01/1963, p. 115)

⁹⁹ A noção de “quadro” remete para o espaço onde o sujeito é “foto-grafado” (*photo-graphié*) no campo da visibilidade. Face à presença da representação, o sujeito instaura um espaço, uma abertura ao ser, que é, na realidade, uma fratura, um corte por onde ele acede a um «schize de l’être», como afirma Lacan (11/03/1964, p. 121). Neste espaço, o sujeito entra em jogo, ao nível perceptivo, com a (sua) máscara, ciente que há um “mais além” do que se apresenta ao seu olhar. Essa ausência, essa outra coisa que está ausente no espaço da representação, como explica Lacan, «c’est le petit *a*, autour de quoi tourne un combat dont le trompe-l’œil est l’âme.» (11/03/1964, p. 127). Entre o olho que vê e o que olha a ver, o sujeito decompõe-se entre o seu ser e seu semblante, num jogo de luta e intimidação. Neste, citando Lacan, «l’être donne de lui, où il reçoit de l’autre, quelque chose qui est masque, double, enveloppe, peau détachée, détachée pour couvrir le bâti d’un bouclier. C’est par cette forme séparée de lui-même que l’être entre en jeu dans ces effets de vie et de mort, et on peut dire que c’est à l’aide de cette doublure de l’autre ou de soi-même ...» (11/03/1964, p. 122).

O disco que se encontra ao centro do *cross-cap* é, na verdade, o furo por onde passa o objeto irreduzível às torções da faixa möbiana do sujeito (Lacan, 03/1963, p. 189). Se vários objetos podem atravessar esse furo é porque o objeto *a* não se situa sempre na mesma dimensão. No imaginário, pode ser, por exemplo, o *alter-ego*; no simbólico, o objeto fóbico ou o fetiche; mas, no real, só há um objeto *a*: o “nada”, como iremos ilustrar ao longo dos próximos capítulos. Os dois sintomas que melhor ilustram a relação com o “nada” como objeto são: a bulimia, que ocorre quando já não há mais (o) nada para comer, e a anorexia, que vinga quando só fica (o) nada para comer (Marcos, 2014).

A LETRA

No início está a linguagem. Este axioma lacaniano tem as mais variadas consequências, sobretudo porque é no campo da linguagem que a função da fala e da escrita operam. O princípio lacaniano segundo o qual o inconsciente é estruturado como uma linguagem¹⁰⁰, e não por uma linguagem, funda-se na ideia de que o inconsciente é uma estrutura topológica composta por agrupamentos de letras.

A noção de automatismos de repetição, na qual está implícita a noção de insistência, é apresentada por Lacan como uma função, a de *insistência repetitiva* que é a *insistência significativa* (Lacan, 12/05/1955, p. 241). Lacan utiliza o termo “função” com a valência que tem nas matemáticas, onde designa a própria fórmula e se escreve $f(x)$. A função da fala e a função da escrita não são, pois, a mesma coisa que a fala e a escrita.

Importa relevar que não existe uma gênese natural que conduza da função da fala à da escrita. Trata-se de duas funções distintas. Se o “fonema” é o elemento material da fala, a “letra” é o da escrita (Lacan, 05/1957).

¹⁰⁰ Lacan, no seminário *L'inconscient freudien et le nôtre* (22/01/1964) esclarece que o inconsciente, estruturado como uma linguagem, corresponde ao campo designado por Claude Lévi-Strauss de *pensamento selvagem*, no qual se inscrevem as primeiras linhas de forças iniciais, as verdades totêmicas, que organizam o campo das experiências coletivas e das deduções individuais. (p. 23) O *pensamento selvagem* define-se por operar, simultaneamente, de modo analítico e sintético (simbólico e concreto) por via a assegurar uma maior amplitude dos fins a que se propõe. (Lévi-Strauss, 1962, p. 290) A noção de «letra» lacaniana aproxima-se assim da noção de «mitema», de Lévi-Strauss, aludida já em capítulos anteriores. À luz desta aceção, a formação do sujeito decorre no interior de uma estrutura simbólica que lhe pré-existe e o determina. (p. 24)

É a função da fala do/no Outro que faz com que, antes de nascer, o sujeito já seja falado. A criança, antes mesmo de nascer, tem não só um apelido, como um nome próprio de menino ou de menina, um berço azul ou cor-de-rosa, etc. Depois de ser falado é condenado a ser falante. Vai aprender a falar antes de aprender a ler e a escrever. A fala precede aqui a escrita. Esta última só começa com o desejo de representar as palavras que se encontram já presentes. O pictograma e o ideograma mostram que a escrita deve ter começado pelo desejo de desenhar algo perceptível, de eleger uma representação para o que já tem um nome.

Mas, a partir do momento em que o pictograma ou o ideograma existem, ganham uma vida própria, desligam-se da cena primitiva de onde partiu o seu desenho para tecerem relações (poéticas, retóricas, gramaticais, etc.) com outros pictogramas ou ideogramas (Lacan, 10/03/1971).

A função da escrita tem, todavia, um primado lógico sobre a da fala. Não haveria lógica, nem ciência se não houvesse a escrita (Lacan, 17/02/1971, p. 84). E neste capítulo, os efeitos da escrita são incalculáveis. A própria fala ressent-se da repercussão que a escrita tem sobre ela, nomeadamente a escrita científica. Se no mundo ocidental, em particular na Europa, foi esta última que acabou por dominar, já na China o que dominou durante séculos foi a escrita poética e espiritual. As consequências desta discordância, no modo específico como cada contexto cria os seus sujeitos, é o que Lacan analisa ao longo do Seminário XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (Lacan, 1971).

O pensamento clássico grego teve um papel de extrema relevância no início da escrita científica. Esta aparece, sobretudo, com a lógica aristotélica. Aristóteles, ao substituir por letras o conteúdo de uma frase consoante a extensão do conceito – particular (termo menor) ou universal (termo maior) – e as operações que asseguram a ligação entre juízos, coloca em evidência a estrutura formal que subjaz à linguagem natural. Com base no trabalho de Aristóteles, pode-se também perceber os lugares vazios manifestos no encadeamento do pensamento. Ao colocar letras no(s) vazio(s) criado(s) pela extração dos termos em linguagem natural numa proposição do tipo “todos os homens são mortais”, obtemos uma proposição Universal Afirmativa que recebe a fórmula U.A.. A

lógica moderna opera de modo semelhante, isto é, extrai os termos “homens” e “mortais”, e escreve: todo o x é y.

A substituição dos buracos da palavra falada por letras permitiu uma operacionalidade inaudita, que as pequenas letras da álgebra vieram posteriormente confirmar. Explica-se assim o postulado de que a linguagem faz furo no corpo vivo (Lacan, 10/03/1971). Deste furo emergirão efeitos de sentido (*Sinn*) e de referência (*Bedeutung*). O Seminário *Le Sinthome* (1975/76) resulta da necessidade, sentida por Lacan, de articular o vivente e a linguagem a partir do furo. Ao longo de dez sessões, Lacan procura determinar o modo como o corpo – sem órgãos, conjunto vazio, saco vazio¹⁰¹ (18/11/1975, p. 18) – se articula com a linguagem e especificar a natureza da consistência das cordas da linguagem que atravessam o corpo em torno do(s) furo(s). Lacan irá propor, neste seguimento, «une logique de sacs et de cordes» (Lacan, 11/05/1976, p. 146). O saco converte-se em esfera, quando amarrado, função assegurada pela corda, para se articular ao furo. Mais do que assegurar da consistência do nó¹⁰² sob a forma de círculo, a corda assume simultaneamente a forma de reta infinita, de modo a evitar o encerramento do círculo (Lacan, 11/05/1976, p. 145). Em *Ronds de Ficelle* (15/05/1973), Lacan irá definir essas “rodinhas” como «la plus éminente représentation de l’Un, en ce sens qu’il n’enferme qu’un trou» (p. 160). Ao enodar as três dimensões constitutivas do sujeito – real, imaginário e simbólico – instaura-se um elemento em que, seguindo as regras da probabilidade de combinação com outros elementos, se consagram distintas composições. A tríade real, imaginário e simbólico, como aclara Lacan, «on nous

¹⁰¹ Em *Notice de Fil en Aiguille*, J.-A. Miller afirma : «le corps sans organes est le corps-sac. Son existence aux éléments qu’il contient, sa consistance de contenant, est celle de l’ensemble vide dans la formule: {1 est Ø} (27/01/2005).

¹⁰² A consistência real do nó borromeano, que se encontra subjacente à dimensão da linguagem, é de natureza distinta da do princípio lógico aristotélico da «não-contradição» (Lacan, 14/01/1975, p. 47), cuja formulação corresponde ao princípio ontológico do ser e do não-ser. O princípio da não-contradição, à luz do pensamento aristotélico, articula-se com o princípio da identidade. O Princípio da identidade é a afirmação da unidade do ser (é algo em si mesmo) por oposição ao que é diferente, ao não-ser. Aristóteles não nega o *vir-a-ser* de Heráclito nem o *ser* em perpétuo movimento de Parmênides, apenas unifica-os numa síntese conclusiva que traduz nos termos: o ser é, necessariamente, uma identidade absoluta e, enquanto tal, não pode deixar de ser. Assim, em termos lógicos, a formulação metafísica ou ontológica do princípio absoluto do ser pode se traduzir em termos positivos, regendo-nos pelo princípio da (sua) identidade – o ser é idêntico a si mesmo e não pode deixar de o ser –, ou pela negação da não-identidade – a identidade entre ser e não-ser é impossível –, por aplicação do princípio da não-contradição. Para saber mais ver: *Metafísica de Aristóteles*. Livro XII, Capítulo 1. (Aristóteles, *Metafísica de Aristóteles* - Livro XII, 2005)

faisait le jus de composer l’homme, à savoir, *noùs, psuchè, sôma, ou encore, volonté, intelligence, affectivité*» (11/05/1976, p. 146).

Precisemos então como opera esta escrita. A referência como o real do sentido é a satisfação. Quando a satisfação é sexual, a significação é fálica. Quando é de Outra natureza, homens e mulheres são remetidos para o mistério da Feminilidade. O que é que isso significa? Como explica J.-A. Miller, ao contrário do universo finito de Aristóteles – no qual se consagra a possibilidade de dizer a universalidade do predicado –, o de Lacan é infinito – universo onde não se verifica “todos os A”. Se não podemos dizer “todo A” nem “nenhum A”, então somente o sentido máximo da particular negativa – “não-todo” – é possível. O “não-todo” está consignado apenas nas fórmulas do lado feminino da sexuação – não há “todas as mulheres” nem há “a Mulher” – lugar onde é negado o universal feminino. A impossibilidade de afirmar o máximo da extensão de conceito, o seu não-todo, coloca-nos face a um universo marcado pela falta e incompletude. O “não-todo” lacaniano, construído com base no modelo intuicionista (em sequências de lances), incita a questão: “há algum em falta?”, o que remete para o mistério da Feminilidade¹⁰³ (Miller J.-A. , 27/01/2005, pp. 207-208).

¹⁰³ Lacan, em *Le séminaire sur «La Lettre volée»* (1966), determina o carácter “feminilizante” da carta pela análise do efeito da posse da mesma na atitude do Ministro (p. 14). O Ministro, ao deter ilegitimamente a carta da Rainha, infringe a Lei, cujo uso é somente potencial. Ao optar por não-actuar (não denunciar a rainha), o Ministro conserva todas as possibilidades de acção, o que significa reter na sua pessoa todo o poder de afetar a Rainha. Na passagem ao ato, ou seja, ao denunciar a Rainha, o seu poder desvanecer-se-ia no desvio face à Lei que o obriga a prestar lealdade tanto ao Rei como à Rainha. A carta, à semelhança da mulher, está fora da ordem fálica, da ordem das significações e, conseqüentemente, fora da castração (19/05/1971, p. 130). Da ausência da (A) Mulher (mãe totémica que se coloca como exceção à lei da castração), decorre a inexistência de significante que dê conta do gozo feminino. A mulher está, neste sentido, não-toda assujeitada à lei da função fálica, a que coloca interdições, facto que justifica a relação (das mulheres) com a falta, no que concerne ao gozo, no campo significante (S(A)). O gozo feminino, designado de outro gozo, por ser suplementar e não complementar, não chega a compor *Um outro gozo* (Lacan, 20/02/1973, p. 94). Lacan coloca suplementar por oposição ao complementar, sendo que, por via da segunda hipótese, incorreríamos no todo que não existe (Lacan, 20/02/1973, p. 94). Em termos modais, o lado masculino é definido pela necessidade, no qual (\$) simboliza o seu fracasso, o seu *rêti-sens*, afirma Lacan (13/03/1973, p. 101). Por oposição, o lado feminino, é definido pela não-necessidade (contingência) e pelo que se revela impossível de se escrever (S(A)) (Lacan, 13/03/1973, p. 103). Assim, enquanto o gozo fálico assume o carácter de necessidade, incorporando-se na lei simbólica, por via da qual organiza a linguagem, o Outro gozo, o que não se inscreve todo no regime fálico, o Outro do Outro, revela-se impossível (A).

Assim, se a história dos homens e das mulheres é uma consequência (lógica) da existência do significante, considerando que este não significa nada (11/04/1956), então nem a história nem a vida (social ou biológica) em si mesma tem qualquer sentido.

Existir é diferente de estar vivo. Se a vida não possui o mínimo significado em si mesma, a existência como efeito da função da fala e da escrita pode ter vários sentidos. A subjetividade, na origem, não resulta de nenhuma relação com a realidade, mas de uma sintaxe gerada pelo significante, a partir da qual se compõem três registros distintos, a saber: o real, o imaginário e o simbólico (Lacan, 1966, p. 50). O uso da palavra tende a conferir sentido à vida transformando-a em existência. É a esta projeção do sentido sobre o real que ficou conhecido como “projeto existencial”, fazendo alusão, sobretudo, ao projeto sartreano.

Lacan sempre se interessou pela existência. Começou por opor à “coisa freudiana” a moda existencialista, em seguida, procurou articular a existência em termos lógicos, pela via do quantificador existencial ($\exists x$). Finalmente, considerou que a existência era um dos nomes do real, pelo que optou pelo termo “ek-sistência” ou “ex-sistência” – o “ek” ou “ex” designa um X para além do imaginário e do simbólico (Lacan, 18/11/1975, p. 18). O *plus-de-jouir* é um “apêndice da ek-sistência” (Lacan, 15/05/1963, p. 270). Se o discurso, enquanto tal, é sempre o discurso do semblante¹⁰⁴ (1971), em algum lugar – *plus-de-jouir* – algo faz simular [*faire semblant*], que é o gozo (Lacan, 21/06/1972, p. 226).

¹⁰⁴ A noção de *semblante*, usualmente associada à ideia de aparência ou de evidência velada, adquire em Lacan um novo sentido. No seminário *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), Lacan nomeia de *semblante* a verdade do sujeito. Só há discurso de *semblante*, sentencia Lacan, o que é enunciado a partir da verdade que, enquanto tal, diz respeito ao gozo (09/06/1971, p. 146). O *semblante* é o que a verdade, na sua irredutibilidade, entrega ao gozo (Lacan, 09/06/1971, p. 147). Com base no conceito *semblante*, que designa o que *aparece*, pela interseção do simbólico com o real, como o que *advir* da verdade do sujeito, a verdade entendida como *alétéia*, Lacan retoma o tema central da filosofia desde a sua origem – o movimento dialético de *diz-velamento* por via do *semi-dito*, do *inter-dito* da verdade que se revela impossível (Lacan, 09/06/1971, p. 151). Tudo é *semblante*! Não obstante, a integrar (algo de) verdade e real no *semblante*, Lacan contrapõe à estrutura dicotômica da tradição filosófica ocidental uma nova ontologia, a de ligação. O *semblante* é uma segunda natureza (Lacan, La tercera, 1974 (1993)), é a dimensão que enlaça a verdade do gozo com o saber implacável do Outro e *diz-põe* os recursos apropriados para dar resposta ao *falo*, à incomportável desproporção entre os sexos, por forma a produzir um parecer, um *semblante* (Lacan, 09/06/1971, p. 153). Neste seguimento, o *significante*, o *Nome-do-Pai*, o *falo* e o *Outro*, que é a própria linguagem, são modos distintos de o *semblante* operar.

Da mesma maneira que se pode supor ou atribuir um sentido à existência, pode-se também mudar esse sentido, ou simplesmente abandoná-lo. Quando se retira todo o sentido à existência, a vida volta a ser o que era, coisa insensata ou sem sentido. A morte pode desde logo começar a pairar, a morte do Outro e do outro, mas também o suicídio.

A letra é o que se lê do que se inscreve no corpo com seus efeitos de significação e satisfação (Lacan, 09/01/1973, p. 38). É em função da *letra* que se estrutura a verdade do sujeito (o que possui a carta) por via da repetição (dizer) e da iteração (fazer) (Lacan, 1966, p. 36). A letra, um dos suportes materiais da linguagem, comporta conexões com a escrita, com base na qual o discurso concreto se estrutura dotado de um sentido, o inscrito pela repetição inaugural, como demonstra Lacan, no seminário *À Jakobson* (19/12/1972, pp. 29-36). A letra assinala as funções intrínsecas aos lugares da linguagem a partir dos quais o sujeito fala, enquanto o *escrito*, que remete para o que se ouve do significante, cria o laço social (Lacan, 09/01/1973, p. 45). Ambas as instâncias, que se encontram situadas na ordem do real e privadas de sentido, se articulam entre si pela necessidade de formalização, como dão prova os próprios matemas (esquemas de símbolos algébricos que Lacan designa de *letras*) lacanianos (Lacan, 09/01/1973). A lógica formal dos predicados, precisamente no que diverge da lógica silogística, é uma modalidade de escrita que assinala os lugares a partir dos quais as coisas falam (Lacan, 15/12/1971, p. 34).

Prossigamos, então, esse processo tal como ocorre na formação do sintoma.

Um traço inscreve-se no corpo de modo aleatório, sem programa divino, natural ou cultural. Associado ao traço unário encontra-se um significante “ligado” a outro significante. No inconsciente todo *Um* é suscetível de se escrever por uma letra, que corresponde à função do sintoma. A letra corresponde a *um traço* cuja identidade de si a si está isolada de qualquer qualidade. Lacan define esta contingência como um “cessa de não se escrever”, ou seja, o X que não se escrevia passa, assim, a escrever-se (Lacan, 21/01/1975, p. 73). Essa escrita, impressa em nós (borromeanos), é o suporte do real, dimensão sobre a qual não há outra ideia sensível (Lacan, 17/12/1974, p. 27) que não a sua *ek-sistência* (Lacan, 21/01/1975, p. 70).

Esta escrita provoca um “acontecimento de corpo” que Freud qualificou de “traumático”, mas Lacan preferiu falar de *troumatique* (Lacan, 14/05/1969, pp. 321-322), em virtude do furo que a linguagem introduz na vida. A própria lógica da vida, a biologia moderna, darwinista, partirá também do furo na Gênese.

Ao incorporar a estrutura, o organismo do espécime converte-se progressivamente em testemunha viva da presença da linguagem na espécie. As sinergias rompem-se e o corpo tem de se adaptar a um Outro ritmo. Nada mais será como dantes. Mais nenhum estado homeostático – mesmo a “homeostasia superior” (Miller J.-A. , 10/12/2008, p. 61) que seria o êxtase supremo – duradouro será permitido. A perda perdurará para sempre. O sintoma, de contingente torna-se necessário, “não cessa de se escrever”, tal como já o asseverámos anteriormente. É isso que se repete e mune o sintoma de resistência. Esta característica do sintoma é também aquilo que o distingue das outras formações do inconsciente, como é exemplo o lapso, que se desfaz logo que acontece.

A compulsão à repetição torna-se a resposta do sintoma ao impossível, ao “não cessa de não se escrever” da relação sexual. Se o sintoma resiste, persevera, é porque a relação com o Outro sexo não se pode escrever. O Outro, que aparece inicialmente próximo de um *a priori* estrutural, como uma estrutura que se encontra escrita com base na qual Lacan formula os seus matemas, revela-se fora do campo da necessidade. Do carácter contingente do Outro se eduz que ele não é a origem do gozo e justifica a asserção que a relação sexual não existe. No limite do conceito de estrutura encontramos o de “não relação” (Miller J.-A. , 03/2012, p. 47). O gozo «em-corpo» (*en-corps*) é, no final do pensamento de Lacan, o gozo do corpo próprio (Lacan, 21/11/1972, p. 13). O amor aparece, neste seguimento, como signo de impotência, expressão de desejo de ser *Um*. Por impossibilidade lógica, o *Um* jamais será *Uno* e dois seres, independentemente do sentimento de completude que nutram entre si, jamais serão *Um* (uma unidade) (Lacan, 21/11/1972, p. 15). Tudo o que existe é o sintoma de cada um.

Contingência, necessidade, impossibilidade são as modalidades lógicas que constituem o presente do sintoma a partir da sua relação com o passado. O sentido e a verdade são instaurados pela capacidade do sujeito colocar sobre a «navalha das certezas» as conjeturas do passado, fazendo nelas ecoar as promessas do futuro. Este discurso,

porque é efeito de uma «fala plena» (*parole pleine*), não remete nem para factos nem para a realidade, mas sim para a verdade (Lacan, 09/1953, p. 254). Mas, o sintoma não é só inatural, é também intempestivo, intratável, incurável, não se tempera nem elimina, como alerta J. Martinho (2009, p. 89).

É sobretudo após uma análise que o analisado se depara com o que logo “cessa de se escrever”. Ao sair do eterno retorno do mesmo, a assunção do desejo de outra coisa torna-se possível¹⁰⁵. Esta possibilidade é abertura do sintoma a uma nova oportunidade, por conseguinte, o prólogo de uma estória com futuro.

Esta relação da função da escrita com o sintoma está lá desde o início do ensino de Lacan, mesmo quando sublinha a relevância da função da fala em consonância com Freud, que definiu a psicanálise como *talking cure*. Podemos encontrar esta relação, assim como a afirmação da importância da escrita na formação do inconsciente, em *l'instance de la lettre dans l'inconscient*, que remonta aos primórdios do seu ensino (05/1957). Neste texto, Lacan compara o sistema de fonemas de uma língua a um sistema de letras, mais especificamente a um conjunto de caracteres de imprensa (p. 498). O exemplo visa mostrar que a letra é pura materialidade, um elemento diferencial despojado de qualquer sentido, mas aberto a infinitas possibilidades combinatórias.

No *séminaire sur «La Lettre volée»* (1956/1966) e comentários que se seguiram, como é exemplo a sessão de 17 de março de 1971 (pp. 103-111), Lacan serve-se de outro significado da palavra *lettre* em francês, a epístola.

¹⁰⁵ O objeto de desejo é, por natureza, sempre reencontrado e sempre representado por uma *outra Coisa*. Pela análise etimológica do termo Coisa (*chose*), tradução francesa do conceito freudiano *Das Ding*, que deriva do conceito de *causa* do latim, Lacan coloca em evidência a dimensão do concreto e do normativo do mesmo (Lacan, 9 /12/1959, pp. 55-56). A Coisa, regida pelo princípio do prazer, designa a tendência espontânea, que se manifesta por um desejo que orienta toda a ação humana e se coloca como uma necessidade vital, para o reencontro com o objeto perdido (Lacan, 16/12/1959, p. 72). Não obstante, a Coisa é o enigma que, por via do signo, assinala algo como provindo do mundo exterior e se coloca, por um querer, com caráter de urgência de vida (Lacan, 9 /12/1959, p. 60). A Coisa, ao instaurar âncoras (crivos) na realidade – impressão bruta do exterior, afeto primário anterior a qualquer recalçamento, que corresponde a uma experiência notável (*Wahrnehmung*) – fundeia um movimento de fala (com um mínimo de tensão ou dispêndio de energia). *Das Ding* é o objeto em relação ao qual o princípio de prazer funciona e que, na condição de Outro absoluto do sujeito, orienta o próprio sujeito, ao facultar-lhe um sistema de referências, no mundo dos seus desejos (Lacan, 9 /12/1959, p. 66). Só por via do significante (*a*), podemos procurar a Coisa que se encontra *para-além-do-princípio-do-prazer* (Lacan, 16/12/1959, p. 78) e *fora-do-significado* (*hors-signifié*) (Lacan, 9 /12/1959, p. 68). *Das Ding* designa o *Outro* do *Outro*, o *Outro* matricial e inesquecível que comporta o que falta no *Outro*, e assinala uma espécie de mentira originária (Lacan, 9 /12/1959, p. 70).

A carta (*lettre*), em *Lettre volée* (26/04/1955), assume já um sentido diferente do cunhado no seminário *L'instance de la lettre dans l'inconscient* (05/1957). A duplicidade letra/epístola indica que a matéria literal com que se escreve uma carta pode ser também o objeto “carta”, isto é, o que ela é enquanto suporte material da mensagem.

O que releva no conto de Allan Poe não é a informação que a missiva contém, como por exemplo as palavras de amor ou de traição, mas o poder que a carta simboliza que pode ser subtraído ao destinatário¹⁰⁶. O conteúdo da carta é totalmente desconhecido, até porque esta nunca é lida, mas o que importa são os percalços que causa a sua circulação (Lacan, 26/04/1955). A carta roubada funciona no conto de Poe, como a casa vazia da estrutura que permite o jogo das personagens e do narrador. Não obstante, a carta ter sido roubada, extraviada, esta está determinada a chegar ao seu destino. Enquanto não chega lá é uma *lettre en souffrance*, à espera de ser lida, mas já encaminhada (Lacan, 17/03/1971, p. 98).

O caráter de volatilidade do sentido está inscrito no próprio título do seminário pela ambiguidade do termo “volée” (carta roubada/carta que voa). A carta (*letter*) da Rainha representa algo que excede o sentido da mensagem, excesso que evoca um suplemento, uma dimensão clandestina (*litter*) (Lacan, 12/05/1971, p. 119). O enredo descreve a procura, por parte de todas as personagens, do falo que se volatizou. Mas, a cada lance, a cada subtração, a posse viril vira pose feminina, como esclarece Lacan, a *lettre* “feminiza” todas as personagens que a detêm.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Num primeiro momento do conto encontramos o sujeito Rei, a Rainha e o Ministro. Já num segundo momento temos o Ministro, o Inspetor de polícia e o Dupin. O rei (o que não vê) e a rainha (que vê que o rei não vê), num plano inicial, operam num registo imaginário especular em relação à carta. Já o Ministro, que num primeiro momento desloca o sentido da carta (de amor) para a insígnia de poder (de trair), opera no registo simbólico num primeiro momento (tudo vê), deslocando-se, no segundo, para o registo imaginário (nada vê). O Ministro cunha a carta com novos traços para a dissimular. Contudo, são esses mesmos traços que a denunciam a Dupin. O poder do Ministro é concedido pelo saber (quem é o detentor da carta) da Rainha. A Rainha, que confere ao Ministro a posição imaginária de *Senhor/Mestre* absoluto, ao atribuir um valor pela recuperação da carta roubada, não só confirma o deslocamento da sua posição face à tríade inicial – Rainha/Rei/Ministro – como acrescenta à trama da história mais um plano de sentido – o simbólico. É na personagem do Polícia, na condição de novo destino da carta, que o recalque é introduzido, o que impossibilita o esquecimento da carta (*lettre*). O simbólico instaura-se pelo modo como o sentido se articula com a Lei. A existência da carta coloca a Rainha numa cadeia simbólica distinta da consagrada pelo ato de juramento de fidelidade ao Rei, por via do qual legitimou a sua condição de Rainha e selou a sua subordinação à Lei Real (de ser fiel à realeza) (Lacan, 1956/1966).

¹⁰⁷ A posição passiva em relação à *lettre* que organiza o posicionamento das personagens cede o lugar à distribuição do olhar por três tempos lógicos: o daquele que nada vê, o daquele que vê que o primeiro nada vê e, por último, o daquele que vê que os outros deixam à mostra o que é para esconder (Lacan, 1966, p. 15). Num momento inicial, temos o Rei, a Rainha e o Ministro. Num segundo momento, temos o Ministro,

O que Lacan procura analisar no referido jogo simbólico é o que no discurso se repete, o que lhe permitirá pensar, ainda que por analogia, o que se reproduz como sintoma (1966, p. 19). Desta análise verifica que as personagens, ao entrarem na posse da carta, são “capturadas” pelo seu sentido, “aprisionadas” no espaço da interseção do simbólico com o imaginário (Lacan, 17/02/1976, p. 92). A estrutura significante, ancorada na letra (carta), produz efeitos de verdade e, com eles, os respetivos sujeitos, que aparecem já capturados. Estes, os sujeitos, no momento em que são captados pelo espectro do sentido letra, por efeito do seu reflexo, transfiguram-se (Lacan, 1966, p. 30). O medo ou as fobias que incidem sobre um qualquer ponto (local onde a carta está retida) do universo discursivo (cartografia traçada pelo sentido da carta) assinalam a relação do saber com o poder.

Com base na presente análise podemos perceber, com elevado grau de clareza, como, pelo deslizar do sentido da carta, os sujeitos são criados, duplamente cindidos entre o saber e a verdade e a dimensão imaginária do *Eu (Moi Idéal)* – regida pelas *Leis* do equilíbrio e da harmonia – e a do simbólico (*Idéal du Moi*) – cuja função é a de sustentar de forma prazerosa a existência do sujeito face à vida sem sentido. Cabe ao sujeito do inconsciente, por respeito ao compromisso libidinal, suturar a referida clivagem ao articular-se com *a* ($\$ \diamond a$). Encontramos assim a justificação, neste particular modo de ser cindido, para a relação quadripartida¹⁰⁸ destacada no esquema (Z), que ilustra a relação imaginária, com base na qual Lacan pretende captar a dimensão quadripartida do complexo de Édipo (Lacan, 11/1969, p. 13). A pulsão, neste processo, manifesta-se pelos sintomas que cria, aos quais se assoma ciclicamente a clivagem constitutiva patente na

o Chefe da polícia e Dupin. O Rei (aquele que não vê) e a Rainha (que vê que o Rei não vê), num plano inicial, operam num registo imaginário especular em relação à carta. Já o Ministro que desvia o sentido da carta (de amor) para o do poder (de trair), opera no registo simbólico num primeiro momento (tudo vê), deslocando-se, no segundo, para o registo imaginário (nada vê). O Ministro cunha a carta com novos traços para a dissimular. Contudo, são esses mesmos traços que a denunciam a Dupin. A história narrada é, pois, a de um jogo de perspetivas, de quem vê e do que se vê, próprias ao registo do imaginário.

¹⁰⁸ Quadratura do círculo – Lacan, na análise que faz da submissão do sujeito ao significante, que ilustra com recurso ao grafo de desejo, afirma que o circuito que vai de (s(A)) a (A) e volta de (A) a (s(A)) forma um círculo, afirmação que justifica com base no facto de que a asserção que ali se instaura fecha-se somente na sua própria escansão, por falta de um ato que lhe forneça uma (outra) verdade. A composição significante é, neste sentido, em si mesma insignificante. A existência da quadratura deste círculo depende necessariamente da completude da bateria significante instalada em (A), a que simboliza o lugar do *Outro*, puro sujeito do significante que ocupa a posição do *Senhor* (dominação) antes mesmo de ter acesso à (sua) existência (Lacan, 09/1960, p. 286).

expressão antitética de júbilo narcísico, sempre associado ao mal-entendido, ao equívoco e à vergonha. Assim, apesar de a letra e a escrita serem efeitos de discurso, a linguagem falada aperfeiçoa-se e complementa-se no jogo que tece com a escrita, como testemunha o jogo significante inscrito pela carta (*volée*) de Edgar Allan Poe.

Do outro lado da função fálica temos a materialidade objetal da carta (papel/envelope, selo, etc.), que corresponde ao objeto *a*. A aproximação da *letra à escrita* do gozo feminino, o que se situa fora da ordem fálica, é retomada no Seminário *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), no qual Lacan coloca ambas as instâncias no litoral entre gozo e saber ou na borda do buraco do saber.

A carta (letra) é o “invólucro” que reveste os significantes que se “embutiram” entre si para “*recheiar o significado*” (*truffer le signifié*), como ocorre no lapso (Lacan, 09/01/1973, p. 49). Lacan enfatiza, neste sentido, a importância da leitura, ou mais precisamente, da interpretação do que é afirmado, aproximando este ato ao discurso analítico. Nestes termos, Lacan estabelece uma ligação entre o inconsciente e as faculdades de escrever e de ler (Lacan, 09/01/1973, p. 50).

A letra, feita no prolongamento da palavra, enquanto efeito de discurso (Lacan, 09/01/1973, p. 48), deve ser lida como uma carta, literalmente, sendo que o acento deve incidir, não sobre o que se afirma, mas sobre o lugar de onde *isso* foi enviado (Lacan, 09/01/1973, pp. 37-39). O escrito, extensamente valorizado, afigura-se progressivamente como “sulco” ou “atadura” no real, e não como operação simbólica. Porque o real consiste (*tient*) no escrito, só por este podemos aceder àquele. Não obstante, o escrito não é compreensível, tal como indicia a disjunção (negação de ligação) entre S/s (Lacan, 09/01/1973, p. 46).

Neste novo enquadramento, tanto o sujeito do significante (S_1 - S_2) como o gozo do fantasma ($\$ \diamond a$) são circunscritos ao ser falante, que pode ser agora representado pela fórmula (S_1, a). O sujeito, enquanto ser falante, constitui-se como um mistério do corpo vivo atravessado pela linguagem. A língua, depois do Seminário XX, *Encore* (1972-1973), edifica-se como aparelho que mortifica e, simultaneamente, vivifica o gozo. Esta estrutura assegura o meio pelo qual o sujeito goza do corpo por meio do *sinthoma* (S_1/a). O corpo, na qualidade de «arquivo vivo», aparece agora como a encarnação do mal-estar.

O gozo, imposto pelo superego, é o gozo do Outro, o do corpo que o Outro simboliza, que não é signo de amor (Lacan, 21/11/1972, pp. 11-12).

É à luz desta nova perspectiva que a *Carta Roubada* e a *Instância da Letra* são reinterpretadas por Lacan em *Lituraterre* (12/05/1971). Assim, a partir do Seminário XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971), Lacan vai abordar a função da escrita a partir de algo que tinha aprendido na sua juventude: o caractere chinês. Este não é propriamente uma letra, mas um ideopictofonograma, um objeto desenhado ou pintado que inclui uma ideia, um som e uma grafia. É esta complexidade do caractere chinês – amplificada pela filosofia confucionista e taoista em particular - que leva Lacan a reformular a sua definição do inconsciente “estruturado como uma linguagem”, ao acrescentar que a linguagem em questão é semelhante à escrita dos chineses. Em *Le moment de conclure* (10/01/1978), Lacan faz referência ao facto que foram os chineses que se aperceberam que o papel pode também ser o papel higiénico (p. 32). Com esta asserção, Lacan pretende assinalar que a letra que cria o mundo das Letras, das Ciências e das Artes não é independente do detrito literário. A *litura* faz parte integrante da literatura a título de dejetivo, parte expugnada, riscada, obliterada, ilegível da letra. A escrita no corpo, no que se distingue da dimensão do significante, é referente ao real e, nessa medida, beneficia de uma inscrição ilegível. A escrita do «*resíduo irreduzível*» (a) é feita de restos e produzida nos avessos da significação. A escrita que inscreve no simbólico a forma como cada um *goza* do inconsciente, designado enquanto tal por ter adquirido uma função de significante, como é o caso da escrita japonesa, indicia o império dos *semblantes* (Lacan, 12/05/1971).

O seminário *Leçons sur Lituraterre* (12/05/1971) marca a transição de *letra literal* (05/1957) – suporte material, resultante das articulações lógicas da lei do significante, que se situa no simbólico – para a de *letra litoral* – a letra que, situada no real, faz borda. Neste, Lacan procura articular três aceções de *lituraterre* ou *letra litoral*, a saber: *lituraterre*, como acomodação de resíduo resultante do deslize da *letter* para a *litter* (p. 114); *lituraterre*, como litoral entre *gozo* e saber (p. 118) e, finalmente, *lituraterre*, como rasura (p. 122). A nova conceção de *letra*, que emerge a partir da perda da primazia do significante, institui-se como uma nova modalidade de escrita, a borromeana. Lacan serve-se aí de uma metáfora que podemos encontrar na cultura chinesa, a da chuva que

cai do céu sobre a terra, tal como iremos de seguida explicar. Acrescenta a essa metáfora o que viu na planície siberiana, pela janela do avião, quando regressava da sua segunda viagem ao Japão, a saber, que as águas da chuva formavam no solo, por enxurrada, uma acumulação dos detritos que se ia alastrando e delimitando territórios que não existiam antes.

A rasura, ao produzir-se por entre as nuvens, encontrando nelas um plano significante, ou seja, o *semblante* por excelência, conjuga-se na fonte com o significante. Contudo, se o significante está em estado de suspensão nas nuvens, segue-se, por efeito da condensação, a precipitação de significantes que deixam marcas no terreno (nuvens-chuva-sulco). A letra que constitui a rasura distingue-se por ser rutura, *semblante*, portanto, instância responsável por dissolver o que se compõe como fenómeno (Lacan, 12/05/1971, pp. 121-122). O *semblante* (as nuvens) é o fenómeno de aparência que, por sua natureza própria, se dissolve ou se descola. A escrita é o sulco do significado no real, aquilo que, do que constitui o significante, está no simbólico, choveu do *semblante*.

Lacan distancia-se assim da conceção de escrita como impressão (decalque) do significante ou representação da palavra, para entendê-la como um efeito da língua, significações formadas pelo falante (Lacan, 12/05/1971, p. 123). A *letra* ou a escrita, que serve de apoio ao significante, ao contrário do signo, capta o sentido da rede significante de um lugar distinto do que o discurso (linguagem) ocupa. Contudo, ainda no mesmo seminário, Lacan avança a ideia de que caberá à *letra* dar corpo ao significante segundo a lei de metáfora, a que constitui a essência da linguagem (Lacan, 12/05/1971, p. 125). Com esta afirmação, aparentemente contraditória, Lacan avança com a ideia de escrita como sulco, convertendo a *letra* na estrutura essencial de todas as coisas.

O interesse de Lacan pelo caractere chinês (Han) e japonês (kanji) contribuiu decididamente para a sua própria conceção do signo. Entramos assim no “Império dos signos”, como dizia Roland Barthes referindo-se ao Japão. Entre as inúmeras particularidades da língua nipónica, onde até os adjetivos se conjugam como verbos, Lacan sublinha que o kanji divide o sujeito entre a função da fala e a da escrita¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Lacan, após análise das particularidades da língua japonesa, conclui que a letra, e não o signo, na cultura japonesa, na medida em que segue a *Lei* da metáfora, apoia o significante (12/05/1971, p. 125). O sujeito nipónico, à luz desta análise, está duplamente dividido pela linguagem. Para além da cisão entre o enunciado

No Japão – tal como na China - o escrito poético (não o científico) conquistou durante séculos um privilégio em detrimento do discurso que suporta a relação social na cultura ocidental.

Desta inversão de privilégios resulta que, no Japão, o escrito tornou-se o referente e não a referência. Como tal, o escrito nada recalca, ainda que o japonês seja inalisável (Lacan, 12/05/1971, p. 125).

NEOLOGISMOS

Saussure definiu a “língua” como uma pura forma. A sincronia ou intemporalidade deste sistema formal cruza-se com a diacronia da “fala”, o uso temporal, que cada utente faz dos signos linguísticos (Saussure, 1916, pp. 107-108).

Quando se define a “língua” como “estrutura da linguagem” supõe-se já que a linguagem não é uma estrutura. A linguagem é um campo bastante vasto, onde se misturam a evolução da espécie humana, a anatomofisiologia do cérebro humano, a posição da glote, da língua e dos lábios, a relação com o meio circundante, etc.

Este aspeto heteroclítico da linguagem contribuiu igualmente para que Lacan, na última fase do seu pensamento, substitua o conceito linguístico de “língua” pelo neologismo *lalangue*.

José Martinho lembra, no seu Seminário sobre *Neologismos* (2015/2016), que Lacan é o primeiro psicanalista a usar e abusar dos neologismos, a ponto de se poder dizer que todo o seu ensino é um neologismo, uma palavra nova em matéria de psicanálise.

(dito) e a enunciação (dizer), o sujeito japonês oscila entre o escrito e o falado, entre a letra e o significante. O sujeito nipónico, ainda que dividido pela linguagem, em virtude da possibilidade do mesmo de se alojar na referência à letra, isto é, pode satisfazer-se ora pelo registo da escrita, ora pelo exercício da fala, nada detém do recalco (12/05/1971, p. 125). A escrita (*écriture*), como demonstra a análise do sujeito nipónico, não é independente do escrito (*écrit*). Em bom rigor, não há topologia sem escrito (Lacan, 10/03/1971, p. 81).

A primeira ocorrência do termo *lalangue* encontra-se na lição de 4 de Novembro de 1971, sobre *Le savoir du psychanalyste*. Lacan cita aí o *Vocabulário de Psicanálise* de Laplanche (e Pontalis) e comete um lapso ao falar do *Vocabulário de Filosofia* de Lalande. Neste seguimento, com base na homofonia entre Lalande e *lalangue*, numa só palavra, determina o uso do termo *lalangue* em substituição de *la langue* (p. 11).

Do relato do lapso de Lacan se deduz que o termo *lalangue* não se encontra nos Vocabulários de Filosofia, de Psicanálise, nos Dicionários de Símbolos e outros volumes do género.

No seminário *Le rat dans le labyrinthe*, Lacan afirma que a linguagem é « *une élucubration de savoir sur lalangue*» (26/06/1973, p. 173). O saber é o que se articula na linguagem por referência ao ser (Lacan, 26/06/1973, p. 174). O inconsciente, por sua vez, é uma habilidade, um ‘*savoir-faire*’¹¹⁰ *lituraterre* com *lalangue*. O neologismo *lalangue* acentua a disjunção entre estrutura e historicidade, intervalo de espaço de tempo onde aparece o sujeito, ou mais precisamente, a dinâmica do contratempo subjetivo. À introdução de neologismos no pensamento de Lacan subjaz o princípio fundador que, o que não tem sentido prevalece sobre o sentido. Este axioma vem corroborar a assunção apresentada no texto *Position de l’inconscient* (03/1964), que a forma da língua resulta da disjunção, e não do entrelaçamento, entre a sincronia e a diacronia (p. 315). O lapso provê outro bom exemplo da dupla inscrição que estes fenómenos dão a ler, o deslize imprevisto do que havia *in-tensão* para dizer (Martinho, 2015/2016, p. s.p.).

O real, carente de lei, apresenta-se como um enxame de significantes puros, sem qualquer encadeamento lógico, que inaugura o encontro do *parlêtre* com a *lalangue*. O *parlêtre* não é o inconsciente entendido como desejo ou discurso do *Outro*, é a fala solitária que joga somente com a sua *lalangue*, com o próprio corpo. A *lalangue* injeta na forma pura da língua a impureza do objeto *a*, com efeitos imediatos sobre o corpo falante,

¹¹⁰ Com este argumento, Lacan retoma a distinção clássica de *technê* e *epistêmê*, definindo o primeiro como uma prática (uma técnica) e o segundo como um posicionamento face ao saber, isto é, encontrar a correta posição para que o seu saber se torne o saber do senhor. A *epistêmê* constitui-se como uma interrogação, um intento de depuração do saber (Lacan, 13/05/1970, p. 174). A filosofia nasce, precisamente, deste desejo de subtrair o saber à escravatura, propondo-se extrair do saber-fazer a sua essência para um saber-saber. Este movimento do saber sobre o próprio saber representa a primeira viragem do discurso do mestre para o universitário (Lacan, 11/1969, p. 22).

no *parlêtre* (Martinho, 2015/2016).

Lacan contrapõe o neologismo *linguisteria* à linguística para sublinhar que a linguagem não vinga sem a insatisfação do desejo (Lacan, 19/12/1972), basicamente histórico, e que sem a vontade de gozo, na forma de um querer saber sobre o sexo, não encontraria as condições necessária para a sua edificação. É um quero (*veux*) saber sobre o sexo que faz voto (*voeu*) e leva à fé (*fides*) na finta (*feinte*) da palavra, à confissão (*aveu*) e extorsão da verdade (*vérité*) (Lacan, 26/06/1973).

Mas o único saber que serve ao sujeito nesta circunstância é o saber inconsciente, o que substitui o instinto animal, uma vez que não é possível produzir um conhecimento firme da matéria, manipular, controlar ou fazer entrar esse saber-fazer num manual de sexologia. É verdade que Freud sonhou à partida com uma ciência da *Interpretação dos sonhos* (1900), mas a exigência de gozo pulsional obrigou-o a mudar de estilo, a escrever os seus *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1901-1905), texto fragmentado, onde a relação entre homem e mulher é colocada em questão. É até este ponto que Lacan nos leva quando diz que o seu S_2 é um «est-ce d'eux, um est-ce bien d'eux qu'il s'agit dans le langage?» (Lacan, 26/06/1973, p. 176). Esta passagem do número «dois» (*deux*) para a sexualidade “deles” (*d'eux*), não se deve ao caráter arbitrário do signo linguístico, mas unicamente às aliterações e rimas de *lalangue* (Lacan, 13/03/1973, pp. 106-107). As gestas e canções de amor mostram que a resposta sexual na espécie humana não é uma reação físico-química a um estímulo, fazer amor é poesia.

No dia 5 de Janeiro de 1977, na Abertura da Sessão Clínica, Lacan resume as suas diversas considerações sobre *lalangue* dizendo aos analistas que “a língua, qualquer que ela seja, é pastilha elástica”, como relembra J. Martinho (2015, p. 60).

O inconsciente habita a diz-mansão (*dit-mension*), a residência do dito, (11/05/1972, p. 123), a *lalangue*, como sujeito aos equívocos e no que neles e por eles nos distinguimos uns dos outros.

O termo *lalangue* alude igualmente ao som específico da fala da criança (*lalala - blábláblá*), o *balbuciar* (*la lallation*) (Lacan, 1978). Esta linguagem, não sendo devidamente articulável nem articulada, é suporte de mediação dos primeiros intentos de comunicação consagrados pela criança tal como são dirigidos à mãe. A afirmação, por parte da criança, de que *há pessoa* encarnada é realizada por via da *lalangue*, fala a partir

da qual o Eu (Je) se estrutura progressivamente por mediação ao olhar materno. Enquanto fala antes da ordenação gramatical e lexicográfica, a *lalangue* é a fala separada da estrutura de linguagem, exercício primeiro de articulação significante separado da comunicação intersubjetiva (Miller J.-A. , 03/2012, p. 38). Este modo de fala nega a ambiguidade e o carácter contraditório do inconsciente.

Se o sujeito não acesse ao saber por via da língua, ou seja, não fosse instalado na habitação da *lalangue*, o signo do Eu, estrutura da qual resulta a presença da (ideia de) unidade no sujeito, não encontraria as condições necessárias para existir (Lacan, 26/06/1973, p. 178). Inerente a esta inversão conceptual – o sujeito não estrutura, é estruturado – advém uma outra igualmente significativa – o sujeito não fala, algo fala através do sujeito (Lacan, 11/1969). É a partir do lugar onde se toma a palavra, onde se é “*diz-posto*” no horizonte de linguagem, que o sujeito aparece, como sujeito sujeitado aos limites da linguagem e ao olhar dos que se encontram igualmente dispostos nas interseções do sentido partilhado, como demonstra a análise do conto de Edgar Allan Poe.

Nenhum *parlêtre* escapa ao batismo pelo mergulho na sopa primitiva dos equívocos. O que as mães biológicas e adotivas fazem, regra geral, é introduzirem precocemente o equívoco no *infans*, cantarolando e pronunciando com as suas paixões e sotaques os sons do dialeto local, do idioma sobre o qual pedagogos e gramáticos legislaram e legislarão na esperança que se possa vir a falar e escrever corretamente. Este é o princípio da língua-padrão, logo o de todos os acordos ortográficos.

Mas é o balançar das vocalizes de um lado para o outro da “coisa mediana”, com as melodias e os ritmos das vozes, acompanhadas pelos gestos performativos (base da dança), que os territórios que virão a ser próprios à mãe e à criança se vão demarcando. Esta troca é uma primeira dádiva, o dom fundador do património léxico-cultural, representativo, afetivo e criativo que *lalangue* faculta à nossa espécie.

É nesta medida que Lacan dirá que as mães encarnam *lalangue* para os que fazem *lalala*. Esta homofonia entre *lalangue* e *lallation* (lalação) não autoriza, todavia, o psicanalista a regredir ou a defender teoricamente a regressão à “Mãe” e à “mama”. Melhor seria que esquecesse aqui o mamífero e se lembrasse que as duas palavras coexistem com muitas outras e que todas elas se podem dizer em múltiplos sentidos. O dado é clinicamente importante, porque só uma interpretação não-unívoca consegue fazer

avançar a prancha da análise.

O percurso realizado com base em *letras*, distintas entre si pela função que assumem em relação ao significante, permitiu a Lacan encontrar uma escrita que traz nas suas bordas a oscilação entre o escrever, tal como o entende a lógica matemática – esvaziado de significação – e o jogo do equívoco da *lalangue*, onde o sentido desaparece para subsidiar novos significados.

A intervenção psicanalítica, reafirma J. Martinho (2015/2016), o asserto de Lacan (1975), “não deve ser em nenhum caso teórica ou sugestiva, ou seja imperativa. Deve ser equívoca. A interpretação analítica não é feita para ser compreendida; é feita para produzir ondas...” (p. s.p.).

A maior vantagem da *lalangue* dos neologismos é dar a ver o equívoco, é dar a entender que o equívoco – e não o afeto veiculado pelas mães que palreiam com os seus bebés – o entrecruzamento dos sons, o trocadilho e outros jogos do mesmo tipo são a única forma de desarmar o *sens-jouir* que nutre a patologia, de combater a bulimia de sentido do sintoma. Ainda que os principais efeitos de *lalangue* sejam afetos, os equívocos que a animam não são representações de afetos. Os fragmentos de *lalangue* não se encontram senão de uma forma bastante imprecisa entre os fonemas, as sílabas, as palavras, as frases, os provérbios e até todo o pensamento, como defende J. Martinho (Martinho, 2015, p. 60).

Lacan, para melhor tratar de «*a-esfera*» da verdade do *plus-de-jouir*, que é uma verdade variada e variável (*varité*), introduz, em *Les sillons de L'aléthosphère* (20/05/1970), o neologismo *aléthosphère*, por associação ao termo pelo qual os Gregos evocavam o *des-velamento do Ser*, *aletheia*, ainda que assinala precisamente o oposto. (p. 187) A *aléthosphère* designa a «dimensão-demissão» da verdade (Martinho, 2015/2016) na qual assenta a *voz humana*, que não desvela verdade alguma (Lacan, 20/05/1970, p. 187). O irrepresentável do ser de gozo, ou mais precisamente, representação significante da falta-de-ser do sujeito que fala, é o que Lacan designa de *plus-de-jouir* (Martinho, 2015/2016). As *lathousias* são as substâncias (*ousias*) do gozo, os objetos (*a*) do desejo do Outro, produzidos por ação do *plus-de-jouir*, dentro dos quais o próprio sujeito (Lacan, 20/05/1970, p. 187). As *lathouses* são, como esclarece José Martinho, objetos que não respondem a nenhuma necessidade senão à de gozar, puros *semblants* do próprio *plus* (uma vez que incitam, por efeito *a-ditivo*, a *sempre mais*) de

jouir de quem se vê privado (o *plus* negativo do *nunca mais*) da felicidade prometida pelo(s) mestre(s) (Martinho, 2015/2016). O *gozar* é assim o horizonte no qual o *parlêtre* encontra o ponto ideal, que não é mais do que o *falo*, lugar a partir do qual o sujeito recebe e goza o (seu) sentido. (Lacan, 11/03/1975, p. 126) O *falo* é o real que *ek-siste* em virtude do gozo. Do real, enquanto *ek-sistência*, o *parlêtre* só conhece a sua potência, a de aparência de ser um ser (Lacan, 11/03/1975, p. 127). O espaço em que as *lathouses* se desdobram, as criações da ciência e, por excelência, os *gadgets*, que instrumentalizam o próprio sujeito (Lacan, 13/03/1973, p. 105) devem ser qualificados de *l'insubstance*, de *l'achove* (Lacan, 20/05/1970, p. 187). Sobre este mesmo tema voltaremos nos próximos capítulos.

HAUM

O céu adquiriu o Um e tornou-se transparente
A terra adquiriu o Um e tornou-se tranqüila
O espírito adquiriu o Um e tornou-se desperto
Os vales adquiriram o Um e tornaram-se opulentos
Os dez mil seres adquiriram o Um e tornaram-se vivos
Os príncipes e reis adquiriram o Um e tornaram-se o eixo do mundo
Esses alcançaram a supremacia.

(Tse, p. verso 39)

C'est en quoi le nœud borroméen est la meilleure métaphore de ceci, que nous ne procédons que de l'Un.

(Lacan, 15/05/1973, p. 161)

É sobretudo a partir do Seminário XIX, ...*Ou pire* (1971-1972), que emerge e se repete, no ensino de Lacan, a enigmática enunciação - a d'l'Un, Y a de l' Un, Yad'lun, etc. -, que condensamos aqui no neologismo “Haum”.

O Haum (*Yad'lun*), expressão que postula, como função, um valor qualificável de verdadeiro (Lacan, 19/04/1972, p. 140), no que dista do *não existe* (*il n'y en a pas*), ambas

da ordem do escrito, é que provém do *Um*, da ordem primordial do ser (denominação) – *Há* (*y en a*) (Lacan, 19/04/1972, p. 138) –, e não da existência (predicação). Entre o «*pas-tout*» e o «*pas-une*» existe um hiato intransponível da ordem do real, que é suplantado pelo Outro que, como demonstraremos, se diferencia do Um por ser Um-a-menos (Lacan, 15/05/1973, p. 162).

Podemos escutar este Haum de *Ou pire* como um suspiro, um «ça s'oupire» (Lacan, 21/11/1972, p. 9). Ler Lacan, como dá testemunho J. Martinho, não é equiparado a tê-lo escutado. Quando Lacan falava, suspirava e gozava também. As gamas da sua voz, a inspiração e aspiração, os *hein* e *hum* tinham então a máxima importância. Tal denunciava que o corpo falante estava presente na enunciação. Assim como em cada análise, na «dimension du corps, chez l'être parlant, (...) ça parle, ça jouit» (Lacan, 08/05/1973, p. 146).

Lacan começou o seu ensino pelo outro e o Outro. Foi a partir deste postulado que falou do sujeito e do objeto do desejo, do fantasma e da pulsão. Mas depois de a barra ter atingido o Outro, revelou que este não existia.

O superego, que sustenta a vida provisória que se aposta¹¹¹ em detrimento da hipótese de vida eterna, existe somente quando o Outro (A) não se encontra barrado. Contudo, só muito raramente o Pai simbólico – lugar da função paterna a partir do qual o desejo da criança é regulado pela lei – se revela e se preserva como Senhor absoluto. Também este se encontra castrado. Face ao caráter inútil do complexo de Édipo, a dialética do desejo assegura a constância do objeto pelo deslizamento metonímico do próprio desejo em direção à demanda (Lacan, 18/02/1970, pp. 112,113). É porque Outro não existe que Haum. Este Haum não é um número, nem mesmo o chamado «número de ouro» que Lacan associou à série de Fibonacci para mostrar a relação da quantidade de coisas (1) com o desejo de outra coisa (*a*). A série de Fibonacci é uma sequência de

¹¹¹ O termo «aposta» faz alusão à aposta de Blaise Pascal (Lacan, 15/01/1969), matemático que apresenta a um incrédulo um raciocínio probabilístico da crença da existência de Deus, independentemente da vontade ou do fim (incerto) do homem, que é colocada nos seguintes termos: “Vejamos, já que é preciso escolher, vejamos o que menos vos interessa: tendes duas coisas a perder: a verdade e o bem; e duas coisas a empenhar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa beatitude; e vossa natureza tem duas coisas a evitar, o erro e a miséria. Vossa razão não é mais atingida, desde que é preciso necessariamente escolher, escolhendo um entre os dois. Eis um ponto liquidado, mas, vossa beatitude? Pensemos o ganho e a perda, preferindo coroa, que é Deus. Estimemos as duas hipóteses: se ganhades, ganhareis tudo; e se perderdes, nada perdereis. Apostai, pois, que ele é, sem hesitar” (Pascal, 1963, p. 25).

números inteiros que começa normalmente por 0 e 1, na qual cada termo subsequente corresponde à soma dos dois anteriores: 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21...

À semelhança do que ocorre na série de Fibonacci, na qual se verifica sempre um fator entre os termos que marcam as distintas proporções, o (a) é a relação limite de um termo da série com o termo seguinte (Lacan, 29/01/1969, p. 139). No interior desta lógica, Lacan introduz a relação do *Um* com o a , inscrevendo-a na razão do número de ouro ($\frac{1}{a}=1+a$) (Lacan, 22/01/1969, p. 128). Nestes termos, Lacan faz equivaler o objeto a ao vazio (0) que se encontra sempre entre os termos da sequência, e a relação entre a e 1 à “divina proporção” – dita “divina” por se encontrar por toda a parte na natureza – do número de ouro.

Para articular o número do ouro ($1+a$) com a série de Fibonacci, Lacan propõe duas séries: uma decrescente, que parte de a para $1-a$, $2a-1$, e assim indefinidamente; e uma outra no sentido oposto, que parte do 1 para $1+a$, $2+a$, e assim continuamente. Da primeira série deduz-se a razão ou relação do 1 com o a e, da segunda série, a relação do 1 com o infinito (Lacan, 22/01/1969, p. 130). Nesta analogia matemática, o a corresponde ao vazio (mediano) e o infinito ao significante da falta no Outro.

Com base no esquema que se segue, Lacan coloca em evidência a impossibilidade de existir uma proporção racionalmente determinável entre 1 e a :

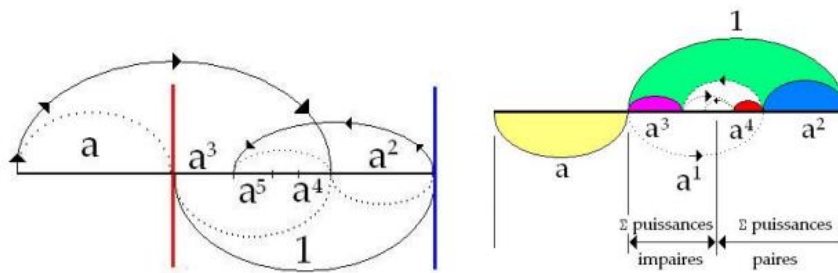


FIGURA 26 - A relação do 1 com a segundo a proporção do número do ouro (Lacan, 1974/1975, p. 70)

Haum não é, pois, a «chave de ouro». Mas também não é a dobra inicial (0/1) que Frege explica nos seus *Fundamentos da Aritmética* (1884). O zero é o nada. Mas, na ordem dos números, constitui o ponto de abertura de uma sequência que remete para o

arithmos, a partir da qual cada ente pode ser chamado a ser um (Lacan, 19/04/1972, p. 146). Segundo Frege, tal como é interpretado por Lacan, o zero (0) é o conceito de um objeto impossível (sem valor lógico de verdade) e o elemento positivo de uma série que cumpre a sua função na sucessão numérica. O um (1) é a pura extensão do zero. Neste sentido, assim como há o zero há o *Um*, pura extensão de um conjunto vazio, buraco¹¹² de uma superfície equivalente à do *toro*, que não é mais do que o lugar da inexistência, um resíduo contraditório, que se reitera sucessivamente na qualidade de «*Um nada*» (*peut-être rien*) (Lacan, 21/03/1962, pp. 288-290). O Um assegura assim a singular função de partilhar com o zero o movimento contínuo da sucessão dos números (Lacan, 11/01/1956, p. 97).

Mas, ainda que Haum tenha este eco na enumeração aritmética (0/1) e na teoria dos conjuntos – o conjunto vazio é uma “parte” de todo o conjunto, incluindo do conjunto de um só elemento ou *singleton* (:,1) –, o Haum, como já o afirmámos, não é um número, nem um elemento ou parte de um conjunto.

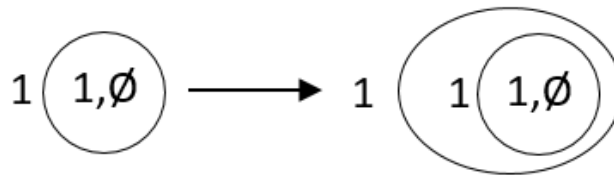


FIGURA 27 - O conjunto vazio é uma “parte” de todo o conjunto (Lacan, 18/06/1969, p. 380)

¹¹² Lacan toma de empréstimo a metáfora de Heidegger do vaso, objeto representativo da função de introdução do significante do mundo. A partir da criação do vaso pelo oleiro decorre a introdução no mundo dos significantes «vazio» e «pleno». O furo ou o buraco cavado numa massa de barro informe, que é assim convertida em vaso, é a metáfora perfeita para explicar a criação *ex nihilo*, o modo mítico de criação de significante coextensivo à exata situação da Coisa. O real padece de significante (Lacan, 27/01/1960, pp. 145-146). A substituição do modelo de rasura pelo modelo de vaso e a configuração do gozo como um lugar vazio, permitirá a Lacan introduzir o significante menos, ou o zero, na equação do sujeito barrado, assim como a possibilidade de preenchê-lo, ainda que todo e qualquer suplemento se revele inadequado. O interior do vaso, à semelhança de uma concha, contém os significantes, a vida do ser. O furo faz parte da sua estrutura (Lacan, 13/11/1968, p. 16). A cavidade da pulsão, a do vaso heideggeriano, é criada pela anulação e substituição de um significante, ainda que de forma inadequada, por um objeto. A libido, essa lamela por onde o ser do organismo desliza até ao seu verdadeiro limite, muito para além do corpo, na qualidade de objeto perdido, representa a parte do ser vivo que se perde do que é produzido por via da relação sexual. A libido marca a relação, na qual o homem participa, entre a sexualidade e a morte. Este órgão, que precede e condiciona o subjetivo, gravita em torno do real no ímpeto de o saturar. Na condição de superfície que contém e ordena o campo de forças que é a pulsão, a libido configura-se como uma lamela e opera em conformidade com o mito, isto é, esforça-se por articular as ligações simbólicas em detrimento das imagéticas (Lacan, 03/1964, p. 327). Lacan refuta assim a teoria da transgressão, em detrimento da articulação significante como repetição ou como saber. A repetição significante visa o gozo, é fundada sobre o retorno do gozo.

Haum também não é o Um mítico do Amor (Eros), o Um do Andrógino primordial, nem Um ontológico do Ser dos entes, de onde deriva o *discours du maître* (discours du maître $\rightarrow m' \rightarrow \hat{e}tre: S_1 \rightarrow S_2 \rightarrow a$) e *du Uni-vers-Cythère* (discours universitaire: $S_2 \rightarrow a \rightarrow \$$) (Lacan, 21/11/1972). Tampouco se trata da totalidade como ilusão de Freud, o Um das *Weltanschauungen* (1927). Não é Um Grande Todo, o Contendor de tudo, como demonstra Lacan com recurso ao paradoxo do “catálogo dos catálogos”, de Russel. O “catálogo dos catálogos” pertence ao conjunto de significantes incontáveis, *Um-significante-a-mais* que consagra o ponto âncora (*point de capiton*¹¹³) da significação (Lacan, 6/11/1957). Este *Um-a-mais*, que não se apreende na cadeia significativa, que se revela paradoxal na oralidade, por encontrar-se simultaneamente dentro e fora do discurso, adquire expressão somente na dimensão da letra (*lettre*), enquanto escrita de uma perda que cumpre a função de borda, o ponto de inversão do *toro* (Lacan, 23/11/1966). Com este (exemplo) paradoxo, Lacan indica que não se pode confundir o conjunto com o nome do conjunto, que é um significante a mais, que não pertence ao número dos elementos contáveis, nem é o contendor (representado, por exemplo, por um círculo de Euler).

«Ce y a d'Un n'est pas simple – c'est le cas de le dire» (Lacan, 20/02/1973, p. 86). O Haum requer, exige um maior esforço de esclarecimento.

Em primeiro lugar, Lacan enuncia “Há” e não “é”, como acontece na primeira hipótese do Parménides de Platão¹¹⁴ – “é Um”, entre outros tantos – e mais fundamentalmente na segunda – “Um é” (Lacan, 15/03/1972, p. 125). Em segundo lugar,

¹¹³ O conceito «*point de capiton*» designa o efeito de «*Nom-du-père*», isto é, o ponto onde o significante detém o deslizamento da significação. Cabe a este assegurar a função diacrónica da frase e munir o processo de significação de uma maior flexibilidade, que deixa assim de estar encerrado na exata correspondência entre o significante e o significado. De modo complementar mas não similar, a estrutura sincrónica constitui-se pela promulgação das atribuições às coisas (metáfora), processo segundo o qual a realidade é elevada à função de significante pelo signo através de um certo alheamento pelos detalhes e verosimilhança que asseguraria a correta correspondência entre as coisas e os signos (Lacan, 09/1960, p. 284).

¹¹⁴ No poema *Da Natureza*, de Parménides, podemos ler claramente «um que é, que não é para não ser;» (s.d., p. B2). Já no diálogo *Parménides* de Platão (Platão, s.d.), Sócrates retoma o princípio de Parménides nos seguintes termos «Declaras em teus Poemas que Todo é um» (Platão, s.d., p. II). Do presente axioma parte para o diálogo do que concluí, a determinado momento «É o seguinte: Se diz do Uno que é, do ser que é uma unidade; e se não são idênticos o Ser e o Um, o Ser e o Uno pertencem àquilo mesmo que supusemos, a saber, o Um que É» (Platão, s.d., p. XIII).

o Haum não remete para o que seria um paradoxal significante sozinho, um S_1 que estaria isolado ou sem relação com S_2 (Lacan, 15/03/1972, p. 126). Em terceiro lugar, o Um, enquanto Um, supõe que a separação do significante e do objeto (do sujeito) não é primária, que eles formam originariamente Um só. O Haum real não é apenas um hífen ou traço de união entre dois (S_1-a) termos imaginariamente preexistentes. Só na sua relação com o Outro do significante e com o outro do sexo é que o Um apresenta, respetivamente, a sua face de *unaire* e de *unien*. O diferencial entre esses dois planos – o do escrito ao da fala –, Lacan designa de *Yad'lun* (Lacan, 15/03/1972, p. 127).

Se o último Lacan adianta que Haum de início, que o Um é dado de entrada como no taoísmo, é porque o outro e o Outro surgem posteriormente. É o que se pode ler retroativamente¹¹⁵. Enquanto unidade da pura diferença, Haum está, pois, na origem do binário significante (S_1-S_2), do sujeito ($\$$) que este representa e do objeto (a) que se separa, “a-coisa” estranhamente inquietante que se desloca metonimicamente como suposto “ser” (de gozo) que escapa à representação. Deduz-se assim que o Haum também não é o Um da “identificação”, processo psicológico pelo qual um sujeito assimila um aspeto, uma propriedade, um atributo do outro e se transforma, total ou parcialmente, segundo o modelo facultado. Também Freud foi para além deste processo a fim de encontrar a própria matriz da identificação, a qual equivale à estrutura ontológica do ser humano. Identificar-se com algo ou alguém é ser como esse algo ou alguém, princípio subjacente ao pensamento freudiano, a partir do qual Lacan desenvolve o grafo de

¹¹⁵ O sujeito, antes de ser causado pelo primeiro significante é um “*absoluto nada*”, o nada que sustenta o seu advento em resposta à chamada proveniente do Outro (Lacan, 03/1964, p. 315). Esta organização sistemática da língua – sincronia – no interior da qual cada significante adquire um valor relativo e distinto dos outros coexistentes, é somente possível em função da solidariedade sincrónica entre todos os elementos do sistema (Lacan, 11/1958, p. 42). É esta solidez sincrónica que assegura a continuidade do discurso do sujeito, garantindo-lhe a duração mínima exigível para a sua satisfação (*la satisfaction magique*) (11/1958, p. 45). No que concerne à tensão da necessidade do indivíduo, caberá ao Outro suprimi-la ao fornecer-lhe os significantes e as regras de uso da linguagem que necessita para a sua satisfação originária. Desta experiência fundamental resulta um tecido sensível com base nas correspondências dos traços mnémicos dos objetos com as palavras verbalizadas. Da ligação do S_1 ao S_2 (S_1 – o que substitui o grito / S_2 – o significante da resposta), por mínimo da cadeia de significantes, decorre a inscrição da criança na ordem simbólica, na da troca de significantes. Da conversão do grito em significante, se deduz que o S_2 é o vetor semântico, considerando que cabe a ele conotar, retroativamente, de sentido o S_1 (converte um apelo em mensagem). O facto do S_1 adquirir sentido no lugar do S_2 indicia que o sujeito aparece ao emergir no Outro, isto é, ao assujeitar-se às Leis do Outro. Não nos esqueçamos de que o S_1 , significante primitivo (grito), instala-se fora do sistema significante. O sujeito é criado com base neste (des)encontro, em que ele toma do Outro um significante (S_1) com que se faz representar junto a outros significantes (S_2). É por esta mobilidade retroativa, simultaneamente contínua e descontínua, seguramente confusa, e pelo modo como o código intercala significantes no discurso intermitente da demanda, que se assegura a identificação do sujeito com o Outro onnipotente.

desejo¹¹⁶. À primeira identificação segue-se a série de identificações que irão formar a personalidade psíquica de cada um.

Nesta estrutura ontológica, Freud distinguiu três tipos de identificação: o primeiro tipo é aquele a que chama a identificação primordial, que precede à escolha de objeto, ao Pai. Trata-se do *Urvater* de *Totem e Tabu* (1913/14), do pai que só é amado e simbolicamente respeitado como lei depois de morto. O segundo tipo é a identificação a *einzigster Zug*, termo que Lacan traduz por *trait unaire*, e não *unique*, pois este traço (*Zug*) pode ser um qualquer (Freud, 1921, p. cap. VIII). O terceiro tipo de identificação é a identificação histórica do sujeito ao outro, mais precisamente, ao sintoma do outro.

Freud explica que não é necessário que o Ego (do sujeito) se identifique a um Outro (Objeto ou Ideal do Ego) completo, basta que se identifique a um traço, parte ou ponto desse Outro, como assinala a figura seguinte:

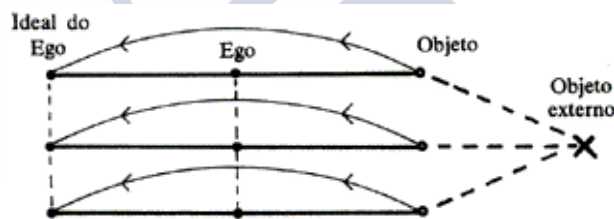


FIGURA 28 – Esquema freudiano da identificação (Freud, 1921, p. 59), retomado por Lacan (24/06/1964, p. 303)

Uma rápida excursão até à nossa atualidade, permitir-nos-á afirmar que, no especial caso do sujeito contemporâneo ocidental, este não se identifica mais com ideais

¹¹⁶ No grafo do desejo estão consignadas três etapas da formação da identidade do sujeito que, tal como é ilustrado, resulta da interseção do desejo com o significante. Assim:

— Na identificação primária, primeiro momento do esquema que representa o nível *infans* do discurso (I grafo - *le premier étage*), realiza-se o primeiro *Ideal do Eu*, ao vislumbrar o primeiro sinal (*seing, signum*) da sua relação com o Outro (Lacan, 12/11/1958, p. 23).

— Na segunda etapa consagra-se a relação ao Outro, em que há um apelo do Outro, como presença da ausência no cerne do discurso, na qual a criança já pode falar, pese embora ainda não tenha discurso (12/11/1958, p. 24). É pela experiência do desejo do Outro que o sujeito se expressa para além da “*l’articulation langagière*”, conceito que esclarece oportunamente (Lacan, 12/11/1958, p. 25).

— É ao nível da terceira etapa da estruturação da identidade que a imagem especular, fundadora do *Ideal do Eu*, intervém a partir da posição que assume ao nível simbólico. É a partir do olhar do outro, que nos questiona e interpela, que um certo número de relações imaginárias entra em jogo. O elemento imaginário – “*du moi à l’autre*” – intervém nesta etapa, em que o desejo do Outro se institui como ponto de fuga à angústia. O sujeito institui-se como falante na medida que se refere ao olhar do outro, sendo este outro imaginário. A função do fantasma é cunhar o desejo humano de estabilidade, ao fixar e adaptar a sua composição, não a um objeto, mas ao próprio fantasma, instância que medeia e articula, no e pelo desejo, o imaginário e o simbólico (Lacan, 12/11/1958, p. 30).

subjacentes à sua própria cultura e, por tal, tenta gozar diretamente do objeto. Deste modo, passou-se dos grandes símbolos para as grandes marcas, as mesmas que se patenteiam nas modas e nas montras. O mundo, outrora um palco de teatro¹¹⁷, vê-se convertido numa passagem de modelos. Ao conectar diretamente o sujeito com objeto de gozo, o discurso capitalista torna-se não só um obstáculo ao Ideal do amor, como ao laço social liberal que devia em princípio constituir-se.

Voltemos ao Seminário IX, no qual Lacan aborda a questão de *L'Identification* (1961-1962). A partir deste, o “traço unário” passa a ser o conceito-chave para entender a identificação de dois, três ou mesmo de toda uma multidão. O traço unário, objeto que dececionou o sujeito no seu apelo ao amor com o qual se identifica, marca da relação do sujeito (significante) com o gozo (Lacan, 07/06/1961, p. 414), é o que marca a repetição e dá suporte à identificação imaginária (Lacan, 11/05/1972, p. 168). Este pode ser uma coisa insignificante, como o pequeno bigode de Hitler se não fosse lido no corpo do Führer e durante a subida do nazismo, como o seu *plus-de-jour*.

Se se pode ler o traço unário, pese embora este não tenha som nem sentido, é porque equivale à letra. Lacan dá ainda outros exemplos de traço unário, tais como a entalha na arma do caçador, a pegada na areia, o hieróglifo egípcio, o ideograma chinês e até o nome próprio.

No final de uma análise, depois do sintoma que identifica o sujeito ter sido lido ao pé-da-letra, o nome próprio revela a sua impropriedade. Somente nesta altura o sujeito «deixa de ser apenas falado, no campo do Outro, para falar, ou poder falar, em seu nome próprio», como apresenta F. Pereirinha (2009, p. 122). Na página do real aberta pela dissolução da transferência, o que se impõe é o nome que Freud deu ao núcleo problemático de alguns dos sujeitos que teve em análise, nomeadamente, “Homem dos

¹¹⁷ A alusão ao “palco de teatro” remete para a analogia de Rancière, apresentada em *Le spectateur émancipé*, segundo o qual, o “palco da vida” corresponde a um “palco de teatro”. Segundo ele, como afirmado em *Emancipação Intelectual na cultura cibernética* (2013), “urge um novo modelo de teatro, um teatro sem a condição do espectador, em que a relação ótica - implícita no termo *theatron* - esteja subordinada a outra relação, a implícita no termo drama. Drama significa ação. O teatro é o lugar onde corpos vivos desempenham uma ação na presença de outros corpos vivos. Estes últimos, mesmo que tenham renunciado ao seu poder, são impelidos para a sua recuperação pelos corpos cuja performance, na inteligência que esta performance constrói, transmita energia. O verdadeiro sentido do teatro deve ser atribuído a este poder que atua. O teatro deve ser trazido nos seus termos originais. O que se deve procurar realizar é um teatro sem espectadores, isto é, onde os espectadores deixam a sua condição passiva, por terem sido capturados pelas imagens, e se tornam participantes ativos numa ação comunitária (p. 15).

Ratos”, “Homem dos Lobos”, entre outros. Esse é o nome do sintoma que marca a identidade de cada um. É com ele que o fim da análise pôde ser definido por Lacan como “identificação ao sintoma”. Mas, «un signifiant, c'est une marque, une trace, une écriture, mais on ne peut pas le lire seul» (Lacan, 24/01/1962, p. 172). Na presente citação está escrita entrelinhas a enorme complexidade inerente à teoria da identificação.

Nos textos *Le mythe individuel du névrose ou Poésie et vérité dans la névrose* (1953), *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache* (1958/1960) e *L'ethique de la psychanalyse* (1959-1960), Lacan fala respectivamente da “constelação” que preside ao nascimento do sujeito (referindo-se, especificamente, ao caso do “Homem dos Ratos”), do Ideal-do-Eu como uma “constelação de insígnias” e de uma “constelação subjetiva”.

A teoria lacaniana, que parte da noção de cadeia significante, orienta-se assim, progressivamente, para a noção de constelação de insígnias. É no texto intitulado *Remarque sur le rapport de Daniel Lagach* (1958/1960) que vemos a primeira referência de Lacan à designação de “constelação das insígnias” (*constellation de ces insignes*) que constituem o Ideal do Eu. Este é-nos apresentado como um conjunto de traços significantes, as marcas da resposta do Outro que transformam o grito em apelo e demarcam na realidade a inscrição da onipotência da resposta (p. 156). As insígnias, na qualidade de traços unários (S_1), por oposição ao significante binário (S_2), designam as marcas singulares do sujeito, o tesouro dos significantes (*trésor des signifiants*), que se fazem representar por imagens que adquirem um valor simbólico (Razavet, 10/2008, p. 94).

O modo como Lacan entende a ordem que assegura a coerência interna na estrutura significante altera-se significativamente, sobretudo, a partir do Seminário VII, *L'ethique de la psychanalyse* (1959-1960). Neste aparece, pela primeira vez, o conceito de *constelação subjetiva*, instância associada à estrutura do fantasma que, na qualidade de campo enigmático, reveste determinados objetos de um caráter de belo intangível (Lacan, 18/05/1960, p. 279). Cabe à referida constelação ordenar as ideias inconscientes segundo as leis do princípio do prazer (Lacan, 09 /12/1959, p. 65).

Jacques-Alain Miller dedicou há já alguns anos todo um Seminário à noção de insígnia e suas constelações (1987–1988 (inédito)). O que Lacan chama “constelação”, tal como foi apresentado por J.-A. Miller, difere do que chama “cadeia” significante. A

prevalência do significante, tal como fora anteriormente defendida, dará lugar ao poder dos signos, a partir do Seminário XVIII (1971), que Lacan chama *semblants*. É este poder que explica o ressurgimento, em 1971, das “constelações de representações” (*constellations de Vorstellungen*), termo com que Lacan designa a presença do *semblant* na natureza (humana). A definição do Ideal-do-Eu como uma constelação de insígnias supõe já que o sujeito recebe do Outro mais do que um significante.

As insígnias não se dispõem numa série ou sequência, elas operam fora da ordem simbólica, da cadeia e do *essaim* ou “enxame” de significantes ($S_1, S_1, S_1\dots$). Por conseguinte, a identificação a uma constelação de insígnias difere da identificação a um significante mestre, a um objeto ou/e a um traço unário.

Do que pôde observar no Japão, em virtude da língua e do sistema de escrita, Lacan defende que o nipónico não se identifica com um só traço. Este nunca fala como se fosse um Eu, único e idêntico a si mesmo. Ele muda segundo as constelações das insígnias culturais em que se insere, como por exemplo, o lugar que vai ocupando nas diferentes hierarquias sociais (família, empresa, etc.) (Lacan, 1971).

Fica deste modo mais claro que não se deve confundir Haum com o *unaire*. Mas o Haum também não é o *unien*, neologismo que Lacan forja com o anagrama de *ennui*.

Toda esta espécie de teologia negativa serve somente para dizer o que Haum não é. Mas ele existe, ou mais precisamente, *ek-siste*.

Será que se pode escrever Haum com o quantificador existencial? A resposta a esta pergunta reenvia-nos de novo para as fórmulas da sexuação¹¹⁸:

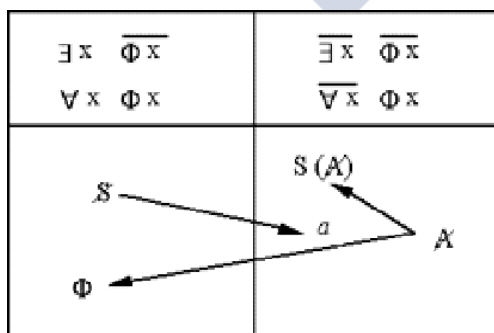


FIGURA 29 – Fórmulas da sexuação

¹¹⁸ O desenvolvimento das fórmulas da sexuação, tal como foi concretizado por Lacan, pode ser acompanhado, sobretudo, do Seminário XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1971) ao XX, *Encore* (1972-1973).

A existência, nas fórmulas de sexuação, escreve-se de maneira positiva ($\exists x$) e negativa ($\overline{\exists x}$). A primeira existência – lado esquerdo ou Homem – remete para o Pai morto, isto é, o pai simbólico, detentor do Falo (ϕ), por conseguinte, aquele que escapa à castração (A) que afeta todos os outros homens. Do lado direito é negada a existência ($\overline{\exists x}$) da Mulher-em-si, aquela que encarnaria o Falo, como a Mãe fálica. A dupla negação sobre a existência tem como contrapartida, do lado Mulher, o *pas-tout*, o “não-todo” ($\overline{\forall}$) (Lacan, 08/12/1971, p. 21).

O *pas-tout* vem da hesitação de Aristóteles em considerar a indeterminação da proposição chamada “particular máxima”. Ao contrário de Aristóteles, esta proposição conduz Lacan a conceber um Universal sem totalidade, um Outro que não existe e uma existência sem essência (Gaufey, 2006, p. 82). É esse “não-todo” que anota com a negação do Quantificador universal ($\overline{\forall}$).

A variável x , que suporta uma referência de verdade (bipolaridade de valores que capta a natureza binária da linguagem (Lacan, 12/01/1972, p. 40)), marca o lugar vazio que se estabelece em função – verdadeira ou falsa – da existência de “um todo”. (Lacan, 08/12/1971, p. 14). Da necessidade da existência – “não poder não” (*ne pas pouvoir ne pas*) –, uma das quatro categorias da lógica aristotélica – impossibilidade/possibilidade e necessidade/contingência –, decorre a formulação da contingência ou da possibilidade – “poder não poder” (*pouvoir ne pas pouvoir*). No registo da impossibilidade ($\exists x. \overline{\phi x}$) – “não poder” (*ne pas pouvoir*) – encontramos duas formas distintas de negação, a saber, a discordância – “não todo” (*pas tous*) – e a forclusão, que existe somente no dizer – “poder dizer ou não” (*dit ou non*) –, que remete para a função (ϕx)¹¹⁹ (Lacan, 08/12/1971, pp. 23-24). Da lógica fundada a partir da in-existência, Lacan determina a condição de possibilidade de “Uma” existência necessária – “não todo” (Lacan, 08/12/1971, pp. 22-23). Considerando que o símbolo (ϕ) indica a função de castração (Lacan, 15/12/1971, p. 32), a função de forclusão (ϕx) assinala o que é produzido pela relação do significante (x) com o gozo sexual, o que abre ao ser que fala a porta do gozo (fálico) e coloca-se como obstáculo à relação sexual (Lacan, 15/12/1971, p. 31). O axioma “não há relação sexual”

¹¹⁹ Lacan encontra uma confirmação da sua fórmula na diferença gramatical que Damourette e Pichon estabelecem entre a negação discordancial e a preclusiva.

propõe como verdade que o sexo não define nenhuma relação (Lacan, 08/12/1971, p. 13). É na condição de significante sexual – $\forall x \phi x$ –, no que nele se manifesta de gozo, que o sujeito é castrado – $\overline{\forall x} \phi x$ – (Lacan, 15/12/1971, pp. 34-35) pela introdução da função de “não-todo”, que é tão-somente uma (im)possibilidade lógica (Lacan, 15/12/1971, p. 36). Segundo o princípio da oposição binária da lógica aristotélica entre os universais e os particulares, classes no interior das quais existem as afirmativas e as negativas (Lacan, 12/01/1972, p. 43), temos necessariamente de pressupor a existência lógica da categoria de “todos”, de “alguns” e de “Um” – o Pai (significante do universal ou de natureza mítica) – sendo esta última (categoria) a que se coloca como possibilidade de exceção à função fálica (Lacan, 15/12/1971, p. 37). A referida exceção, na lógica proposicional, formaliza-se nos seguintes termos¹²⁰: “existe ao menos um” para quem a função fálica não sustenta a verdade da sua denotação – $\exists x \overline{\phi x}$ (Lacan, 12/01/1972, p. 46). A possibilidade lógica da referida posição significante não sustenta a verdade da existência de “ao menos um”, na medida em que a castração incide sobre todos (Lacan, 15/12/1971, p. 38). O que é possível assegurar como detendo uma função de verdade é que todo o homem se define pela função fálica¹²¹ (Lacan, 12/01/1972, p. 45). O que logicamente pode ser afirmado, no seguimento do exposto e como assinala o mito de Édipo, é que não “há o todo” das mulheres (Lacan, 12/01/1972, p. 46). É precisamente em relação a esta impossibilidade lógica – “não todo” (*pas tout*) das mulheres – que a mulher se posiciona, face à castração, a partir do Real (Lacan, 12/01/1972, p. 47). Da função universal de “não todas”, por impossibilidade lógica, não se deduz a função particular na negativa “algumas não são”, mas sim a função fálica formulada sob a forma de contingência – não é impossível que a mulher conheça a função fálica¹²² –, do que resulta que o gozo da mulher se articula a partir dessa mesma indeterminação (Lacan, 12/01/1972, p. 48). Assim, o desejo da mulher, que “não está toda” contida na função fálica, no seu modo de presença no centro (toda) e ausência (não), visa encontrar “ao menos um” parceiro no amor renuncie todas as outras mulheres para habitar o gozopresença (*jouissepresence*) que pode proporcionar, o que lhes permitiria (a ambos) sair do plano da pura ausência de gozo

¹²⁰ Cf. (Lacan, 12/01/1972, p. 46): “il existe au moins un pour qui la vérité de sa dénotation ne tient pas dans la fonction phallique.”

¹²¹ Cf. (Lacan, 12/01/1972, p. 45): “tout « homme » se définit de la fonction phallique, et la fonction phallique est proprement ce qui obture le rapport sexuel.”

¹²² Cf. (Lacan, 12/01/1972, p. 48): “il n’est pas impossible que la femme connaisse la fonction phallique”

(*jouissance*). Já o desejo do homem é o de ter “todas” as mulheres (Lacan, 08/03/1972, p. 122).

As fórmulas da sexuação apresentam, pois, duas lógicas, ou mais precisamente, a lógica de um não-todo lógico. Comentemo-las, então, com mais precisão:

- Do lado Homem: Todo o sujeito é uma variável da função simbólica do Falo ($\forall x. \phi x$). Isto implica que o *vir* visa a *virgo* como o objeto do fantasma ($\$ \diamond a$) que se encontra do Outro lado. Existe, no entanto, Um ($\exists x \phi x$) que escapa ao loto de todos ($\forall x \phi x$) Na lógica proposicional esta exceção formaliza-se nos seguintes termos¹²³: existe pelo menos um para quem a função fálica não sustenta a verdade da sua denotação (Lacan, 12/01/1972, p. 46). Como já o afirmámos anteriormente, trata-se do Pai como representante simbólico da palavra e da proibição do incesto. É ele que constitui a exceção à regra que define todo o homem como uma variável da função fálica¹²⁴ (Lacan, 12/01/1972, p. 45).
- Do lado Mulher: Como a Mulher-em-si não existe, cada mulher tem, por um lado, uma relação com o Falo enquanto significante da *libido* – $A \downarrow \phi$ – e, por outro lado, uma relação – *pas-toute* lógica - com o significante do Outro barrado – $\phi \downarrow S(A)$. Tal facto explica por que as mulheres não têm angústia de castração e a sua inveja do pénis seja apenas imaginária. O que importa na chamada “sexualidade feminina” é se uma mulher se pauta ou não por uma Feminilidade sem modelo, portanto misteriosa, logo se se confronta ou não com a inexistência da Mulher-em-si.

A única Mulher que poderia conter “todas as mulheres” seria, para cada um, a Mãe que o pariu. Mas se a Mãe está efetivamente implicada no fantasma, isso não impede que não exista o Contendor universal. O importante aqui e não só, como diz Lacan, é «si la fonction que nous donnons à l'«1» n'est plus celle de l'Einheit mais de l'Einzigkeit, (...) c'est que nous sommes passés des vertus de la norme aux vertus de l'exception» (Lacan, 21/02/1962, p. 194).

¹²³ Cf. (Lacan, 12/01/1972, p. 46): *il existe au moins un pour qui la vérité de sa dénotation ne tient pas dans la fonction phallique.*

¹²⁴ Cf. (Lacan, 12/01/1972, p. 45): *tout « homme » se définit de la fonction phallique, et la fonction phallique est proprement ce qui obture le rapport sexuel.*

No entanto, a tentação de gozar da Mãe incestuosa e da mama perdida com o desmame insiste sob a forma de roteiro, cuja matriz é o fantasma tal como se apresenta na vida ($\$ \diamond a$) e se reconstrói numa análise ($a \diamond \$$) (Lacan, 1966-1967).

Trágico e cômico, o guião da fantasia exige geralmente um palco. Ciente, mas não consciente do facto, Shakespeare defendia já que o mundo era um palco onde todos somos atores. Mas, como já o declarámos neste mesmo capítulo, esse palco está convertido numa montra.

Aquilo que o fantasma procura é sempre o Gozo. Mas de quem?

Como o fantasma é sempre o do Outro, podemos pensar que esse gozo é o do Outro. Esta resposta não é no entanto válida, pois ninguém pode experienciar do que goza e como goza o Outro. Apenas pode sonhar, fantasiar, delirar com o Gozo do Outro como faz o paranóico (como Schreber, por exemplo).

Não nos referimos simplesmente ao Outro simbólico, mas ao Outro sexo. Ora este permanece inalcançável para cada Um. Lacan pergunta, neste seguimento, se a solução não estaria no amor que faria condescender o gozo ao desejo? A resposta também é negativa, porque o amor é um ideal. O amor, na condição de signo de gozo, demanda amor (reciprocidade) e não deixa de demandá-lo. A demanda regressa sempre ao seu ponto inicial porque permanece sem reposta, sendo essa a condição da permanência do desejo (Lacan, 01/07/1959, p. 559). O amor é o signo que aporta o próprio discurso (Lacan, 19/12/1972). Só se pode gozar fantasmaticamente de um objeto, de um pedaço do corpo do Outro. Foi o que tentou Sade, sem sucesso.

Mas se não se pode vivenciar o gozo do Outro, o verdadeiro gozo não seria o do corpo próprio? Não exatamente, pois o corpo próprio é basicamente uma imagem.

A terceira possibilidade é que esse gozo não seja o do Outro, nem o do corpo próprio, mas o do corpo como Outro. O referido gozo pode equivaler ao alvo (*aim*) da pulsão que parte de uma zona erógena do corpo (*goal*), circula em torno de uma presa (*a*), e volta ao corpo, tal como é ilustrado no seguinte esquema:

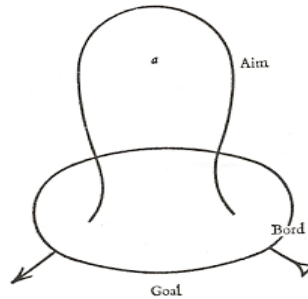


FIGURA 30 – O circuito de uma pulsão (Lacan, 13/05/1964, p. 200)

Mas o modo através do qual o último Lacan aborda o gozo do Outro como corpo é o nó.

Vejamos primeiramente como esboça Lacan o problema no esquema do Seminário XX, *Encore* (1972-1973), que precede a introdução ao nó borromeano:

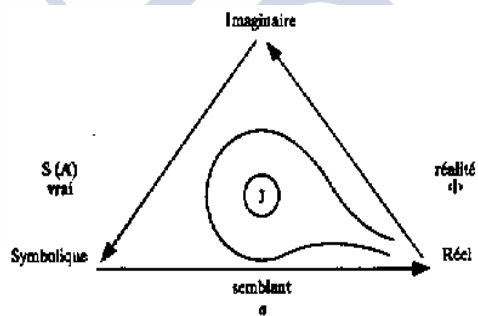


FIGURA 31 – O vacúolo do gozo (Lacan, 30/03/1973, p. 115)

Este triângulo tem como vértices o Imaginário, o Simbólico e o Real. Em cada um dos lados orientados (\downarrow) existe uma anotação. Assim, entre o Imaginário e o Simbólico, encontra-se $S(A)$, a Verdade que, tal como a Mulher, não pode ser dita por inteiro; entre o Real e o Imaginário está ϕ , o significante que confere uma significação fálica à realidade (material e psíquica); é entre o Simbólico e o Real que Lacan coloca o seu “objeto a ”, que designa claramente aqui como um *semblant*.

O gozo do corpo como Outro não se encontra no lugar do objeto perdido que causa o desejo, mas no interior do triângulo como uma 4ª dimensão: o “vacúolo” do Gozo (J). É este vacúolo que Lacan vai de seguida tentar apertar com o nó borromeano RSI – cujo desenvolvimento pode ser acompanhado a partir do Seminário XX (1972-1973) até o

Seminário XXII (1974/1975) – e posteriormente, no Seminário XXIII (1975/76), com o nó do *sinthome*.

O nó borromeano consiste na particular relação em que, o que acontece numa das três dimensões constituintes, reverbera necessariamente nas outras (Lacan, 09/12/1975, p. 34). A utilização do nó serve para ilustrar o caráter triádico do suporte do sujeito, cuja consistência – afeta somente ao imaginário – resulta de um furo fundamental – proveniente do simbólico – e a sua *ek-sistência* – que pertence ao real – revela ser a sua característica fundamental (Lacan, 09/12/1975, p. 36).

Mas o que se segue ao Haum do nó é a procura, para além do princípio do prazer, do que irremediavelmente se perdeu, pela via da repetição (dizer) e da iteração (fazer). E o que se oferecerá finalmente a esta infundável busca é um crescente desperdício de gozo que só terminará na morte.

SINTHOMÉ

Foi o uso que Joyce fez da letra que levou Lacan, na última fase do seu pensamento, até ao nó do *sinthome* (Lacan, 16/06/1975, p. 162).

Depois de ter escrito *Dubliners* (1914), *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916) e *Exiles* (1918), Joyce inscreve uma data e uma marca na história da literatura universal com o seu *Ulysses* (1922), livro considerado por muitos como o mais importante romance do século XX. *Ulysses* é uma suma das formas literárias precedentes – da *Odisseia* e da *Bíblia* até à literatura contemporânea, com um inventário integrado do século XX e da história da sociedade moderna – centrada num único dia (16 de junho de 1904) da existência de três pessoas de Dublin: o jovem intelectual Stephen Dedalus, o agente comercial Leopold Bloom e a sua mulher, Molly Bloom.

Nunca um escritor tinha conseguido retratar de maneira tão verdadeira o caráter de cada uma das suas personagens, numa proeza que combina uma fina percepção dos sons, ritmos, imagens e cores, com a descrição pormenorizada de sonhos, recordações, desejos, ideais e cenas da vida quotidiana. Todos estes aspetos estão de tal forma bem relatados e

relacionados entre si, que o leitor acaba por conhecer melhor as personagens do romance do que a si mesmo.

Mas é com *Finnegans Wake* (Joyce, 1939) que Joyce vai pôr um fim (*Fin*) ao sonho da grande Literatura que assina e assassina como o seu nome de gozo (Lacan, 16/06/1975, p. 161). No cruzamento de várias línguas e culturas, *Finnegans Wake* é um escrito incompreensível, ilegível, composto de arcaísmos e neologismos. Esta é uma obra que deve ser lida em alta voz para permitir a sua vibração no corpo.

Lacan começou por se interessar pela viagem de Joyce entre literatura e “laturaterra”, odisseia que o escritor condensa num chiste ou lapso calculado: *a letter* (letra), *a litter* (lixo) (Lacan, 09/01/1973, p. 49). Neste seguimento, Lacan afirma «la lettre est déchet», em *Joyce le symptôme* (16/06/1975, p. 166). Mas o que o mobiliza em seguida foi o despertar (*Wake*) de Joyce do sonho para o sintoma (Lacan, 18/11/1975). Este último não é a essência (*Joyessence*) da existência de Joyce, mas o que ele *enjoy* (Lacan, 16/06/1975, p. 167).

Há uma leitura psicológica de *Ulysses*, o que vê em Stephen uma figura do filho abandonado pelo pai, em Bloom uma figura do pai que ele procura e, na esposa de Bloom, a Mãe ou o Eterno Feminino evocado no monólogo interior de Molly com o qual o romance termina (Joyce, 1922).

Mas, Lacan interessa-se sobretudo pelos encontros felizes e infelizes das personagens com o real. Stephen procura um pai que nunca encontrou; Bloom é um *soûlografe*, um bêbado que rabisca palavras e sobretudo vagueia por Dublin como o Ulisses de Homero pelas ilhas gregas, e Aasvero, o judeu errante pelo mundo até ao fim dos tempos.

É igualmente relevante que o enredo junte num só dia o desencontro de três *personas* tão diferentes. Podemos remeter as três personagens para o triângulo edipiano como também fazê-las corresponder às três *dit-mensions* – o real, o simbólico e o imaginário (Lacan, 16/06/1975, p. 167). A personagem de Stephen aparece já no *A Portrait of the Artist as a Young Man*. Joyce conta neste romance um episódio da sua juventude em que levou uma forte e feia tarefa dos colegas de colégio. Surpreendentemente, depois de ter sido batido, não sentiu qualquer dor no corpo, apenas que este se desfazia como cascas de cebola (1916, p. Chapter 1). Baseado neste episódio,

Lacan situa o problema de Joyce ao nível do corpo próprio, logo do imaginário. É porque a consistência imaginária do corpo (I) não existe que Stephen não consegue estabelecer uma verdadeira relação com Leopold (S) e Molly (R) Bloom, no sentido de formarem os três um nó borromeano RSI (Lacan, 16/06/1975, p. 167).

O nó borromeano é uma forma topológica, logo da ordem da escrita. É esta que faz que um erro do nó seja também um erro de ortografia, ou um *lapsus calami*, que pode ser corrigido (Lacan, 11/05/1976, p. 152).

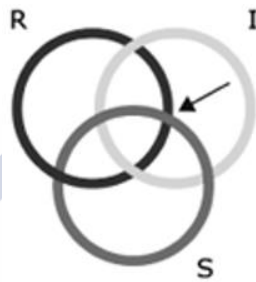


FIGURA 32 – O nó que rateio, o erro no nó de Joyce (Lacan, 11/05/1976, p. 151)

É precisamente ao nível da escrita que Joyce tenta corrigir o nó. A função, neste caso a ficção da escrita, permitir-lhe-á imaginar ou dar corpo próprio a um outro, a quem chama de Stephen Dedalus. Primeiramente, traça o retrato deste jovem enquanto artista e, em seguida, conduz a sua arte até ao canto de sereias do *Ulysses*. Uma vez criado, o *alter-ego* Stephen Dedalus inicia uma relação labiríntica com o seu criador. Mas o *ego* deste último não será apenas imaginário ou em espelho, pois realiza-se também no simbólico como nome, nome que será cada vez mais idêntico ao do autor que ao da sua obra (Lacan, 16/06/1975, p. 167).

A escrita consegue, deste modo, transformar o pequeno *ego* criado à semelhança do *alter-ego* num grande Ego, artificial sem dúvida, mas suficiente para atar o imaginário, o simbólico e o real:

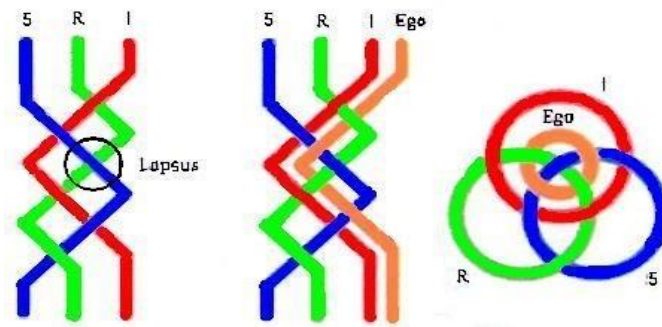


FIGURA 33 - A correção do lapso do nó pelo Ego (Lacan, 11/05/1976, p. 152)

O projeto de se fazer um nome de autor de renome é o que Lacan chama *S.K.beau* (ler: *escabeau*), o “escabelo” de Joyce (16/06/1975, p. 166). Estamos aqui ao nível da escada, da subida ou da sublimação (Miller J.-A. , 01/2005, pp. 208-210). A sublimação é, neste caso, o gozo da palavra escrita – ainda que cada vez mais lida em voz alta – e dos seus efeitos de sentido (*sens joui*) (Lacan, 16/03/1976). Do outro lado da sublimação encontra-se um gozo sem sentido, a *jouissance* do sintoma (Lacan, 16/06/1975, p. 166). O escabelo é uma fantasia de ascensão, um fantasma cujo objeto é o belo (Lacan, 18/11/1975, p. 14).

Mas que sintoma corresponde a este fantasma? Em *Joyce était-il fou?* Lacan afirma, em referência a *Portrait de l'artiste*, « l'artiste n'est pas le rédempteur, c'est Dieu lui-même, comme façonneur » (10/02/1976, p. 80).

Lacan questiona se seria Joyce louco (Lacan, 10/02/1976). Consegue ler nos seus escritos que este teve uma “psicose de facto”, mas que, de direito, é difícil dizer que Joyce tenha sido um psicótico no sentido psiquiátrico do termo, que ele tenha conhecido fenómenos elementares como as alucinações verbais, o delírio de perseguição paranoico, ou o delírio de reconstrução da realidade catastroficamente perdida. Contudo, o fenómeno do “corpo que se vai” e uma “sexualidade sem lavagem”, como diria Pessoa (1982, p. 62), indicam que deve ter havido uma psicose que não se desencadeou – como aconteceu com a filha de Joyce e de Nora, Lucy, diagnosticada “esquizofrênica”, apesar de o seu pai insistir em afirmar que ela era apenas telepata –, que foi negada e superada pela escrita (Lacan, 17/02/1976, pp. 95-97).

Aquilo que Lacan propõe no Seminário XXIII, *Le Sinthome* (1975/76), é que Joyce

não terá conseguido formar a sua personalidade psíquica de maneira clássica, edipiana, mas também que o seu Ego não era especular, tinha uma materialidade de corda, a 4ª corda para além de RSI, a que chamou *sinthome* (Σ):

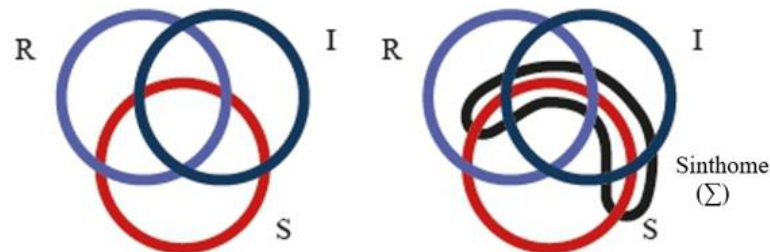


FIGURA 34 – Os três anéis RSI separados e o nó borromeano de quatro aros, o do sinthoma (Lacan, 18/11/1975, p. 20)

A questão que de imediato assoma com a psicose não desencadeada de Joyce, é saber se o nó que ele conseguiu atar pela escrita não pode ser atado por outros meios. Esta questão abre uma nova linha de investigação, a nova clínica lacaniana das psicoses, mas também das neuroses¹²⁵, bastante frequentes num mundo sem uma ordem simbólica

¹²⁵ No que concerne aos sintomas, considerando as três estruturas ou dinâmicas psíquicas fundamentais – a neurose, a psicose e a perversão –, que se ligam aos conceitos freudianos *Verdrängung*, *Verwerfung* e *Verleugnung*, respetivamente (Lacan, 15/02/1956, p. 170), estas manifestam-se, ainda que de modo simplificado, em jogos discursivos que servem de máscara à dinâmica que as assegura (Lacan, 15/02/1956, p. 176). De forma sucinta, as três possíveis estruturas psíquicas sintomáticas podem ser descritas da seguinte forma: psicose – criação de um sentido delirante que suture a incompletude do Outro, neurose – atribuição de uma consistência ao Outro por idealização de referências absolutas –, e a perversão – submissão ao gozo, aparentemente por amor, que a lei do Pai permite. No seminário sobre *Les psychoses* (1955-1956), Lacan defende que é no interior da lei de simbolização, a do complexo de Édipo, que os três registos são produzidos. Instaura-se, no seu interior, a dinâmica de formação dos três registos de precipitação do desejo na enunciação, a *forclusão* (*forclusion/Verwerfung*), o recalçamento (*refoulement/Verdrängung*) e a denegação (*dénégation/Verneinung*). Neste, Lacan não faz referência à *Verwerfung* mas sim *Verdichtung*, que designa a lei do *mal-entendido* que assegura a sobrevivência do sujeito do desejo, a que possibilita a resolução, com a recetividade essencial, das oposições identitárias consignadas no campo simbólico, muitas vezes antagónicas e intransponíveis, sem criar tensões com o plano imaginário ou com o real. O recalque (*Verdrängung*) ocorre quando *isso* não se encaixa ao nível da cadeia simbólica. Todas as cadeias simbólicas a que nos ligamos comportam uma coerência interna, que faz com que sejamos forçados a devolver o que recebemos a um outro falante. Contudo, a Lei pode revelar-se intolerável em virtude da posição que ocupamos, exigindo um sacrifício impossível no plano das significações. À revelia do recalçamento dos nossos atos ou discursos, a cadeia continua a exprimir as suas exigências, e a reclamar a sua dívida, por intermédio do sintoma neurótico. Já o *Verneinung* é da ordem do discurso e refere-se ao que somos capazes de fazer emergir por via da linguagem articulada. O princípio de realidade de Freud intervém estritamente a este nível, caracterizando-se pelo reencontro do sujeito com o objeto que deu origem ao seu mundo objetal, o objeto da sua satisfação essencial, cuja aparição é pura alucinação e alucinante. O princípio de realidade traduz a impossibilidade de o sujeito encontrar o objeto, que é o objeto *a*, e o modo como outros objetos corresponderão, de maneira mais ou menos satisfatória, às necessidades do sujeito (Lacan, 11/01/1956, pp. 100-102). A neurose histérica é o campo privilegiado e inaugural da investigação freudiana. À luz da teoria freudiana, segundo José Gabriel Pereira Bastos, tanto a neurose como a psicose partilham da mesma origem, a frustração de um desejo vital das pulsões, divergindo somente na natureza do que vem

(clássica), onde o Nome-do-pai já não é trave mestra, onde as imagens grandiosas perderam o seu prestígio divino e onde o pai real deixou de valer como Homem da mãe, merecedor de todo espanto e bússola da família.

A *suppléance* do *sinthome* vem, então, responder não só à queda do Pai, como ao que os psicanalistas, com outras orientações que não a lacaniana, chamam *cas-limite* e *borderline* (Lacan, 16/03/1976, p. 127). Se o *sinthome* é o suplemento, por assim dizer, neurótico de uma personalidade basicamente paranoica (nó RSI), o vocábulo *sinthome* acrescenta ao *parlêtre* algo mais do que a neurose da *persona*, com os seus erros, reparos e emendas (*épissures*) (Lacan, 20/01/1976, p. 65). É esse «mais» que Lacan encontra na leitura de Joyce e que o leva a escrever *symptôme* com uma antiga ortografia, legitimada pelo Dicionário etimológico de Bloch e Von Warburg (Lacan, 18/11/1975, p. 11).

No entanto, o *sinthome* em Lacan não é apenas um arcaísmo, é também um neologismo. Este forma-se a partir de elementos linguísticos, socioculturais, educacionais e familiares da *bio-grafia* de Joyce, como por exemplo, o peso da falta ou do pecado (*sin*) original do Homem (*Om*), a caverna ou casa (*home*) que serve de refúgio ou de residência ao jovem antes de ficar sem abrigo, de conhecer a errância (de *erre*, como em *noms du père/non dupes errent*) consecutiva à falta de proteção do pai e do país. Mas forma-se também a partir da santidade (*saint homme*) de São Tomás de Aquino (*sinthomadaquin*), o manequim da sublimação de Joyce (Lacan, 18/11/1975, pp. 14-15).

Esta santa-idade não é uma maturidade, tal como é promovida pela educação, e até

substituir o desejo frustrado (1924, p. 149). No que concerne à origem e prevenção das psicoses, a diferença genética entre uma neurose e uma psicose pode ser formulada, segundo Freud, nos seguintes termos: “a neurose é o resultado de um conflito entre o ego e o id, enquanto a psicose é o resultado análogo de uma perturbação similar nas relações entre o ego e o mundo externo” (1924, p. 154). Lacan, à parte da referência da psiquiatria clássica, propõe-se pensar o conceito de estrutura, a partir do qual assume um compromisso ético de formular um diagnóstico estrutural e não um meramente descritivo de sinais e sintomas. No Seminário XVII, *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), Lacan eleva a histeria, apresentada no Seminário III, *Les psychoses* (1955-1956) como um sintoma da neurose de base, à dignidade de discurso. Com esta ressalva, Lacan sobrepõe à histeria o encontro traumático do significante com o real biológico. Esta mudança de registo da histeria indicia uma outra mudança mais significativa operada ao nível da orientação do próprio ensino de Lacan, a de inversão da primazia da tópica do simbólico sobre a tópica do imaginário. A distinção entre neuroses e psicoses, sob a ótica da abordagem lacaniana, adquire uma só leitura de ordem simbólica. O analisando, em ambos os registos clínicos, está, no que diz respeito à sua posição na linguagem, na mesma relação (Lacan, 16/11/1955). Partindo deste enquadramento, e no que se refere à prática clínica, Lacan apresenta um conceito fundamental para falar da transferência, o *sujeito suposto saber*, o que fala (analista) a partir de uma suposta posição de saber sobre a verdade do inconsciente do analisando. Face à especificidade da posição do analista em relação ao (suposto) saber, Lacan determina como ação fundamental da prática analítica agenciar ou acompanhar o paciente ao mundo externo, exercício que nomeou de *Secrétaires de l'aliéné* (25/04/1956).

pela psicanálise, que ainda acredita ser uma “pós-educação”.

Dentro de uma visão trágica da existência, Sófocles concluiu, em *Édipo em Colono*, após o herói ter tido conhecimento do destino que o inconsciente lhe traçava, que era melhor não ter nascido¹²⁶. Numa outra constelação de insígnias, São Tomás de Aquino preferiu dizer, já no final da vida, que melhor do que não ter nascido era o gozo de Deus, ao qual podia ascender por via da santidade e despojamento de tudo o que neste baixo mundo – incluindo a sua *Soma Teológica* – é imundo: *sicut palea*. Lacan faz equivaler este conceito (*sicut palea*) ao desperdício, ao *litter* da *letter* (Lacan, 12/05/1971, p. 113).

Exilado do “híper-mito” de Édipo, do ser do mito do qual goza, Joyce, decididamente Moderno, retoma, todavia, a heresia (*hérésie*/RSI) de evocar a Santíssima Trindade defendida por certos jesuítas, à qual acrescentou São Tomás de Aquino (o Padre *maldaquin*), com o objetivo de se tornar um *saint-homme* da escrita. É a partir desta escolha (*haeresis*) que o pobre-diabo-herético (*pauvre-hérétique*) é concebido como um herói e a sua obra se vê condenada a ser devorada por universitários (Lacan, 18/11/1975, p. 15). Subiu então por um escabelo para se empoleirar-se num altar, pedestal de onde pregou a obra e promoveu o nome do Autor. Era uma altura sublime, num mundo em que tudo o resto é literatura, o que fez com que a queda fosse ainda maior. A letra (*letter*) desceu, caiu das alturas, daquilo que era o luxo da grande Arte, para vir conviver com a *litura*, onde se transforma em *litter*. Lacan acentua, por via do neologismo *sint'home rule* (*Home rule*, “a regra da casa”, era o nome de um pasquim irlandês da época de Joyce), que a letra, regra geral, acaba por ir parar ao lixo (Lacan, 18/11/1975, p. 15). Este devir *litter* da *letter* é o que *Finnegans Wake* mostra, melhor do que qualquer outro texto de James Joyce. Não existe aí nenhum sentido manifesto ou oculto, apenas a miscelânea de equívocos de *lalangue*, de um *parlêtre* que deambula por várias línguas e culturas, que as fura para fazer passar pelo buraco da agulha as linhas tortas com que escreve para, finalmente, ligar o seu real, simbólico e imaginário. O enigmático laço do imaginário, do simbólico e do real supõe a ex-sistência do sintoma, uma perversão, ou, mais precisamente, «version vers le père» (Lacan, 18/11/1975, p. 19).

¹²⁶ Sugere-se, no que refere à obra citada, a leitura da análise de Maria do Céu Fialho, da qual deixamos como referência um excerto do texto que serviu de base nas provas para obtenção do título de Professor Agregado (Fialho, 1996).

Se o ultimíssimo Lacan assinou e decalcou com agrado *pouvellications* como as de Joyce, foi também para falar com humor da relação entre sintoma, síntese e santidade e, finalmente, propor esta última como o Ideal do analista que sabe realmente ser o dejetivo da sua própria análise.

O *sym* da palavra grega *symptōma* indicava já a existência de uma síntese, que é aqui e agora designada por síntese de uma análise. Foi o sintoma como síntese que Lacan procurou mostrar quando foi retirar o sintoma da Cloaca Máxima da civilização – onde foi muitas vezes confundido com o signo de Caim, do pecado original – para o promover no seu derradeiro ensino. Com o mesmo intento, foi recuperar o sintoma ao caixote do lixo de Freud, para realçar o que este encontrou no final, no término das análises, o “resto”, em errância, da “inveja do pénis” e da “angústia de castração” (Freud, 1937). Lacan recuperou deste duplo modo o “sintoma-ela” e o “sintoma-ele” (08/12/1971) e relançou-os “para lá” do complexo de Édipo e da incontornável “rocha” da castração contra a qual a nave das análises da época vinha sempre embater (15/12/1971). Juntamente com a salvação dos naufragos de Freud, opôs-se, deste modo, uma vez mais, ao projeto de eliminação de todos os sintomas propostos pela cura-tipo. O sintoma em Lacan é um signo do gozo e não o sinal de uma desarmonia, perturbação ou transtorno a suprimir, como é o velho sintoma da clínica médica e psicológica. A análise de um *parlêtre* é uma *a-thérapie* e o lacanalyste não deve ser confundido com um médico ou um psicólogo que se ocupa dos sintomas com o objetivo de os fazer desaparecer.

O sintoma psicanalítico é intratável e incurável, isto é, não pode ser eliminado, precisamente porque não há possibilidade de existir homens e mulheres sem sintomas. Depois de se perder tudo, a única coisa que resta a cada um é o seu sintoma. A última forma do “lacanalisar” consiste em não embarcar mais na ilusão da cura pela supressão do sintoma, de forma a resgatar o que sobra dele e assim poder dar novos mundos ao Um. Não é apenas o sofrimento individual e coletivo que caracteriza o sintoma no sentido tradicional do termo, mas também a queixa, o pedido de ajuda e compreensão, e, finalmente, a Demanda de amor endereçada ao Outro. O que acontece é que, aquele que sofre ou diz sofrer do sintoma não sabe ler, nem lidar – como faz o santo – com aquilo que melhor sintetiza a sua história desde a infância. Uma vez que o fio da meada se atou de modo errado, o novelo – senão a novela – do sintoma pode emaranhar-se, embaraçar

a existência e estragar a vida do próprio, do parceiro sexual, do próximo, como do estrangeiro.

Esta cristalização do mal fez com que o sintoma se tenha tornado aquilo que a clínica clássica se propôs suturar. Esta foi prometendo a saúde aos pacientes observados pela via da descrição, classificação, explicação e supressão dos seus sintomas. Toda uma máquina de guerra se instalou contra o sintoma, visto como a má sorte de que indivíduo se deve libertar. O que muda com a manipulação do nó (análise) é, sobretudo, atar as cordas que ficaram soltas, ou, então, desamarrar as que se amarram de modo errado para voltar a amarrá-las de outro modo, o mais satisfatório para a relação do sintoma individual com a existência real, com o buraco do simbólico e o imaginário do corpo. A análise serve também como solução mais satisfatória para o “sinthoma” que se relaciona com outro ou mais “sinthomas”, pois, não havendo relação sexual, só há relação *intersinthomatique*. «Le rapport sexuel est un rapport intersinthomatique», assevera Lacan em *Cloture des journées sur la transmission* (Lacan, 1979 (09/07/1978), p. 220). Uma análise levada até às suas últimas consequências, não pode produzir um mestre, um universitário, uma histórica, um cientista e um capitalista, mas pode produzir um santo.

Um santo especial, que não aposta no poder da sabedoria (o saber sobre o gozo, como no Eclesiastes, na prática tântrica ou sufi, por exemplo), que não é um anjo, nem uma besta, que não se faz belo, nem pratica a caridade, um santo mais parecido com aquele que uma certa tradição anunciou, no Ocidente, com Baltazar Gratian¹²⁷ (1601-1658) em particular, e, no Oriente, com Mêncio (362 a.c.).

Mais do que o entusiasmo inicial, é o riso sereno que caracteriza a santidade do *sinthome âne-à-liste*, face ao *furor sanandi* (Freud, 1915, p. 171), mas também ao barulho, ao suor e às lágrimas sobre o impasse da civilização. A felicidade (*bonheur*) deste santo é não-toda e não-tola. Ela acontece na boa hora (*bon heur*) em que passou a «existir» como Um, condição pós-analítica do *parlêtre* analisado que soube incorporar, em ato, o seu *plus-de-jouir*.

Haum priva o analista do êxtase místico do gozo do Outro, do gozar a Deus. Também não faz dele o bem-aventurado pobre de espírito que alcançou finalmente o reino

¹²⁷ Do referido autor, sugere-se a leitura de *Oriculo manual y arte de prudencia* (Gracián, 1647).

dos céus, nem um cínico capaz de se desembaraçar por todos os meios ao seu alcance do Outro para poder “chafurdar” no seu próprio gozo.

Somente os infames não desejam saber se é possível ou não desembaraçar-se do sintoma. É mesmo porque não querem saber que desprezam tanto o seu sintoma e o do outro, que julgam que estes não valem nada, não têm direito de cidade. Ao contrário do “infame”, o *parlêtre* analisado é sempre feliz, porque sabe que a sua felicidade reside no *sinthome*. É com este parceiro que pode arriscar a aventura, já que é o único com quem se torna possível tecer uma relação sem miragem de Gozo.



II PARTE

A GRAMÁTICA DO MUNDO

Na primeira parte desta Tese expusemos os matizes e as variações da perspectiva lacaniana sobre o sujeito freudiano e as máquinas, na aceção de “aparelho” e “estrutura”, como o afirmámos na Introdução. Prosseguimos, assim, para uma segunda parte, onde se procurarão estabelecer algumas conexões entre o ensino do psicanalista e o mundo contemporâneo.

DA PSICOLOGIA À COMUNICAÇÃO E CONSUMO DE MASSA

Freud não separa radicalmente a psicologia individual da coletiva, pois considera que não há indivíduo sem grupo, mesmo que se encontre isolado. Num escrito intitulado *Massenpsychologie und Ich Analyse* (1921), Freud fala mais especificamente daquilo que Gustave Le Bon chamava a *Psychologie des foules* (1895), termo que podemos traduzir aproximadamente por “Psicologia das massas”.

Este novo campo do saber interessou-se, sobretudo, pelo que acontecia ao indivíduo que mergulhava numa multidão acéfala ou se enquadrava em instituições bem organizadas e funcionais. No primeiro caso, constatou-se que o indivíduo se confunde com a multidão e perde todas, ou quase todas, as características da sua personalidade psíquica. Já no segundo caso, o indivíduo mantém o seu carácter, mas assume uma postura de obediência, mais ou menos dócil, à autoridade do grupo onde se insere (Freud, 1921, pp. 12-22). Nos termos de Le Bon:

An point de vue psychologique, l'expression foule prend une signification tout autre. Dans certaines circonstances données, et seulement dans ces circonstances, une agglomération d'hommes possède des caractères nouveaux fort différents de ceux des individus composant cette agglomération. La personnalité consciente s'évanouit,

les sentiments et les idées de toutes les unités sont orientés dans une même direction. Il se forme une âme collective, transitoire sans doute, mais présentant des caractères très nets. La collectivité est alors devenue ce que, faute d'une expression meilleure, j'appellerai une foule organisée, ou, si l'on préfère, une foule psychologique. Elle forme un seul être et se trouve soumise à la loi de l'unité mentale des foules (1895, pp. 17-18).

Freud explica a confusão mental do primeiro caso por uma espécie de hipnose na qual a realidade recua ante a força dos desejos investidos de afeto (1921, p. 21), e o segundo caso – como vimos na primeira parte da Tese – pela identificação do Ego do indivíduo com o objeto que vem ocupar o Ideal do grupo (1921, p. 25). O grupo de cada um é, normalmente, numa fase inicial da existência, a sua família. A este período segue-se a integração num grupo de maior dimensão. Freud escolhe, na sua análise da situação, duas instituições que possuem uma hierarquia rígida: a igreja e o exército (1921, pp. 34-41). Em ambas as circunstâncias, mais do que o temor do castigo, é o amor a um Ideal que vai basicamente explicar como o Ego passa a obedecer ao chefe que o seduz.

A obediência cega é o tipo de comportamento militarmente exemplar em tempo de guerra. Os desertores e refratários, usualmente dotados de uma forte componente ética, são inaceitáveis. Continuam, no entanto, a existir.

Coube a Bion desenvolver a análise de Freud, que incidiu sobretudo em grandes grupos de estrutura vertical, e aplicá-la a pequenos grupos terapêuticos de estrutura horizontal, como aqueles que foram criados no exército britânico, durante a Segunda Guerra Mundial, com o objeto de recuperar recrutados sem treino, traumatizados da guerra e outras “aves raras”, como lhes chamavam na altura (Bion, 1975). Num artigo intitulado *la psychiatrie anglaise et la guerre* – publicado na revista *Évolution Psychiatrique* (1947) – Lacan louva esse trabalho desenvolvido por Bion. Não obstante, Lacan segue um caminho distinto ao dos pressupostos básicos da psicanálise de grupo e adota o da “lógica coletiva”. Encontramos um exemplo desta lógica coletiva num artigo intitulado *Le temps logique et l’assertion de la certitude anticipée. Un nouveau sofisme* (03/1945). Neste, Lacan situa o problema que coloca num universo concentracionário. É dada a um de três prisioneiros selecionados aleatoriamente a oportunidade de sair da

prisão, caso consiga resolver um sofisma (03/1945). Sem entrar nos pormenores do texto sobre a liberdade ou a morte, limitamo-nos a indicar o que se pode extrair dele para o que designamos a gramática do presente: 1) O número de passos em falso dados por cada um aumenta vertiginosamente em função do número de implicados no processo de decisão; 2) nenhum dos participantes conseguirá chegar a uma conclusão lógica se a decisão for tomada com caráter de urgência ou não se facultar o tempo¹²⁸ de ver e compreender o problema.

Uma análise integra um pequeno grupo, uma sociedade reduzida à sua mínima expressão, onde só dois podem decidir. Este facto facilita a conclusão lógica de uma análise. Mas o que a experiência analítica também ensina é que nem tudo é lógico, que

¹²⁸ O “tempo de ver” e o “tempo de compreender” são duas das três dimensões fundamentais do tempo lógico de Lacan, a que já fizemos referência. A noção de “tempo lógico”, por oposição ao “tempo cronológico”, é uma das mais distintas inovações de Lacan, como se pode depreender pelas nossas observações anteriores. No texto intitulado *Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée* (03/1945), Lacan apresenta uma nova noção de temporalidade, segundo a qual o sujeito aparece na interseção de determinadas articulações lógicas. Também a lógica, com esta teoria, deixa de estar associada aos princípios inalteráveis que regem o entendimento humano. Como demonstrado na análise do grafo de desejo, é por retroação de um significante sobre outro significante (metáfora) que a significação é gerada. É por efeito de retroação que o sujeito, a cada etapa, se revela no que ele é – como antes, como se anuncia e como irá ser – no seu «futuro anterior» (*futur antérieur*) (Lacan, 09/1960, p. 288). Com esta inversão, Lacan extrai a dimensão temporal do registo cronológico para inscrevê-la no registo lógico, estando nela implicada uma nova orientação do fluxo natural de sentido, que parte da antecipação (momento posterior) para a retroação (momento anterior), como pudemos verificar na análise do grafo de desejo. Com esta nova conceção de temporalidade, Lacan articula não só a sincronia com a diacronia como, por correspondência, o imaginário com o simbólico. Assim, se na noção de “cadeia significante” prevalece a ordem da representação, na qual um significante representa o sujeito para outro significante ($S_1 \rightarrow S_2$), já por via da noção de “constelação de insígnias” Lacan explica o modo como o sujeito recebe marcas distintas dos significantes que cindem a sua identidade entre dois traços significantes. Consideremos, para ilustração do que se afirma, o exemplo da personagem da Rainha do conto de Edgar Allan Poe, *La Lettre volée*. A figura da Rainha encontra-se dividida (\$) entre aquilo que a carta suscita nela (S_1), em relação ao seu vínculo com o Rei (S_2) – dimensão da cadeia de significante –, e nas marcas distintivas da carta que indiciam a sua outra identificação, não mais como a de representação Real (de Realeza), na qual o sujeito se assume como um só (*Um*), mas como uma substância ou entidade – dimensão da constelação de insígnias. Para além das distintas dimensões do sujeito Rainha, a carta é uma mensagem que, na condição de *letra*, nada significa, pois nunca é lida, mas, ao ser inscrita nos circuitos de significação, provoca sentidos imprevistos e cria sujeitos (Lacan, 04/1955). Estas referências, sempre emergentes, traçam na topografia discursiva os distintos sentidos que operam individualmente como *letra* fora do sistema simbólico. A carta está para o enredo como o inconsciente para o sujeito que, ao assumir as características do significante, determina o sentido que emerge. Para além das *diz*-posições descritas, Lacan, no seminário da *Lettre volée*, coloca em evidência o funcionamento do automatismo de repetição como princípio da insistência da cadeia significante. Esta asserção aparecerá correlativa à de *ek-sistência* do simbólico – lugar excêntrico onde se encontra o sujeito do inconsciente (1966, p. 11). Os efeitos de sujeição do sujeito, que determina o seu próprio aparecimento, resultam da cunhagem de traços unários do imaginário nos intervalos de alternância dos significantes (simbólico). Esta impressão, gravada sempre pelo olhar do *outro*, marca não só o(s) tempo(s) lógico(s) – o instante do olhar (*temps du regard*), o tempo para compreender (*temps pour comprendre*) e o momento de concluir (*moment de conclure*) (Lacan, 03/1945) – como os lugares a partir dos quais o sujeito aparece.

depois de uma análise ter terminado resta sempre algo na forma de um sintoma. Como a particularidade do sintoma é ineliminável, mesmo que haja uma lógica, não há comunicação científica da experiência analítica. Nenhuma “comunicação” consegue tornar comum o gozo de cada um. Mas a comunicação processa-se sempre sob a égide do Outro. O corpo falante isolado, completamente só, não comunica com vista ao reconhecimento ou à compreensão (Miller J.-A. , 03/2012, p. 46). A relevância que a decifração simbólica foi assumindo, progressivamente, no pensamento de Lacan, conduzi-lo-á à tese de que a satisfação essencial reside na comunicação que decorre ao nível dos intersignificantes (13/01/1971, p. 10).

Quando numa conferência em Lovaina, em 1972, Lacan pronuncia a palavra “comunicação” e o público ri, ele assume que está face a um verdadeiro auditório, pessoas que sabem que a ideia de comunicar só pode produzir o riso (Lacan, 13/10/1972). Com efeito só se comunica no mal-entendido. Não obstante, o que se revela de inscrição impossível é a abertura, horizonte de sentido pelo qual o mundo se faz o «nosso mundo», ainda que por um mal-entendido, por um *sem-tido diz-cordante*, expressão efetiva do gozo (Lacan, 15/05/1973, p. 152).

A psicanálise não só não é uma ciência, como não pode ser validada empiricamente, à semelhança das terapias comportamentais. Ela abdica da evidência científica, enquanto prova, ao fazer corresponder a realidade à verdade e esta à não-contradição. A análise substitui o primado da prova pelo testemunho e o da implicação causal pelo consentimento. O sujeito, tal como afirmámos em capítulos anteriores, chega ao ser por um certo *não-ser* de que é testemunha. É pela função do objeto *a* que o sujeito se desliga da vacilação do ser, do sentido que constitui o essencial da sua alienação. O sentido, por sua vez, é aquilo porque alguma coisa, veiculada somente a partir do imaginário, responde (Lacan, 10/12/1974, p. 11). Aquilo a que o sujeito consente finalmente é ao gozo com o seu parceiro-sintoma, como demonstrámos no capítulo anterior. O sentido é o que parte do imaginário e testemunha que o corpo que o representa é um «ser vivo» (Lacan, 10/12/1974). Já a dimensão da verdade é instaurada pela fala (Lacan, 17/03/1971, p. 108). O foco da análise é o testemunho da fala do analisando, entendido como um fragmento de verdade histórica e uma peça solta da máquina do gozo.

A partir do Seminário XVII, *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), Lacan irá falar mais explicitamente da máquina de gozo inventada pelo discurso do capitalista. No Seminário XXII, *R.S.I.* (1974/1975), Lacan afirma: «hercher l'origine de la notion de symptôme, qui n'est pas du tout à chercher dans Hippocrate, qui est à chercher dans Marx» (p. 120). Esta indicação liga, claramente, o sintoma psicanalítico à economia política, e não à medicina ou à psicologia. Enquanto a medicina do corpo e da alma procura desde sempre eliminar o sintoma, o capitalismo não cessa de produzir sintomas inéditos, a ponto de já não encontrarmos mais as histéricas que conduziram Freud à invenção da psicanálise. Esta proliferação de novos sintomas resulta da produção desenfreada e em grande escala de objetos de gozo (*plus-de-jouir*) sem relação com a sexualidade infantil ou com a história da humanidade. O que permitiu e incrementou esta velocidade de produção foi a aliança do “discurso do capitalista” com o “discurso da ciência”, a que já fizemos referência anteriormente.

A leitura que Marx faz do modo de produção capitalista, leva-o a destacar a mais-valia. No Seminário XVI, *D'un Autre à l'autre* (13/11/1968), Lacan apresenta o objeto *a* como o lugar revelado, o produto da queda das relações entre o *Senhor* e o *Servo* que Marx terá designado por “mais-valia” (*plus-value*). A “mais-valia” é considerada já em Marx como um sintoma, a causa da usura do capitalista, da luta de classes e, mais além, da milenar exploração do homem pelo homem (Marx, 1867, p. Cap. XIII).

Todavia, o contrário da exploração do homem pelo homem é a exploração do homem pelo homem. Marx acreditou, em consonância com Hegel, apesar das concepções divergirem entre si, na existência de uma dialética histórica que orientava a humanidade para um final feliz, cenário onde o capitalista seria vencido e a mais-valia regressaria ao seu legítimo proprietário. A História caminharia num único sentido e podia-se acelerar o processo por via da Revolução (Marx, 1867, pp. 431-432, Cap. X).

Porém o *plus-de-jouir* de Lacan não pode ser extorquido por um Outro como a mais-valia de Marx, não pode ser roubado ao sujeito, nem recuperado por este. O *plus* de *plus-de-jouir* tem simultaneamente um valor negativo (-) e positivo (+) e faz referência ao objeto do incesto – ao que não há *plus* –, mas também ao que resta desta perda como suplemento de gozo – *plus*, como tivemos já oportunidade de aclarar.

A agalma é o suplemento que se coloca como resposta à questão colocada pelo Outro (Che vuoi?). A função de suplemento da agalma é a de encantamento, isto é, a de assinalar o objeto de fruição (objeto, pessoa, um detalhe, etc.) que, ao ser elevado entre todos os objetos possíveis, se revela digno do sujeito. Não obstante, a relação entre o sujeito e o objeto revela-se ineficaz, em virtude da interposição necessária do significante, o que indicia, por sua vez, a impossibilidade do sujeito conservar a presença do objeto no campo puro da necessidade (Lacan, 01/02/1961). Para o correto entendimento do que agora se afirma, teremos de retomar os princípios que subjazem à dialética do desejo.

O percurso da fenomenologia do desejo, de influência hegeliana, descreve o trajeto da consolidação da consciência à autoconsciência. Da consciência do mundo externo, com base na qual o sujeito se intui como ser sensível, o homem desenvolve uma autoconsciência, por um processo de diferenciação progressiva de si mesmo e do Outro como um *para-si*¹²⁹. Para que o desejo se realize a partir da consciência, instância onde o mesmo assume um caráter sensitivo, é necessária a “destruição” do objeto.

Não há produção de *plus-de-jouir* – mas de angústia – se a perda se perder. É por este motivo que certas práticas ancestrais, religiosas e não só, defenderam que a pobreza ou despojamento dos bens materiais era a condição da felicidade. O poder dos objetos externos (objetos parciais) de cativar o sujeito resulta da existência, no interior do mesmo, do objeto de desejo, a *agalma* (Lacan, 01/02/1961).

¹²⁹ Hegel pretende, na *Fenomenologia do Espírito*, resolver a aporia patente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), na *Crítica da Razão Pura* (1787) e no Idealismo alemão em geral, cuja fórmula cinde o conhecimento da ciência do mundo – o fenómeno do *Entendimento* – do númeno ou da *coisa-em-si* absoluta e/ou incondicionada - que permanece como ideal da *Razão*. O absoluto de Kant circunscreve-se no domínio da Razão Prática como um postulado de uma liberdade transempírica e, por tal, inapreensível à ciência do mundo. Hegel resolve a aporia kantiana pelo pressuposto de que o sujeito, pese embora seja um fenómeno de si para si, é portador de uma ciência cujo saber aparece como resposta ao aparecimento do objeto no horizonte do *ser-para-si*. Hegel, com base no pensamento de Aristóteles, define a própria natureza como um «agir conforme a um fim», entendendo por fim imediato, *o-que-está-em-repouso*, o imóvel que é *ele mesmo motor*, ou seja, o *sujeito*. A força motriz do sujeito é o *ser-para-si* ou a negatividade pura. Mas no imediato, como movimento conforme a um fim, está contido o *Si*, a efetividade pura. O fim implementado ou o efetivo assente é, neste seguimento, movimento de *vir-a-ser*. O *Si*, por ser o resultado que retornou a si mesmo, coincide com o que se revela, no início, de modo simples e imediato. Mas, o que retorna a si é o próprio *Si*, que se caracteriza pela igualdade e simplicidade (Hegel, *Fenomenologia do espírito* I, 1807, p. 32).

A noção de *agalma*, que Lacan retoma de Platão, deve ser interpretada à luz da concepção kantiana de “Bem Supremo”¹³⁰, na sua relação com o conceito de Belo tal como é idealizado na temática do Amor, articulação clássica da filosofia helenística. Esta mesma articulação assume em Lacan a configuração de estrutura topológica intrasubjetiva de natureza triádica, instanciada nas noções de Bem, de Belo e de Verdade, que resulta da relação do sujeito com o simbólico (Lacan, 01/02/1961).

A riqueza das nações introduzida pelo capitalismo enveredou pelo caminho inverso, apostou na produção em grande escala de bens de consumo que não servem verdadeiramente para nada. Os *gadgets*, *semblantes do mais-gozar*, são objetos que não respondem a nenhuma necessidade senão à de gozar (Martinho, 2015/2016).

Lacan serve-se do termo *gadget* no Seminário XVII, *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), mas forja também um outro para dizer melhor do que se trata: *lathouse*. Este neologismo deriva da conjugação das palavras gregas *lethé* (o esquecimento ou recalçamento freudiano) e *ousia* (a substância que Lacan chama “gozo”) (Lacan, 20/05/1970, p. 187). O espaço em que as *lathouses* se desdobram, o das criações da ciência e, por excelência, dos *gadgets*, objetos que instrumentalizam o próprio sujeito (Lacan, 13/03/1973, p. 105), deve ser qualificado de «l’insubstance, de l’achove» (Lacan, 20/05/1970, p. 187). Assim, o que geralmente é esquecido é a substância de gozo do *gadget*, o facto de este não satisfazer nenhuma necessidade natural ou histórico-social, apenas responder com um objecto *a* uma demanda de gozo.

Outro neologismo forjado por Lacan, no Seminário XVII, é *alethosphere*: a esfera da verdade que se des-vela no modo de produção capitalista, que foi o *plus-de-jouir* que subiu ao zénite da civilização.

¹³⁰ O Bem Supremo designa a conjunção (de natureza sintética e não analítica) da felicidade – ideal da imaginação empírica que visa a satisfação sensível – com a virtude – qualidade que torna o sujeito digno de ser feliz. O Bem Supremo é instituído pela razão e deriva, exclusivamente, da propriedade da vontade de ser livre que, segundo Kant, resulta da máxima cuja validade não depende de nenhuma lei externa, mas sim da própria razão, que se coloca em forma de imperativo categórico. Do apresentado podemos inferir que, à luz de Kant, o princípio supremo da razão prática é a consciência da liberdade que, ao advir de uma vontade livre, faz agir segundo leis morais (Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes.*, 1785).

IMPASSE NA CIVILIZAÇÃO

O projeto cartesiano da conquista da natureza pelo homem acabou por se traduzir na ideia de “Progresso”, que reinou no final do século XIX e início do século XX. É nesta época de otimismo triunfante na evolução do homem que se insere o designado “pessimismo” de Freud, que começa a ganhar expressão em Shakespeare e adquire o seu expoente máximo Schopenhauer, pensador que questiona o (não)sentido da vida.

Das Unbehagen in der Kultur (Freud, 1930) testemunha a rutura com o charme do progresso histórico, em particular quando sublinha que o mal-estar na civilização não é passageiro, mas permanente. Apesar do progresso da humanidade, o gozo que insiste para além do princípio do prazer, anexo ao que Freud chama a “pulsão de destruição” e “morte”, persistirá eternamente. No começo de *Mal-estar na Civilização* (1930), Freud descreve a formação da realidade psíquica do indivíduo e da própria sociedade, segundo um processo dinâmico entre os dois polos antagónicos – o prazer e a dor – que demarcam o “todo-poderoso princípio de prazer” (p. 13). Em seguida, passa ao que se encontra para lá do princípio do prazer e de realidade, o conflito entre Eros e Thanatos.

À luz da conceção freudiana, à pulsão de Eros – a da preservação da substância viva e da sua integração em unidades cada vez maiores – opõe-se a de Thanatos – cujo impulso primordial é o de dissolver estas unidades e reconduzi-las ao estado primordial e inorgânico. Estas pulsões estão presentes na relação do indivíduo (elemento mínimo das sociedades) com a sociedade e residem no âmago da sua vida psíquica. Os grupos humanos encontram-se unidos sob o tecido unificador da libido – pulsão vital ou de Eros – com sacrifício do ímpeto natural de cada indivíduo para a agressão e hostilidade para com os todos – pulsão de destruição ou de Thanatos (pp. 75-79). Na relação do indivíduo com as forças de autoridade (interna ou externa) ocorre a conversão das forças recalcadas em forças de recalçamento, da qual resulta a consciência moral. A natural agressividade do indivíduo, nesta relação, vê-se reconduzida para a interioridade do próprio sujeito, constituindo assim, caso a autoridade seja interiorizada, a terceira instância do aparelho psíquico, o «superego». O superego da civilização e o superego do indivíduo coincidem, na medida em que ambos impõem ideais rígidos pelos quais, em caso de não cumprimento, o sujeito é penalizado por uma “consciência angustiada” (p. 105). À

consolidação da civilização, considerando que a mesma obedece somente a um impulso interior erótico que instiga os homens à agregação, está sempre associado um sentimento de culpa com tendência a aumentar gradualmente e a atravessar todas as relações sociais, desde a primordial relação com o pai até à relação com o grupo (p. 93). O equilíbrio entre a civilização e os indivíduos que a compõem é quase sempre frágil e passa pela criação de grandes ideologias religiosas ou políticas ou por um fenómeno que Freud apelidou de «narcisismo das pequenas diferenças», que designa pequenos e restritos círculos civilizacionais no interior dos quais se asseguram vantagens para os seus elementos, nomeadamente a de proporcionar mecanismos de fuga à realização da pulsão de destruição (p. 69). A consciência moral deriva não só da tensão entre as tendências pulsionais e das imposições do superego, como da percepção da necessidade de vigiar o ego (p. 98). O sentimento de culpa não é mais do que uma variação tópica da angústia que, nas suas fases mais tardias, coincide na íntegra com o medo ao superego.

A pulsão de morte – conceito fulcral que a grande maioria dos seguidores de Freud recusava, inclusive a sua filha Ana Freud – é aquilo que mais contraria as aspirações da humanidade. Específica do ser humano, como esclarece J. Martinho, «a Civilização <Kultur> é o resultado da substituição do instinto pela Lei (linguagem, pai edipiano). Perdida deste modo a relação directa com o que seria a pura natureza, a história da civilização mostra os caminhos que os homens e as mulheres foram seguindo, mediante o que lhes foi proibido e consentido, das circunstâncias e das mudanças tecnológicas» (24-08-2007, p. 664).

Freud descreve, em linguagem mítica, como Thanatos destrói tudo o que se centra na tarefa de encontrar um equilíbrio entre as reivindicações do indivíduo e os interesses do grupo, no interior do qual se forma o carácter do mesmo, destruição que abala a própria lógica da vida. Contrariando a entropia de Thanatos, Eros é concebido por Freud como o princípio da agregação social. É pela via do amor sexual que se constituem as famílias, logo, que a espécie e a sociedade sobrevivem. Ao ignorar o objetivo sexual e ao transformar a pulsão num impulso de alvo inibido, evitam-se as incertezas e as desilusões do amor genital (Freud, 1930, p. 98). Por sua vez, é pela inibição sexual do amor que se formam as amizades que cimentam o liame social. Há, no entanto, quem prefira inibir o

alvo erótico para evitar as incertezas e as decepções do amor genital. Só que, parafraseando Freud, se amas, sofrerás, se não amas, adoecerás (1914, p. 106). É o contrário do amor, o ódio, que os laços sociais são rompidos, facto que remete o indivíduo para uma solidão em que a última satisfação é auto-erótica. Mas, como o progresso da civilização tende a juntar os homens em grupos cada vez maiores e mais fortes, o conflito entre a família, a sociedade civil e o Estado adquire novas expressões e amplitudes.

O sempre frágil equilíbrio entre a civilização e os indivíduos que a compõem permite o reforço do cimento social consolidado pelas grandes ideologias religiosas e políticas. Como a civilização se constitui na base da renúncia das pulsões, a viabilidade daquela pressupõe o recalçamento destas. Uma pequena minoria consegue, ao deslocar o valor de ser amado para o valor de amar, tornar-se independente em relação ao objeto da pulsão erótica. Assim, as grandes ideologias coexistem com o «narcisismo das pequenas diferenças», fenómeno que é possível observar a vários níveis, por exemplo, no isolamento social do indivíduo, mas também em círculos restritos, no interior dos quais se asseguram as vantagens de uns e a segregação dos demais (1914, p. 69).

Do cenário descrito encontramos não só o conflito intersubjetivo, como também o intrasubjetivo. É esta cisão interna que Freud descreve na segunda tópica com a divisão entre Id, Ego e Superego.

O Superego – a grande novidade da segunda tópica – é definido por Freud como o “herdeiro do complexo de Édipo” (Freud, 1923). Ele vem substituir, nas grandes sociedades, a ação do pai de família, que evolui como “consciência moral” e, mais tarde, com a ciência de Newton e a filosofia de Kant, como “imperativo moral”.

A tarefa do Superego é controlar o Ego, que permanece enraizado no Id ou que, em determinadas circunstâncias, volta a sacrificar um “pacto com o diabo”, ou seja, a aliar-se ao Id. Se o Ego não cumpre as diretivas do Superego, é castigado, por exemplo, com a angústia (Freud, 1930, p. 98). O sentimento de culpa, nesta acepção, não é senão uma variação tópica da angústia, a angústia diante do Superego. A consciência moral nasce da necessidade de vigiar e punir o Ego, que renuncia às necessidades e exigências do

progresso civilizacional para manter a sua cumplicidade com as pulsões sexuais e de morte (Freud, 1930, p. 98).

Lacan considera que *Mal-estar na civilização* é, efetivamente, um texto incontornável para o correto entendimento dos impasses da clínica e da cultura.

Lacan, que associa o Superego à pulsão, insiste, no entanto, sobre algo que fica um pouco encoberto nos pós-freudianos, a saber: o Superego é um imperativo cruel e feroz, pois quanto mais o sujeito renuncia à satisfação pulsional, mais pesado se torna o seu sentimento de culpa por ceder ao que deseja. Dito de outro modo: o que acaba por corresponder ao imperativo moral é o masoquismo moral (Lacan, 09/1962).

Lacan, no artigo *Kant avec Sade*, depreende a existência, inerente ao imperativo kantiano – o do superego (renúncia) –, de uma satisfação pulsional que se coloca como imperativo do gozo (Lacan, 09/1962, p. 237). O caráter universal do imperativo kantiano (lei), reconhecido pelo mesmo como prática incondicional da razão, tem a virtude de instaurar um «Bem» não patológico¹³¹. Contudo, a verdadeira natureza do bem, segundo Lacan, comporta um caráter dual e paradoxal, uma vez que não há nem o «bem puro» nem o «bem natural». O bem é sempre uma resposta a uma necessidade de um poder possível, ou mais precisamente, exprime o poder de algo ou de alguém de satisfazer (a um outro) uma necessidade. A relação do homem com o mundo dos bens organiza-se sempre em torno de um poder – o poder de um sujeito privar outro do seu objeto (Lacan, 18/05/1960, p. 278). Kant, ao fundar a moral na vontade, conectando a sua prática à sua máxima, liberta o campo da lei moral das relações de poder. Porém, a máxima kantiana, no enquadramento teórico lacaniano, sugere ao gozo a sua regra¹³². Precisemos, então, como articula Lacan a máxima kantiana com o gozo.

¹³¹ Lacan define “bem patológico” nos seguintes termos: “tout ce dont le sujet peut pâtir dans son intérêt pour un objet.” Em suma, o que não goza de caráter universal (Lacan, 09/1962, p. 245). O sujeito kantiano encontra a lei moral na ausência do objeto, o que indicia que a lei tem como fundador um significante que se manifesta como uma voz na consciência e que, ao se articular nela como máxima, propõe a ordem de uma razão puramente prática, a vontade. A lei moral não resulta de nenhuma intuição fenomenológica, ela impõe-se à experiência prática pela força lógica, estrutura que eleva o imperativo categórico ao estatuto de lei (universalidade).

¹³² Lacan coloca a máxima nos seguintes termos, “*J’ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit, je l’exercerai, sans qu’aucune limite m’arrête dans le caprice des exactions que j’aie le goût d’y assouvir.*” (09/1962, p. 247)

Lacan retoma de Kant a função do Belo¹³³, definindo-a nos termos de um impacto comovente¹³⁴, face ao que se apresenta de belo, que bloqueia toda a capacidade de julgar (ideia sem conceito). A lei moral kantiana é a própria fenda do sujeito operada por uma inversão significativa, a saber, a que separa o sujeito da enunciação do sujeito do enunciado (Lacan, 09/1962). O belo é a relação do ser humano com o corte significativo, intervalo ou suspensão na linguagem, que confere o poder intransponível de ser o que é, independentemente da vontade dos outros (Lacan, 08/06/1960, pp. 331-333). A função do significativo no acesso do sujeito, sob a forma estética ou sensível, a do belo, é a de indicar o lugar da relação do homem com a sua própria morte (Lacan, 22/06/1960, p. 346). Mas, e porque não há “*Lei-pela-Lei*”, a lei moral kantiana é articulada por Lacan com a função da fantasia de Sade (vontade de gozo), o que lhe permitirá afirmar a estrutura do fantasma como a que articula o desejo com a lei. O gozo, em resultado desta articulação, implica a inscrição de uma dívida, a que decorre do desvio ou da transgressão da lei moral (pecado) (Lacan, 16/03/1960, p. 212). A presente fórmula da transgressão e de gozo é posteriormente abandonada por Lacan, como veremos ao longo deste capítulo. Não obstante, é com esta fórmula que sustenta a ideia da existência de uma conexão entre o desejo, a lei (do Outro) e o complexo de Édipo.

¹³³ Kant distingue o Belo e o Sublime pela asserção que só o último pode ser encontrado num objeto sem forma (Kant, 1790, p. 137). À luz da estética transcendental, não é o objeto que nos permite ajuizar, mas a disposição do ânimo na avaliação do mesmo. O Sublime, no que partilha com o Belo, não pressupõe nenhum juízo dos sentidos nem lógico-determinante, na medida em que é um juízo de reflexão. Segundo definição do próprio Kant, Juízo de reflexão é um juízo singular que se anuncia como universalmente válido, reivindicando apenas o sentimento de prazer e não o conhecimento do objeto (Barbosa, 2013, p. 85).

¹³⁴ Lacan adota o conceito de sublime de Kant, a partir da leitura de Hegel, definindo-o nos termos da impossibilidade de adequação entre o pensamento e a sua apresentação sensível. À semelhança de Lacan, Lyotard, na análise do sublime, faz triunfar um *pathos* irreduzível a todo *logos*, um *pathos* que, em última instância, deve ser identificado com o Verbo, à potência de Deus. A manifestação do que não é representável indicia uma perda da relação sólida entre o sensível e o inteligível. O sentimento do espírito (Sublime), defende Lyotard, que evidencia que o espírito tem falta de natureza, é, neste sentido, o anúncio sacrificial da ética no campo da estética (Lyotard, 1989, p. 140). Face ao irrepresentável e à impossibilidade de o traduzir, a faculdade da imaginação, num esforço por submeter o que se impõe como sublime a um esquema de ideias, revela-se terrificante para a sensibilidade. Neste seguimento, Lyotard assevera: “Os dados não são dados mas dáveis e a seleção não é uma escolha” (Lyotard, 1989, p. 26). Para saber mais ver (Barbosa, 2013, p. 85).

A fórmula do fantasma ($\$ \diamond a$), onde a punção (\diamond) designa o "desejo de", se for lida no sentido inverso, introduz a identidade da não-reciprocidade absoluta, na medida em que o desejo e o objeto a tecem entre si relações inextrincáveis, no interior das quais cada polo funda a lei do outro. Em última instância, cabe ao fantasma, ao testemunhar o mau encontro com o real, fornecer o material necessário para que a realidade se revela um «espaço habitável». Esta integração é tão mais harmoniosa, quanto mais os objetos fantasmáticos se encontrarem legitimados e valorizados na própria sociedade (Lacan, 18/05/1960, p. 272). A natural aspiração à felicidade coincide, pelo menos aparentemente, com a crença na possibilidade de um milagre, de uma promessa, de uma miragem de génio original ou de uma incursão rumo a uma hipotética liberdade (Lacan, 06/1960, p. 350).

Este princípio de vasos comunicantes explica-se pelo facto de o Superego herdar mais do Pai do gozo que do Pai do amor e da lei, de ele ser uma mistura paradoxal de significante e objeto, de ser, por assim dizer, a voz (a) do Senhor (S_1).

O apetite precoce e devorador do Superego, já evocado pelos kleinianos, não é propriamente uma voracidade primitiva, mas a vociferação que ordena ao sujeito “Goza!” (*Jouis!*). Assim, como afirma Lacan: « Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi c’est l’impératif de la jouissance – Jouis ! » (21/11/1972, p. 11). O sujeito, ao escutar a voz que lhe grita (*j’ouis*), fica sem saber o que fazer, pois aquilo que lhe dita a consciência moral é que deve desejar segundo a lei. Este ensinamento provindo do Superego, que dá a diferença entre o desejo e o gozo do sintoma – «Le symptôme [est] de l’ordre de ce que je vous ai appris à distinguer du désir comme étant la jouissance» (Lacan, 23/01/1963) – levanta a questão ética. Lacan vai dar uma primeira resposta a esta questão no Seminário VII, *L’ethique de la psychanalyse* (1959-1960). Ao longo deste, distancia a ética da psicanálise das outras, em particular do utilitarismo, que começava a reinar pela aliança entre o capitalismo e a ciência.

Com base no carácter trágico da existência da tragédia grega, Lacan lembra que esta evidencia um limite (até) aos humanos: há os que aceitam viver no interior da zona de conforto e segurança, no círculo da Cidade – e, por tal, respeitam a lei do Estado,

cumprem os seus deveres e participam nos rituais – e há aqueles que, geralmente numa situação de exceção, são vistos como heróis pelo Coro e em seguida pelo público – por ousarem transgredir a lei de todos, em nome de uma Outra mais sagrada, a lei não-escrita do sangue. É o caso de Antígona, peça de Sófocles que Lacan comenta longamente (1959-1960, pp. 285-333).

Importa ressaltar que a função do sujeito, na sua origem, no momento do seu aparecimento, na condição de sujeito detetável na cadeia dos fenómenos, resulta da elisão de um significante que se desvincula da própria cadeia (Lacan, 11/05/1960, p. 264). A noção de disposição, em articulação à de bem, remete para a eventualidade de, num determinado momento, o sujeito *dispor de si mesmo* fora das determinações do universo simbólico. A questão do Bem (lei moral) só pode ser entendida por via da articulação do princípio do prazer com o da realidade (Lacan, 11/05/1960, p. 265), e reporta à relação essencial do sujeito com a dimensão das significâncias, na qual o mesmo é (des)ligado a uma nova cadeia significante que o inscreve numa nova relação com o mundo, sendo que, para tal, implica o esquecimento de si (Lacan, 11/05/1960, p. 264). O bem é o âmbito do nascimento do poder (Lacan, 11/05/1960, p. 270).

Mas, a posição fora do limite não é sustentável nem suportável durante muito tempo para um humano, levando normalmente ao desespero e banho de sangue trágico. Em Freud, o limite é definido pelo princípio do prazer, para além do qual reina a pulsão de morte. A pulsão de morte de Freud designa, precisamente, o ciclo de retorno ao inanimado (Lacan, 14/01/1970, p. 51). Já o princípio do prazer institui o limite do gozo, ponto de tensão mínima necessário à existência de vida. O traço unário, ponto para o qual o saber tende, repetitivamente, a ser reenviado, é a marca originária do significante revelada como desperdício de gozo (*jouissance ruineuse*) (Lacan, 14/01/1970, p. 53).

Mas, na era das *lathouses*, a tragédia já não é o relato da ascensão de um homem comum a herói. Usualmente sob a forma de um escândalo, a tragédia atual é a narrativa da queda e perseguição de uma pessoa, até então amada por muitos (princesa, político,

ator), por infração à lei ou porque ultrapassou os limites do que “é aceitável” e, por tal, conquista antipatia dos *media* e da população.

Estas campanhas contra supostos ou reais infames têm, no entanto, uma estrutura semelhante à da antiga tragédia – a definição de um bode expiatório sacrificado para restabelecer a relação social que foi rompida. O orgulho desmedido do herói revela-se fascinante, mas, no final, é condenado tal como um qualquer criminoso. A tragédia encontra o seu fim aquando do início de uma outra. Mas, como explica J.-A. Miller (03/2012), segundo Lacan, não é pela transgressão da lei que o sujeito se liberta da angústia, mas sim pelo desejo, que, quer esta se apresente na figura da desgraça, da cegueira, da velhice ou da morte daquele que “mais valia não ter nascido” (caso de Édipo em Colono), quer, na forma mais moderna, da consciência culpada. É neste seguimento que Lacan irá apresentar a natureza do inconsciente nos seguintes termos: «le statut de l’inconscient, qui je vous indique si fragile sur le plan ontique, est éthique» (20/01/1964, p. 40).

O desejo, em Lacan, equivale ao dever, é o avesso da lei simbólica que mantém o mundo da palavra à distância da Coisa ou do Mal. A Coisa é, em síntese, a instância que fabrica o significante e fixa, num dado momento, as direções e o sentido de uma hipotética ascense de acordo com o princípio da maximização da energia psíquica. Este modo de operar da Coisa faz alusão à fecundidade da função do erotismo na ética, que se traduz nas técnicas de retenção, de suspensão, em suma, nos termos de Lacan, do amor «interruptus» (10/02/1960, p. 184). Esta lei fundamental é a da linguagem. Não é, pois, propriamente aquela que Freud e Lévi-Strauss chamaram a “proibição do incesto”, nem é a lei da cidade, nem a lei do direito, nem a dos Dez Mandamentos.

É nestes termos que Lacan, no seminário *Kant avec Sade*, contrapõe a noção de pulsão (de morte) freudiana ao conceito de vontade de gozo (*volonté de jouissance*) (Lacan, 09/1962). O imperativo categórico kantiano, o que sagra a lei (dever) por um ato puro da enunciação (sem enunciado), implica a renúncia ao prazer e à ordem empírica (sem objeto) (Lacan, 09/1962, p. 248). A lei moral, percebida como uma voz que fala a partir do interior do sujeito, em *nome* de uma vontade cuja força se sustenta na razão pura, é a dimensão do sujeito de sua enunciação fundada na *ek-sistência* do desejo (Lacan,

09/1962, p. 253). O campo puramente ético erigido por Kant é o da ação livre, incondicionada, o que não significa que seja opcional. A ação ética é necessária por si própria, na medida em que não visa nenhuma outra finalidade que não obedecer à própria lei (princípio objetivo válido para todos os seres humanos). O imperativo moral kantiano define-se assim pela exigência de sustentação, por parte do desejo, da sua função, o exercício de poder (categórico) e de temperamento (sem outro fim que não a universalidade da lei). O desejo, ao ser equiparado à vontade de gozo, tal como Lacan interpreta a fantasia de Sade, na medida em que ele (o desejo) se encontra submetido ao princípio do prazer (a lei do bem-estar), recebe deste último o seu objeto (imperativo interior ou lei moral de Kant) (Lacan, 09/1962, p. 248). Se o desejo exige, incondicionalmente, a sua realização, a ética que nele se sustenta terá necessariamente um caráter trágico.

A forma do sujeito, tal como é introduzida pela experiência do inconsciente, é a da fenda, a do traço, a da rutura, a da abertura no interior da qual emerge a falta, a ausência de conceito (Lacan, 22/01/1964). O inconsciente lacaniano é onticamente evasivo, característica que partilha com o inconsciente freudiano, mas dotado de uma estrutura de natureza ética, aspeto que representa um acrescento à conceção do seu precedente (Lacan, 20/01/1964, pp. 34-35).

O lugar do real ético ocupará, posteriormente, não mais a dimensão significativa do desejo, mas a do objeto perdido que o causa. A pequena “acoisa” – o *plus-de-jouir* como resíduo não integrável na lei (Miller J.-A. , 18-19/05/2013, p. 13) – substitui assim a Coisa. O mal-estar na civilização não reside propriamente no desejo incestuoso do indivíduo, nem no Superego que representaria para todos a lei paterna da proibição do incesto, mas no *plus-de-jouir* do sintoma. Dito de outro modo, mal-estar na civilização significa sintoma na civilização.

Convém, finalmente, abordar o referido mal-estar através da comparação que Lacan estabelece entre a pulsão de morte freudiana e a produção capitalista.

O modo de produção capitalista exige a destruição de tudo o que vive. Um dos nomes atuais da pulsão de morte é “inovação”. A criação do novo, a produção e o consumo de novas mercadorias domina não só o mercado global, como as mentes e os comportamentos. Não são raros os relatos da assunção de condutas de extrema violência face à perda de um dos novos objetos. O sujeito contemporâneo encontra-se totalmente condicionado pela sua *lathouse* de estimação.

O próprio objeto tecnológico (um computador ou um telemóvel, por exemplo), realiza uma espécie de nó entre o imaginário (*design*), o simbólico (*software*) e o real (*hardware*). Quando a máquina deixa de funcionar, cria no sujeito a sensação de desvanescimento, de perda da noção da realidade e de paragem do mundo. Não é, por isso, surpreendente que o sentimento de tristeza ou de raiva emerjam face à perda de um computador ou telemóvel, como reação à impotência de se negociar com as forças que transcendem e maltratam o sujeito adicto à máquina. Poder-se-á resolver o problema com a compra de um objeto semelhante ao perdido, por via do qual se realiza o trabalho de luto. É também o que acontece, até um certo ponto, com a compra de um analista que faça função de *semblant* do objeto de gozo do analisando. Muitos psicanalistas têm procurado dizer que o gozo que o analisando retira do analista é escasso comparado àquele que se liga ao que este substitui sob transferência, isto é, o pai, e mais fundamentalmente, a mãe ou a mama. Esta perspetiva muda radicalmente o modo de produção capitalista, pois este fez com que já não se procure o gozo no passado, mas multiplicando os substitutos do objeto *a*.

O que agora se assevera não é expressão de uma generalização, que seria seguramente abusiva. Há, efetivamente, quem não abandone o passado, quem se indigne com o facto de o capitalismo ser global ou dominar hoje o planeta, quem se revolte contra o sistema, o nervosismo dos mercados, o consumismo, contra a sociedade de controlo, entre outros factores. Há também quem professe a fé na natureza (boa) humana, ainda que cada vez menos. A história, tal como tem mostrado, até um certo ponto, o bem provém do mal ou que há males que vêm por bem. Bernard de Mandeville, o autor da

Fábula das abelhas, dizia, a este propósito, que os vícios privados dos homens faziam a fortuna pública:

... o vício fomentava o engenho
Que, unido ao tempo e ao bom desempenho,
Propiciava da vida as comodidades,
Seus prazeres, confortos e facilidades,
A tal extremo que mesmo os miseráveis
Viviam melhor que os ricos do passado,
E nada podia ser acrescentado...

(Mandeville, 1723, p. 15)

Na história registam-se, igualmente, ações que provam a possibilidade de se viver melhor a combater as injustiças do que ficar preso ao passado. Assim, após a criação da Sociedade das Nações, a atual Organização das Nações Unidas, registou-se uma verdadeira proliferação de Comissões de Ética. O aparecimento das Comissões de Ética, de Organizações Internacionais responsáveis por supervisionar o respeito pela lei e de movimentos emancipatórios (*Primavera Árabe*, os *Indignados*, os *Occupy Wall Street*, os *anónimos*, entre outros) são maneiras de questionar e de responder face à falência do Outro.

Contudo, não só se continua a cometer pecados e crimes no interior destes movimentos e organizações – caso, por exemplo, das violações de mulheres e de crianças em campo de refugiados por militares das forças de paz da ONU –, como podemos constatar que, até à presente data, não há indícios de uma possível hegemonia de Eros sobre Thanatos.

Há, contudo, quem advogue o carácter de exceção dos relatos de crimes perpetrados por organizações que os deviam combater. Parece-nos, todavia, relevante relembrar que os ideais da revolução francesa – igualdade, fraternidade e liberdade – foram impostos por via da guilhotina e que, desde então, o terror virou terrorismo. O mesmo se passa na sociedade em rede, sem o inconveniente de sujar as mãos com o sangue da vítima. De quem é a culpa? Da rede? Não – diria certamente o realismo de Freud e Lacan –, é da natureza humana.

III PARTE

O FUTURO QUE ESPREITA

Nesta terceira e última parte da Tese dedicar-nos-emos a decifrar alguns sinais do nosso tempo, leitura a partir da qual procuraremos interpretar (um pouco) o futuro que espreita.

Qualquer projeto de decifrar sinais depende preliminarmente da ideia que se faz de “sinal”. A mais famosa enciclopédia virtual, a Wikipedia, oferece ao internauta uma rapsódia de significados, tais como: indício, vestígio, manifestação, prova; particularidade física; mancha, cicatriz; aceno, gesto; marca, firma, rótulo, letreiro, etiqueta; presságio, prenúncio, anúncio; toque de campanha, sineta, valor pago, penhora; semáforo, etc. Mas sinal é também signo linguístico, símbolo matemático, sintoma...

SINAIS DO TEMPO

Uma leitura lacaniana dos sinais do tempo difere das demais, uma vez que incide sobre os signos do gozo. Procuraremos, neste seguimento, perscrutar algumas das modalidades de gozo contemporâneas.

Segundo Jacques-Alain Miller, podemos encontrar “seis paradigmas do gozo” em Lacan (03/2012). Sem entrar no detalhe do que é afirmado, destacam-se somente os dois grandes momentos da abordagem do gozo indicados pelo próprio Lacan no Seminário XX, *Encore* (Lacan, 1972-1973).

O gozo, até ao referido Seminário, situava-se no imaginário e no simbólico. Começou por ser associado, primeiramente, ao júbilo narcísico da imagem e à posse do outro, e, em seguida, à relação do sujeito do inconsciente com a lei da linguagem, do pai e do direito, destacando neste último caso a noção jurídica de “usufruto” (Lacan, 1954-1955). Num segundo momento, que decorre do Seminário XX (1972-1973) até ao final do ensino de Lacan, o gozo será remetido para o corpo como Outro do Outro. De um lado

temos o que Lacan chama o *sens joui*, o gozo do Outro como palavra, ideia e imagem, do lado do Outro do Outro, temos a *jouissance* do corpo como tal.

Mas, já em Freud podemos encontrar duas abordagens do gozo. A primeira combina o narcisismo com o complexo de Édipo e a segunda explora tudo o que está “para além do princípio do prazer” (1920).

O Princípio do prazer aparece como um princípio regulador, pelo qual «o aparelho psíquico se empenha em conservar a quantidade de excitação nele existente o mais baixa possível, ou ao menos constante. É a mesma coisa, apenas em outra formulação, pois, se o trabalho do aparelho psíquico se dirige para manter baixa a quantidade de excitação, tudo o que tem a propriedade de aumentá-la será percebido como disfuncional, ou seja, como desprazeroso» (pp. 122-123). Com a introdução da “pulsão de morte” na psicanálise, fica ainda mais claro que o alvo da pulsão não é o prazer. Os exemplos que Freud retira da clínica, da vida quotidiana, da literatura e da ciência provam que o gozo não é contrário ao desprazer, que está mais do lado da dor, da inibição, da angústia e na perduração do sintoma. Lacan, no Seminário XVII, *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970), afirma neste seguimento: «Voilà pourquoi il est concevable que le plaisir soit violé dans sa règle et son principe, pourquoi il cède au déplaisir. Il n'y a rien d'autre à dire – pas à la douleur forcément, au déplaisir, qui ne veut rien dire qu la jouissance» (11/02/1970, p. 89).

Lacan lê a pulsão de morte freudiana de, no mínimo, três maneiras distintas: 1) A partir do imaginário – é o que fascina Narciso mirando-se no charco, apaixonando-se por um outro que não reconhece como a sua imagem refletida, que se esquece de beber a água da fonte que veio procurar e morre; 2) A partir do simbólico – equivale à vida da linguagem e do espírito, vida para lá da vida biológica que, como a produção capitalista, nega tudo o que existe em prol do novo; 3) A partir do real – corresponde ao gozo que insiste para além do princípio do prazer que governa automaticamente a vida, um excesso ou escassez que destrói o equilíbrio homeostático dos sistemas e a própria lógica da vida.

Com base no que foi apresentado nos capítulos que antecedem e sustentam o atual, podemos afirmar que o gozo imaginário remonta à matriz que Lacan designa “estádio de

espelho”, momento de onde emerge uma imagem – a do Eu possuindo um corpo próprio – o crivo em torno do qual se organiza o autoerotismo das pulsões parciais. Esta imagem que confere uma unidade à criança não tem propriamente origem no espelho, mas no modelo que aí se reflete e que pode tornar-se objeto de reflexão. Na nona sessão do primeiro Seminário, *Sur le narcissisme* (1954), Lacan afirma também a equivalência entre o objeto amado e o Ideal do Eu (p. 201). A satisfação narcísica é aquela que passa pela imagem do corpo, integrado ou em peças. Apesar do corpo próprio encontrar a sua unidade numa *Gestalt*, apresenta-se também em peças soltas, o que possibilita, muitas vezes, gozar somente de uma parte (por exemplo, peito ou pênis) do todo que se imagina ser o seu corpo. Nos dois casos, encontramos-nos ao nível do Um como imagem ou da imagem do Um.

No que diverge daquele, o o gozo simbólico remete para o Um simbólico, o Um do significante ou do Significante Um (S_1). A origem deste Um, como tivemos já oportunidade de expor, é o “traço unário”. A imposição do «traço unário» é a marca que sobre a pele inspira a fantasia, a do sujeito que se identifica como objeto de gozo do Outro – natureza narcísica do gozo que introduz a dimensão do ser do sujeito (Lacan, 14/01/1970, pp. 53-54). Este traço está inscrito em todas as culturas. Ele imprime sempre marcas no corpo que podem ser superficiais – como as maquilhagens, as maneiras de ornamentar e de vestir, as tatuagens – ou marcas mais profundas – incisões múltiplas, modificação da forma do crânio, da boca, do nariz e orelhas, entre outras. O Outro simbólico marca o corpo de maneiras muito distintas. Mas pode também haver incorporação consentida da marca, como no caso da autoflagelação e automutilação. Apenas uma condição é exigida para que haja gozo do corpo falante: que a vida permaneça. Estas marcas não só contribuem para o que se chama “traços de personalidade”, como para a “identidade”. Esta última possui diversas formas: identidade da espécie e do género, identidade étnica, geográfica, histórico-cultural, civil, de classe, etc. Algumas destas identidades são expressamente mencionadas nos atuais passaportes, bilhetes de identidade e cartões de cidadania. A fala iniciática – *lalangue* – é já o gozo do corpo que fala, ainda que não seja comunicação com o Outro.

Mas, o gozo, tal como explica Lacan, não designa a realização de uma necessidade, mas de uma pulsão (Lacan, 04/05/1960, p. 248). Explica-se assim que a pulsão de morte, quando associada ao real, possa destruir o equilíbrio homeostático dos sistemas e a

própria lógica da vida. A pulsão lacaniana, que já em Freud difere de instinto, tem quatro características fundamentais – a origem, a pressão, o objeto e o alvo – e articula-se ao nível do significante, isto é, tem uma gramática própria cuja matriz é o fantasma (Peneda, 2000).

O espaço do gozo é fechado, circunscrito à dimensão histórica. O que é memorável, ou mais precisamente, o que é passível de ser memorizado, implica a rememoração, a historização e a respetiva articulação da pulsão (Lacan, 04/05/1960, p. 248).

Esta conceção de gozo em Lacan diverge claramente da proposta freudiana. Para este, tal como demonstrou no *Mal-estar na civilização*, o gozo resulta da realização das pulsões da libido. Nesta, a interdição ao gozo é reforçada em consonância com a força das instituições (lei moral) resultantes das exigências e da crueldade do Supereu (Freud, 1930).

Marie-Hélène Brousse dedicou recentemente um Seminário ao fenómeno designado nos EUA de “identidade política” (2015-2016), durante o qual recorda que, por detrás de cada identidade reivindicada (“eu sou” isto ou aquilo) há sempre um “tu és”: vindo do Outro – “tu és homem”, “tu és francês”, “tu és branco”, “tu és casado”, etc. Constata também que estas identidades têm vindo a esboroar-se e até apagar-se, sendo cada dia mais difícil fixar um estereótipo. Assim, há homens que parecem mulheres, franceses que são também árabes, negros loiros, casados que vivem como solteiros, ... (2015). Este desvanecimento contemporâneo das identidades é, na verdade, um dado de estrutura. É o que Lacan explica, logo nos seus primeiros Seminários, comentando o «tu es» – sentença que em francês soa como *tuer* (matar) – a propósito, particularmente, das expressões «tu es ma femme, tu es mon maître, tu es celui qui/que me suivra/suivras» (18/12/1957, p. 133). Como explica Lacan em *La forclusion du Nom-du-père* (08/01/1958), frases do tipo « tu es mon maître», o “tu” é o significante do apelo do Outro, e em frase como “tu es celui qui me suivras” é a invocação do Outro (p. 151).

Mas, o que se passa com a relação Tu-Eu quando esse Tu é o corpo?

Como já o afirmámos, o corpo do gozo não é o corpo da imagem especular, nem o *corpus* significante – é um corpo autárcico. É esta autarcia que exige a Lacan *La topologie et le temps*, título do seu Seminário XXVI (1978-1979). Em resposta à necessidade de formalizar, por via da linguagem científica, a prática psicanálise, Lacan procurou determinar a relação entre os pontos de inflexão de curvas, pontos de tensão em nós, torções em superfícies, planos projetivos, toros, banda de Möbius e a escuta analítica. A conceção do espaço-tempo apresentada neste seminário tem, forçosamente, consequências sobre a *talking cure*, ao convidar a que não se descure do real do corpo, a ler nele o sintoma. Esta leitura não suprime o que Lacan ensinou anteriormente, apenas coloca esse passado em vizinhança topológica com o presente e o futuro.

Assim, o último ensino de Lacan mantém o Nome-do-Pai, ainda que divirja do Nome do Pai e o Pai de Nome, pois o nome, enquanto tal, não é o ato de nomear, mas o quarto laço do nó borromeano (Lacan, 20/02/1979 (Inédito), p. 5). Depois de pulverizar a unicidade do *Nom-du-Père* – Seminários *Les noms du père* (20/11/1963) e *Les non-dupes errent* (1973-1974) –, Lacan acentua a nomeação como função simbólica do pai real. É esta função que lhe permite dizer que o Real, o Simbólico e o Imaginário são nomes do pai, ou que o nó borromeano RSI também cumpre a função de Nome-do-Pai.

A função paterna continua a servir para o diagnóstico diferencial entre neurose e psicose. Nas chamadas “psicoses extraordinárias” – termo proposto por J-A Miller para distinguir a psicose clássica da *psychose ordinaire*, isto é, da psicose não desencadeada, por conseguinte normal (1997) – ela permanece um critério.

Marie-Hélène Brousse chama igualmente a atenção para o princípio lacaniano, que a preclusão do Nome-do-Pai no simbólico regressa agora ao real, na forma da “norma social” (Lacan, 19/03/1974, p. 182). Segundo ela, isto significa que, com o declínio civilizacional, a função do Nome-do-Pai transformou-se em consenso numérico (Brousse, 24/11/2015). A norma social fundada no pai que reconhecia o filho, nomeando-o, passou a curva de Gauss, com média e desvio padrão.

A “ordem de ferro”, a que alinhava a lei do pai ao desejo, deu agora lugar ao gozo permissivo. Tal facto decorre, porque o desejo pode emergir quando alguém nos nega algo, mas não quando se apresenta número, que só com outro número podemos contestar. O Ideal agora é estatístico. O “ordinário” da neurose e mesmo da psicose traduzem-se,

desde logo, em hábitos estatisticamente valorizados, definidos pela banalidade da média. Nesta especial configuração, cada um aparece como “dividual” (Deleuze, 1972-1990, p. 244), como uma identidade contingente que corresponde a um certo recorte de dados, a um fragmento do ser do sujeito.

Lacan não propõe um retorno ao “não incondicional” e, por via dele, ao Nome-do-pai, mas outra coisa: que o psicanalista leia aquilo que faz o neurótico e o psicótico com o “ordinário” e o “extraordinário”, para ver se o saber-fazer destes o pode ajudar na sua *praxis*. Não no sentido de fazer do psicanalista uma múmia munida de uma chave interpretativa, um mestre ou um “sujeito suposto saber”, mas para fazer dele o secretário do alienado, o parceiro do seu sintoma, até que se encontre uma solução mais satisfatória para o problema do que a psiquiátrica (25/04/1956).

Revela-se pertinente abrir um parêntesis sobre o termo “sujeito suposto saber”, conceito que a dada altura definiu para Lacan a transferência analítica. A fórmula do “sujeito suposto saber” é a via encontrada por Lacan, no que ela se distingue do amor, de suporte à transferência, processo por via do qual a cura se realiza (Lacan, 20/02/1973, p. 87). Aquilo que é suposto, não é o sujeito, mas o saber inconsciente. É o inconsciente que cifra o gozo. O sujeito apenas pode tentar decifrar o que já está escrito. A verdade, que se encontra sempre e somente do lado de quem encarna o “sujeito suposto saber”, não suscetível a uma revelação plena, está igualmente destinada a uma perda no processo de interpretação (Lacan, 17/12/1969, p. 41). A verdade, proposição que contém a totalidade de factos que constituem o mundo¹³⁵ é, na realidade, inacessível (Lacan, 21/01/1970, p. 67). Deduz-se, no seguimento do exposto, que não há um sentido que não seja o do desejo, nem uma verdade fora do campo onde é anunciada¹³⁶. Em segundo lugar, lembramos que Lacan forja esta fórmula a propósito do Deus Moderno, o Deus de Descartes.

¹³⁵ Podemos perceber, na presente passagem, uma clara alusão ao pensamento de Wittgenstein para quem os limites do (meu) mundo coincidem com os limites da (minha) linguagem. Wittgenstein e Lacan partilham a ideia de que a linguagem assume a função criadora do sentido do mundo e colocam como limite do real o que se revela «Impossível de dizer». Para uma análise mais cuidada dessa mesma convergência ver: Wittgenstein. L., Tratado Lógico-Filosófico - Investigações Filosóficas (1921).

¹³⁶ Lacan, se no Seminário *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955) aborda a formação dos fenómenos psicossomáticos – os que se produzem na vizinhança da pulsão, por via da unificação das pulsões autoeróticas, em que o corpo é tomado na dimensão imaginária do *Eu* espectral (campo do autoerotismo) por indistinção da fonte de objeto de desejo – como um curto-circuito na montagem pulsional, já no Seminário *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964),

Como Descartes escreve nas suas *Meditações* (1641), a proposição *je suis, j'existe* só é verdadeira quando enunciada, o que coloca um problema, obriga o sujeito a repetir incessantemente *je suis, j'existe, je suis, j'existe, je suis, j'existe, etc.* Por tal, como intuiu Descartes, o real do *Eu* carece de fundamento que garanta a dimensão da verdade, sendo necessário recorrer ao *Outro* que não engana (Lacan, 20/01/1964, pp. 36-37). Descartes postula assim a existência de Deus, na Terceira Meditação, como Aquele que sabe. Se $2+2 = 4$ é porque Ele assim quis que fosse. Para o sujeito, Deus é, pois, suposto saber.

Lacan, ao longo do Seminário *D'un Autre à l'autre* (1968-1969), apresenta o campo do Outro, enquanto campo do ser, como o campo da aposta de Pascal, o Deus dos Filósofos, o Deus de Abrão, o Deus que fala e se intitula “*Eu sou quem Sou*”, concluindo, no entanto, que este deve ser compreendido como o campo ou horizonte regido pelo princípio da razão suficiente¹³⁷ (Lacan, 04/06/1969, p. 345).

Não obstante, a modernidade nasce sob a égide de um Deus que não engana. Contudo, se no sujeito cartesiano (epistemológico) a certeza na existência (*eu sou*) emerge pela dúvida (*eu penso*), já no sujeito lacaniano, no seguimento das ilações de Freud, emerge pela resistência que a dúvida (*le colophon du doute*) coloca em evidência (Lacan, 05/02/1964). A fórmula cartesiana – *ergo sum* – é o sujeito despejado, pela dúvida, de todo o conteúdo sensível e inteligível, vazio, como já o afirmámos. Assim, a ciência

explica o mesmo fenómeno, em referência ao desejo do *Outro*, como uma falha no simbólico, isto é, como consequência de uma indução significativa que não coloca em jogo o *aphanisis* (desaparecimento) do sujeito. Ao suspender o *aphanisis* do sujeito, suprime o intervalo entre S_1 e S_2 que, ao impossibilitar a substituição do significante materno ou mestre (S_1) pelo significante da metáfora paterna (S_2), obstaculiza o advento do sujeito. Assim, à luz deste esquema, o obsessivo supõe que o *Senhor* sabe o que ele quer, enquanto a histerica – cuja operatividade se assemelha à da mulher, a que conduz o homem à castração porque assume que sabe o que ele precisa para *gozar* – encena o sujeito suposto saber. Ambos os modelos, que recebem o título de neurose, introduzem a morte no jogo (Lacan, 18/06/1969, pp. 383-389). Se o neurótico questiona a verdade da sua estrutura, interrogação que encarnando como sintoma, somente por um corte subjetivo, o sujeito poderá (re)encontrar o seu desejo inconsciente, o que significa reescrevê-lo ao nível do $S(A)$, instância que se encontra à esquerda na linha inferior do grafo de desejo (Lacan, 25/06/1969, p. 402). Neste enquadramento, entende-se por vontade a decisão de aceitar ou rejeitar *o-que-se-quer*, enquanto o desejo expressa *saber-o-que-se-quer* (Lacan, 18/06/1969, p. 389).

¹³⁷ O «princípio da razão suficiente» é um conceito que Lacan toma de empréstimo de Leibniz, autor cuja influência é igualmente incontestável. No seminário *L'inconscient freudien et le nôtre* (22/01/1964), Lacan refere que a relação do inconsciente com a repetição se relaciona com o cálculo infinitesimal, cuja autoria reporta-nos para o universo do referido autor. O «princípio da razão suficiente» pode ser descrito como o princípio segundo o qual nada pode ser como é sem que haja uma razão para isso. Esta razão, expressão do motivo pelo qual um ser onipotente e perfeito atualiza uma possibilidade em detrimento de todas as outras, terá de ser particularmente forte, pois é com base nela que fundamentar-se-á, em termos de necessidade, todos os factos contingentes. É com base neste princípio que Leibniz reconhece o mundo atual como o «melhor dos mundos possíveis», já que qualquer outro mundo seria inconsistente com o poder criador de quem detém a faculdade de atualizar todas as possibilidades (Carvalho & Carvalho, 2006, p. 352).

progride privada de uma subjetividade fundadora, enquanto a sociedade é consumida pelo gozo instigado pelo capitalismo, como iremos ver ao longo deste ensaio. Em bom rigor, e como evidencia Filipe Pereirinha, o que parece prevalecer em muitos dos sintomas contemporâneos, nomeadamente a «adição» e a «desinserção social», é um défice de sujeito e de subjetivação, por excesso de objeto e de gozo (Pereirinha J. F., 2009, p. 8).

Lacan diz que na verdade aquilo que Descartes introduz como sujeito suposto saber é o inconsciente. Conclui, a partir desta premissa, na forma de um aforismo: “Deus é inconsciente” (Lacan, 22/01/1964, p. 30). A verdade continua, no entanto, apesar de Deus estar morto (1882), do lado do sintoma.

A regra da associação livre verbal vai finalmente situar Deus como o lugar do dizer (*Dieure*), ou seja, do delírio. Deus é, neste sentido, o lugar onde se produz “*le dieu – le dieur – le dire*” (Lacan, 16/01/1973, p. 59). O ser de Deus realiza-se pelo dizer e, enquanto se disser ou escrever, a hipótese de Deus e do nada colocar-se-á.

O Deus cartesiano participou na conquista do mundo pela ciência, em detrimento do Deus de Isaac, Jacob e Abraão. A religião tradicional foi, deste modo, recalcada pela ciência moderna. A regência da ciência teve a sua duração, mas não impediu o retorno da religião. Este retorno é também o regresso do Mau-Génio ou mais simplesmente do Mal que Descartes repudiou com a sua “Meditação” (1641) e “moral provisória” (1637), em proveito do Bem (estar) com que sonhava. Como dizia Pessoa, divertiu-se “em mim comigo um Destino *malin*” (1986, p. 194). É incontestável que a religião regressou ao real no que tem de melhor e pior, para espanto daqueles que acreditavam, como Freud, que a ciência eliminaria finalmente todo o apelo ao divino.

Em *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), o politólogo Samuel Huntington defende que a atual crise mundial se deve menos a causas políticas e económicas, do que a um choque de civilizações, nas quais a religião tem um papel predominante.

O termo latino *religio* conserva uma etimologia obscura, partilhada entre *relegere* (recolher), convite à contemplação vertical e individual, e *religere* (*religar*), prática horizontal consagrada como laço que liga os Homens a Deus, própria à ideia da religião

popular e comunitária. Por sua vez, *religio* reenvia, no quadro da Roma clássica e pagã, ao culto imperial, de essência política, que englobava todo o tipo de crenças e superstições. O grego *threskeia*, que o precede, designa as celebrações que enquadravam a vida da Polis, a Justiça na Cidade (Botelho, 2014, pp. 11-12). Já segundo Agamben, o *religio* ou a dimensão religiosa, deriva do termo *relegare*, que traduz como «a atitude de escrúpulo e de atenção que deve marcar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – a observar para respeitar a separação entre o sagrado e o divino» (2006, pp. 105-106). Com esta designação, Agamben associa a origem da religião a um ritual ou praxis hermenêutica pelo qual a realidade era imbuída de divindade.

Já nas línguas semíticas, o *dat* hebraico da Thora e o *din* árabe do Corão defendem a dominância da Lei transcendente – simultaneamente código e breviário – na existência pública. É neste sentido que a comunidade mística e de oração serviu e serve de modelo à sociedade perfeita. Foi isso que os filósofos medievais retiveram dos três monoteísmos. Foram os franceses que começaram a utilizar a expressão “guerra de religiões”, para designar um combate que vinha das Cruzadas e que os enciclopedistas do século XVIII prosseguiram com extremo vigor à maneira das Luzes.

Na Ásia manteve-se a afeição pelo politeísmo, do *dharma* hinduísta ao *tao* chinês, passando pelo *shintô* japonês.

Na atualidade, a maior parte dos intelectuais é agnóstica, ou ateia, para quem Deus é matéria ou objeto de pensamento. Sobre esta matéria, Giorgio Agamben, em entrevista, prefere dizer que o capitalismo também é uma religião, mas sem redenção nem trégua, onde Deus é o dinheiro e a igreja é a banca (2012).

Nos anos 80 e 90 do século passado, artistas, filósofos, sociólogos, escritores e outros narradores, seduzidos novamente pela ideia de progresso histórico – ideia que ao mesmo tempo consideravam caduca – aplicaram-se a recensar os sinais de uma nova época a que chamaram “Pós-moderna”. As noções de “pós-modernidade” e “pós-modernismo”, que tanto agitaram os intelectuais, logo se esboroaram, sendo muito difícil encontrá-las atualmente e, mais ainda, considerá-las como a marca indelével da nova

época. Para Rancière, por exemplo, a noção de modernidade¹³⁸ é destituída de sentido e, nessa medida, não houve qualquer rutura pós-moderna (2004, p. 60). A negação do conceito de modernidade como categoria crítica é formalizada sistematicamente por Rancière em *Le partage du sensible: esthétique et politique* (2000).

Independentemente de saber o que estas noções continham de justo, a análise da “condição pós-moderna” (Lyotard, 1979) foi, desde então, revogada ou remodelada, como é o caso do “hiper-modernismo” de Gilles Lipovetsky (2004).

Independentemente da pertinência da classificação ou denominação da atual era, revela-se interessante a afirmação, num tom profético, de Lyotard, que a «informatização das sociedades (...) podia tornar-se o instrumento sonhado de regulação do sistema do mercado estendido ao próprio saber» (1979, p. 119). Estas palavras acompanhavam a hipótese do triunfo da sociedade de controlo sobre tudo, e não só sobre a universidade.

Escrito antes do aparecimento da Internet e do desenvolvimento do capital informático que Jeremy Rifkin chama “capitalismo de acesso” (2004), Lyotard vislumbra, no seu ensaio, que o poder cibernético dominaria o globo. Já nos anos 1960, Marshall McLuhan – o primeiro a comparar explicitamente o planeta a uma “aldeia global” – tentou explicar como as grandes etapas da História da Humanidade derivavam de inovações ocorridas no domínio das técnicas da informação (1940). Os próprios pioneiros da informática não ignoraram completamente o alcance apocalíptico das suas pesquisas.

¹³⁸ Rancière defende que a história deve ser interpretada com base na noção de «fictionalité propre» (Rancière, 2000, pp. 54-65). Deduz da inacessibilidade da palavra originária a impossibilidade de uma racionalidade histórica e, nesse sentido, de uma interpretação por ordenação de factos. A tradição ocidental, no seu modo de pensar como de escrever, alimentou-se desde a sua génese (judaico-cristã) da exemplaridade do livro em que a palavra se fez carne que, pela realização da promessa vaticinada, reafirma no fim o enredo projetado inicialmente. A cisão da unidade divina perpetrada por Platão – para quem existem duas realidades distintas a envolverem o ser humano, *o Mundo das Ideias* e *o Mundo das Sombra* –, que coincide com o início da racionalização, desarticula a harmonia estabelecida entre as palavras e a realidade ao introduzir a ideia de que toda a semelhança deve ser combatida. O que ocorre no pensamento da modernidade é um segundo desfasamento pela introdução, por Miguel de Cervantes, da ficção que permeou a cisão entre o autor e as suas personagens, incompatibilizando qualquer intento de harmonização entre o mundo da técnica, que se vincula ao mundo científico, e o mundo divino, convertido em mundo ético e moral. Na sua ótica, o poder do homem (individual) da modernidade de encarnar as personagens dos romances resulta do estado de orfandade da letra e, conseqüentemente, do deslize do fenómeno de encarnação da esfera mítica e teológica para o senso comum (profano) (Rancière, 1998). A deriva da letra *órfã* toma corpo pelas distintas modalidades de escritas impressas (ou na literariedade das tatuagens, piercings, body modifications), via pela qual se inscreve na imagem do corpo, que está alocada à imagem de si.

Wiener compara, em *God and Golem*, os primeiros computadores ao Golem da Cabala (1964).

Em bom rigor, e tal como demonstrou Michel Foucault, o poder encontra sempre dispositivos que o disseminam. Os dispositivos clássicos de poder, que incidiam sobre o Homem-máquina – a sua educação e conduta (1975) – deram lugar à biopolítica do Homem-espécie – modo de governo que aspira à gestão da vida das populações ao ocupar-se da saúde e da segurança dos corpos, através de dispositivos que vão do controlo dos nascimentos à manipulação genética, passando por uma vigilância apertada (1976). Ao mesmo tempo, Foucault explica que o novo poder logístico só pode ser combatido por ações de sabotagem. Foi em torno de uma ideia semelhante que se reuniu, em 1999, o coletivo que elegeu como órgão a revista filosófica francesa *Tiqqun*. Este coletivo deu lugar ao chamado *Comité Invisible*, grupo que defendeu estratégias de insurreição e subversão que não se inserissem mais na lógica da Revolução e nas modalidades históricas da revolta, mas no processo de cibernetização – maneira de pilotar – do mundo.

A Internet tornou-se, desde então, palco e máquina de guerra. A luta contra a hegemonia civilizacional e ameaças de ataques cibernéticos revela-se prioritária, ainda que de difícil realização, pois só pela entropia da informação esta poderia ser bem sucedida. Provocar a entropia no mecanismo de autorregulação do sistema, implicaria ficar invisível para os instrumentos de captura, vigilância e controlo, tornar-se opaco à visão cibernética. Desaparecer da rede. Mas será isso possível para almas com corpo? É, pelo menos, o que defendem as (não menos sofisticadas) teorias da conspiração, e o que tentam (mais ou menos) fazer os extremistas que utilizam túneis de informação difíceis de detetar, como é o caso do grupo Anonimus.

Por sua vez, o sociólogo polaco Zygmunt Bauman defende, na sua vasta obra, que a antiga “comunidade” – onde cada um já tinha o seu lugar marcado à nascença e a partir do qual se desenvolvia – desapareceu do mundo contemporâneo. A solidez das velhas instituições desfez-se num universo cada vez mais líquido, onde o amor é descartável e a amizade virtual (Bauman, 2004). As amizades, na Internet, estão à distância de um clique, tão acessíveis de as sagrar como de as “desamigar”.

Mas, mais do que um choque de civilizações, a religião do dinheiro, a guerra contra o capitalismo cibernético e a diluição da solidez social, estamos face a uma mutação das modalidades do gozo.

Mas, voltemos ao fenómeno WWW. A comunicação mediada pela Internet permite a divulgação da informação a grande velocidade, com um alcance planetário. Umberto Eco dizia o seguinte sobre o fenómeno: “Auschwitz não teria sido possível com a Internet, porque a notícia ter-se-ia espalhado rapidamente. Mas, por outro lado, ela confere o direito de palavra a legiões de idiotas” (2015).

Indubitavelmente, a avalanche de informação que cada cibernauta recebe diariamente está associada ao paradoxo da impossibilidade de tratamento da mesma. Associado ao efeito de massificação está um outro, bem mais perverso, o da desmobilização crítica e insensibilidade para com a falta de critérios de qualidade e, menos ainda, para com os velhos princípios e valores morais.

Mas a Internet desenvolveu também, de forma inaudita, a hospitalidade da casa da linguagem, permitindo, sem discriminação, que cada hóspede tenha acesso à rede social e a todas as esferas da cultura. O acesso igualitário e sem restrição ao uso da palavra é um fenómeno totalmente inédito, possível somente na sociedade de rede. A Internet permeou, a seu modo, a igualdade entre governantes e governados, professores e alunos, patrões e empregados, médicos e doentes, fortalecendo de um modo algo freudiano – isto é, dando a palavra a cada sujeito – o sonho democrático. Mas, como defende Rancière, o indivíduo da atual democracia europeia expressa um ódio profundo à igualdade, o que é um efeito de recuo efetivo da democracia (Rancière, 2005). Como afirma na referida obra, «O movimento democrático é, assim, um duplo movimento de transgressão dos limites, um movimento para estender a igualdade do homem público a outros domínios da vida comum e, em particular, a todos que são governados pela ilimitação capitalista da riqueza» (p. 75). Mas, como adverte, o maior perigo subjacente às atuais democracias é quando «o pai se habitua a tratar o filho de igual para igual» (p. 51). Com efeito, mesmo não havendo uma ditadura na rede, na aceção tradicional do termo, tal não significa que a igualdade prevaleça e que não haja adição a ela.

Mesmo incluindo as categorias sociais inerentes aos diferentes discursos de Lacan (o discurso do poder, do saber, da revolta, da psicanálise, do capitalista e da ciência), neles encontraríamos sempre um *significant maître*. É dizer que todos os discursos tentam, à sua maneira, pôr ordem no caos, construir uma barragem contra o Pacífico, como escrevia Marguerite Duras, ou, como ensinou Lacan, simbolizar e imaginarizar o insuportável do real.

Com efeito, revela-se insuficiente que a rede dê voz àquilo de que o sujeito sente falta, que se aposte no que prometem as Utopias e os Edens, ou mais simplesmente, se defenda a tolerância, na forma do direito fundamental do Homem e do Cidadão, que é a liberdade de expressão. A proliferação de modos degenerativos do uso da palavra (como é o caso “dizer *like*”, não em sinal de concordância mas de afinidade), o encarceramento da mesma por usufruto do sujeito capitalista, converteu a comunicação num sistema viral. Neste especial contexto, no qual as possibilidades de ação se encontram pré-definidas (legitimadas) por algoritmos, todo e qualquer *input*, mesmo o mais inócuo, tem o potencial de revelar as suas qualidades *virais* do atual sistema de comunicação, isto é, de coadunar a mensagem ao que os outros gozam e ascender como Ideal ao campo da visibilidade, o campo político por excelência.

Não menos revelante para a comunicação, como nos ensina Lacan, é o silêncio. No Seminário XIV, que versa sobre *La logique du Fantasme* (1966-1967), Lacan sugere diferentes designações para os dois poderes do silêncio: *sileo* e *taceo*. *Taceo* designa a palavra não-dita por imposição externa, a palavra que emudece (é-se silenciado). Este distingue-se do *sileo*, que designa o silêncio estruturante, o que acusa a ausência essencial da palavra – o buraco da significação (12/04/1967, pp. 348-349). É neste sentido que a pulsão de morte é frequentemente associada ao silêncio, marcado pelo desejo, e não pelo medo, que se converte numa ética (1958/1960, p. 161). O silêncio não é pura alteridade, não está fora da linguagem, mas constitui-se como uma abertura ao sentido, na medida em que a verdade só pode ser *semi-dita*, pelo modo como coloca em jogo os processos de significação. No que se refere à verdade, há algo irremediavelmente barrado ao dizer (*sileo*). Tanto o Eu como o outro, ambos imaginários, são objetos (operadores) de um sistema organizado que edifica o muro da linguagem (Lacan, 25/05/1955, pp. 285-286), que fica tão mais opaco e sólido quando maior for o fluxo de informação. As mensagens que endereçamos aos outros, na condição de (verdadeiros) sujeitos, são na realidade

dirigidas ao outro (meu semelhante, meu semblante) por projeção de reflexos no muro da linguagem. A comunicação mediada pelas máquinas computacionais, pelo modo como traçam as linhas mestras de destino sem o reconhecimento da morte ou do enigma do sujeito e do universo, oblitera as possibilidades de uma abertura para um destino singular.

A vontade de “outra-coisa”, afirmação da capacidade do sujeito de *se-parar* (*se parere*) da cadeia de significantes, considerando que tudo é metabolizado pela função significante (pulsão de destruição, a pulsão de morte freudiana) revela-se impossível aos áditos das redes de informação. A vontade de destruir a ordem do que existe (cortar ou fazer parar a cadeia significante) está associada à vontade de criar a partir do nada, de instituir uma nova cadeia de eventos. O campo *para além do saber* do sujeito, o que se encontra para além do horizonte da sua experiência, no qual não se sabe se o sujeito subsiste, esse ponto de ignorância absoluta, a dimensão «au-delà du principe de plaisir» (Lacan, 04/05/1960, pp. 251-252), foi obliterada pela rede algorítmica.

Por estas razões, no ensino psicanalítico não se defende a liberdade de opinião, nem a ditadura, mas a consciência (individual, de classe e moral), que está determinada pelo inconsciente, que a palavra não escapa ao gozo, ela é também gozo.

Não obstante, como ecoa na sabedoria popular, a esperança é a última a morrer. Mas, o que me é permitido esperar? Ou, nos termos de Lacan, «pensez-vous l'espérance - ça arrive - comme sans objet?» (Lacan, 03/1974, p. 13). Quem for indiferente a este facto, rapidamente se vê levado ao desespero. Um dos paradoxos das sociedades “desenvolvidas” é que, apesar dos avanços da Economia, do Comércio e da Indústria, da Ciência e da Medicina, apesar das conquistas da luta pelos Direitos do Homem, da Mulher, da Criança, dos LGBT, há cada vez mais depressivos, suicidas, criminosos e um crescente descontentamento relativo às condições de vida, acompanhado por uma subida nas urnas da extrema-direita xenófoba e por um crescimento do chamado “terrorismo global”.

Após o “ataque terrorista” em Paris – considerada paradoxalmente como a Cidade das Luzes, como um dos mais brilhantes símbolos do modo de vida democrático – surgiu uma palavra de ordem que foi repetida por todo o globo: *Je suis Charlie*. A frase, pronunciada ou escrita individualmente, traduz uma alienação consentida do ser (*suis*) do

sujeito da enunciação (*Je*) ao Outro chamado *Charlie*. Este Outro é, antes de mais, o Outro da Palavra, livre, liberta de preconceitos, da liberdade de opinião que os terroristas procuraram amordaçar, atingindo os corpos dos jornalistas e outras vítimas do massacre ao jornal satírico francês Charlie Hebdo. O paradoxo é que a frase enuncia uma nova forma da “servidão voluntária” (Boétie, 1549) da liberdade: a alienação ao nome de Um. A liberdade de expressão perde-se de imediato. A partir do momento em que cada sujeito da enunciação substitui o seu nome próprio pelo de Charlie, abandona a sua responsabilidade. O Charlie Hebdo é tão-somente (um)a face do Senhor absoluto de Hegel. Mas, como dizia Baudelaire, já no começo da revolução industrial:

«Le vieux Paris n'est plus (la forme d'une ville
Change plus vite, hélas ! que le cœur d'un mortel)»

(Baudelaire, 1857, p. 123)

Foi, portanto, o que a “sociedade do espetáculo” (Debord, 1967) deu a ver ao mundo através do Grande Livro da nossa época, o “Livro-das-Caras” ou Facebook.

A nova expressão de servidão voluntária evidencia a enorme fragilidade dos servos do atual capitalismo, a pseudo-identidade de indivíduos caleidoscópicos, heterónimos, que acreditam ser unos e idênticos a si mesmo, senão os donos de tudo.

Mas, frases deste tipo – pois outras semelhantes já foram repetidas depois de “ataques” posteriores ao de Paris – expõem, de um e do outro lado da barricada, a desorientação dos sujeitos, que se encontram sem perspectiva nem horizonte, dispostos a abdicar da sua imagem, do seu nome e até do seu sintoma, para se colarem a uma promessa de Gozo.

A um certo nível, *Je suis Charlie* é ainda um efeito do *Génio Maligno* que o *cogito* cartesiano deixou na sombra da desrazão. O Mau-Génio que agora regressou não é apenas um Deus que engana, é também, e sobretudo, um Deus que goza com o (meu) mal. O Mal é bem deste mundo, e não como pensava Anna Harendt (1963), uma consequência da impossibilidade de pensar. O que aconteceu em Paris, a 7 de Janeiro de 2015, repete-se diariamente, desde os primórdios da humanidade, ora por cataclismos naturais ora perpetrado pelo homem, por mal-entendido humano, demasiado humano, mas sem nome.

Milhões de pessoas morrem em condições naturais, normais e escandalosas, pessoas que trabalham, que têm os seus prazeres e deveres, que cumprem ou não as suas obrigações familiares, profissionais, fiscais, que respeitam a totalidade ou parte das regras sociais, mas que, por inúmeras razões, permaneceram irrelevantes, inomináveis para a *media* e na rede. Deles não reza a História. Recordar este silêncio gritante e massivo não é convidar cada um a calar-se, a consentir ou até apoiar o crime. É apenas uma frágil tentativa de dar a entender que, por detrás de todo *je suis*, Haum *se jouit*.

Uma destas frágeis tentativas é o que faz Ruy Belo num poema que começa por «um homem morto jazia ali como uma afronta para os vivos» e termina num «só sabia que olhava e nenhum mar havia»: Assim, na noite de Madrid...

«Na noite de Madrid eu vi um homem morto
Jazia ali como uma afronta para os vivos
que voltavam dos bares com música nos olhos
com estrelas na testa e festa nos ouvidos
e passavam de táxi a boa velocidade
Há quanto tempo o homem jazeria ali
à superfície escura do asfalto
já meio devolvido à terra nossa mãe?
Não o cobria o manto dos heróis
nenhum clarim tocara em sua honra
Como o confortaria a santa madre igreja?
Tombara apenas imolado ao dia-a-dia
Pagara com a vida a paz da consciência
de toda uma cidade que dormia
E ele crescia alastrava na estrada
e assumia inesperadas proporções
quando há bem pouco ainda se reduzia ao dia
Quem seria? Quem fora?
Que jornal conteria a imensidão do nome
de quem como um insulto ali jazia?
Que pensamentos próximos tivera?
E o que levaria ele nos bolsos?
Donde viria? Sorriria? Onde ia?
Fora criança? Sonharia ser feliz?
Mudaria de vida na manhã seguinte?
Brincara alguma vez naquela mesma rua?
Fora criança ali onde profundamente o vi?
Teria soluções para problemas que tivesse?
Seria porventura um bom chefe de família?
Disporia da consideração da vizinhança?
Era bom funcionário? Homem de futuro?
Mas já naquele momento o rosto lhe cobriam

pois não conseguiria ver nem as estrelas
nem ao menos a luz dos cidadãos candeeiros
Havia curiosos e polícia havia uma ambulância inútil
para quem como cama só teria a pedra fria
«Aonde vai?» - perguntou-me o homem do táxi
«- Eu tenho cinco mil pesetas - respondi-lhe
Leve-me pelas ruas da cidade até nascer o sol
talvez ele possa dizer-me alguma coisa
daquelas muitas coisas que gostava de saber
(o sol é hoje uma das minhas poucas soluções)
Passe longe do corpo por favor»
Lembrei-me de leituras soterradas
de súbito subiram-me à memória cenas esquecidas
Samaritano eu? Mais um levita
que calmo procurava a promessa do dia
Inquietação ou pena? Sombra de metafísica?
Política? Moral? Lição? Comportamento?
Queria alguma coisa? Não sabia
Posso-vos garantir que não sabia
Só sabia que olhava e nenhum mar havia»

(Belo, 1966)

PROFECIAS

A perversão é, finalmente, no último pensamento de Lacan, uma versão do pai (*père-version*), o modo pelo qual o sujeito perverso se faz “instrumento do gozo do Outro”. Numa análise à condição atual, talvez possamos dizer que o sintoma mais grave da nossa civilização é encarnado por aqueles que *diz-põem* o corpo como instrumento do gozo do Um.

Brincando com as “profecias” de Nostradamus, Jacques-Alain Miller falou com simplicidade de algumas consequências da confusão do Haum com o individualismo contemporâneo. Como recorda, «c'est une affaire d'écriture, car tout est chiffre, mais surtout de parole. Comme plus rien n'est fixe, négocier un accord, un "deal", exige une conversation permanente. Seulement, il est très difficile de conclure, en raison du nombre d'êtres parlants impliqués» (Miller J.-A. , 2011).

As nossas sociedades estão baseadas na “tirania do Um”, do Um como cifra ou número. Há, nessa medida, a necessidade de quantificar, avaliar tudo. Mas, o cálculo não

existiria sem a unidade numérica. É um facto que o cálculo se disseminou totalmente, invadiu todas as áreas e âmbitos do saber e do viver – na cabeça dos indivíduos, no orçamento das famílias, nas lojas da esquina, nas caixas de esmolas das igrejas, nas urnas das eleições, nos rankings das escolas, nas performances da ciência e da investigação, na rentabilidade da medicina, nas performances da economia e finanças, na venda de livros, nas bilheteiras das salas de artes e espetáculos, nas audiências televisivas, enfim, em todos os campos da atividade humana. Considere-se, contudo, que um número não assegura a simbiose ou síntese das identidades.

Se hoje o islamismo atrai tantos jovens que não nasceram nos países que o praticam há séculos é também por ser a religião que mais acentua o Um único. Não obstante, o “povo islâmico”, face ao terror provocado pelo terrorismo, assume-se como fraterno e tolerante ao outro. Mas, a toda a cisão e organização subjaz a luta pelo poder, a luta pelo reconhecimento. A esta infernal fraternidade Baudelaire dá um corpo mítico, em nome de Caim e Abel...

« Race d’Abel, dors, bois et mange;
Dieu te sourit complaisamment.
Race de Caïn, dans la fange
Rampe et meurs misérablement.
Race d’Abel, ton sacrifice
Flatte le nez du Séraphin!
Race de Caïn, ton supplice
Aura-t-il jamais une fin?
Race d’Abel, vois tes semailles
Et ton bétail venir à bien;
Race de Caïn, tes entrailles
Hurlent la faim comme un vieux chien.
Race d’Abel, chauffe ton ventre
À ton foyer patriarcal;
Race de Caïn, dans ton antre
Tremble de froid, pauvre chacal!
Race d’Abel, aime et pullule!
Ton or fait aussi des petits.
Race de Caïn, cœur qui brûle,
Prends garde à ces grands appétits.
Race d’Abel, tu crois et broutes
Comme les punaises des bois!
Race de Caïn, sur les routes
Traîne ta famille aux abois.»

(Baudilaire, 1857)

Cabe também perguntar, o que se passa com a sexualidade?

Esta era tradicionalmente o lugar onde se marcava a diferença cultural, pois toda a organização social se fundou na complementaridade dos sexos. Mesmo Freud, que era judeu, concebeu a relação sexual segundo o modelo platônico (mito de Eros) e evangélico (o casamento como ato sagrado). Desde a gênese, há o homem e a mulher, com as suas incompatibilidades e infidelidades, mas também com os seus corpos, dotados de alma e ideias com que faziam Um só, ser uma só carne. A repetição do Um narcísico parece dar razão a Lacan, que afirmava “não há relação sexual”, que a sexualidade de cada Um não impede o Outro sexo de existir (Lacan, 08/12/1971, p. 13). Lacan entendeu que o modelo tradicional não sobreviveria, que a sexualidade iria passar do Um fusional ao Um sozinho. Da disjunção, da não-relação entre o gozo e o Outro, aparece o gozo sem o Outro, o gozo Uno como modalidade do gozo do Um, que corresponde ao gozo solitário do individualismo contemporâneo (Miller J.-A. , 03/2012, p. 44).

Até Lacan, chamava-se a isso o “autoerotismo”. Ele ou ela masturbam-se, mas tudo acabaria por se arranjar, porque, na realidade, os sexos são feitos um para o outro. Só que, também esta verdade nos foi (re)velada. Trata-se de um preconceito. No inconsciente, o meu gozo não é complementar do gozo de ninguém. Somente por via das construções sociais este imaginário conseguiu preservar o seu lugar na ordem da história. Mas as construções sociais vacilaram e o Um acabou por se traduzir no plano político, no utilitarismo e competência neoliberal, na democracia e na pornografia segundo o princípio de “qualquer um/uma serve”.

O direito de cada um ao seu próprio gozo tornou-se, deste modo, um direito humano. Em nome de quem ou de quê o meu gozo será menos legítimo ou aceitável? Como consequência, temos hoje a mulher que se casa consigo mesma, o homem que vive há quatro anos apaixonado por uma boneca, os chineses que inventaram o robot da mulher ideal, entre outros cenários. Foi com este modelo de vida quotidiana que o século XXI passou a ser o da adição. Cada Um goza sozinho (*sex, sport, smartphone, and so on*).

Os que mantêm a orientação lacaniana, em matéria de psicanálise, adotaram um termo para designar o “objeto a” da era *Geek*: “i-objeto” (2013, p. 16), neologismo que se refere explicitamente aos produtos de uma marca de renome mundial, como o i-pod, o

i-phone, o i-pad, entre outros. A a-dição ao i-objeto – objeto tecnológico que dá suporte ao Eu Ideal e se constitui como ponto de acesso ao seu mundo – promove a ideologia da satisfação imediata pela realização do sentimento (e não do poder) de ligação do homem ao mundo. O i-objeto revela ser, pelo modo como goza o corpo, um moi-objeto (Holvoet, 18-19/05/2013). Revela-se preponderante encontrar a resposta à questão colocada por Dominique Holvoet, que pode ser colocada nos seguintes termos: o que pode ser designado de psicose num mundo¹³⁹ em que cada *UM* está regularmente, e como estilo de vida, emparelhado a um i-objeto? (Holvoet, 18-19/05/2013). Partindo do pressuposto que estes novos objetos, que gozam do(s) corpo(s), perturbam as relações entre seres falantes, ao operarem como código que realiza o programa civilizacional (os discursos), geram e projetam para o mundo novos laços sociais a partir de *Un-tout-seul*, estado que se coloca como um novo vínculo social mas que traduz tão-somente um novo sintoma (Holvoet, 18-19/05/2013, p. 1). As experiências clássicas de sublimação – a religiosa ou a artística – promovem o mesmo estado, tal como defende Holvoet no final da sua intervenção (p. 3).

Cada um sozinho, com o seu aparelho ótico, com a sua máquina de ouvir música, de escrever, de “selfar”, de se salvar do anonimato, de dar o corpo ao sintoma. O apelo ao reconhecimento é, no entanto, perene, como atesta a virulência de mensagens inócuas. Se gosto, faço parte de uma comunidade. O gosto assegura a lei da unidade mental das multidões.

Todavia, para sobreviver, a espécie humana terá de se reproduzir!

Ora, ao nível da relação entre o espermatozoide e o óvulo, a dinâmica distancia-se da do plano das relações humanas e dos seus corpos. Os seres falantes avançam muito rapidamente para além do plano da “natureza”. Em função dos seus desejos, dos seus fantasmas, os seres humanos asseguram a sua reprodução pela via da ciência. O discurso

¹³⁹ O relatório sobre esta mesma conferência, realizado por Despina Karagianni, dá conta de uma mutação no quadro da clínica analítica por efeito da nova configuração de mundo, que se traduz, sobretudo, por uma substituição de termos. Neste podemos ler: «La première concerne la substitution du terme d’« interprétation » par celui de « lecture » du symptôme et est exprimée à travers un déplacement de la clinique vers une nouvelle orientation « Au-delà du sens », au niveau de la matérialité de la lettre. Une nouvelle substitution par le terme de « constat » vient viser la marque du signifiant sur le corps. Cette marque concerne le moment mythique où le signifiant percute le corps (Le corps doit être conçu ici comme un ensemble d’organes dont la fonction est à trouver). (Le symptôme est à entendre comme lien social alternatif)» (Karagianni, 22/09/2012).

jurídico acompanha o movimento, ainda que se encontre no seu início. Recentemente criou-se a primeira célula de genoma sintético. A “velha natureza” pode não durar muito mais tempo. Daí a urgência verde, ecológica, a que largas camadas da população evocam e aderem.

Lacan temia este cenário e, simultaneamente, maravilhava-se com as repercussões da ciência. Ele reconhecia o caráter frenético da ciência. No começo, o desenvolvimento foi progressivo e lento mas, depois de a humanidade comer a maçã de Eden, o conjunto seria para sempre abalado. Os avanços da ciência são cada vez mais rápidos. É impossível para-los, pois a supremacia do Um vem da própria linguagem.

Como afirmámos anteriormente, Lacan assimilava o frenesim da ciência e do capitalismo à pulsão de morte. Nenhuma nostalgia, nenhuma carência ou carícia erótica, nenhuma comissão de ética pode parar um tal desperdício de gozo.

Assim, a nossas condições reais de existência irão conhecer, nos próximos anos, mudanças drásticas, face às quais vamos, muitas vezes, “desejar não ter nascido”. A pobre alma, a determinada altura, não conseguirá mais acompanhá-las.

Existirá solução para tal mal-estar?

São cada vez mais os que apelam aos velhos deuses e até aos novos. Lacan tinha já anunciado que o sentimento do sagrado iria regressar, em pleno progresso científico e, com ele, o agravamento dos processos de segregação, como lembra J.-A. Miller (2011). Mesmo para os que acreditam que encontraram na religião o antídoto ao triunfo da ciência, convém saber que as duas não são incompatíveis. Religião e ciência não se completam certamente, mas cada uma compensa à sua maneira os males da outra.

Como as relações se desfazem todos os dias, o Um, que se sente cada vez mais sozinho, pressente que está submetido a um Senhor cego, insensato e brutal, a um Superego estatístico que tudo cifra. Como não é possível revoltar-se contra os números, os egos contemporâneos começaram a deprimir em massa. Aparecem, então, as terapias do Um sozinho, que dizem a cada Um como se curar sozinho, a persuadir-se sozinho, todas as manhãs, que é Senhor de si e do (seu) Universo, que sozinho é o Universo. A cultura e o divertimento ajudam a desconstrair, mas não são suficientes para curar o mal-

estar, sair do impasse civilizacional. Assim, quando a autoajuda não chega, o Um sozinho recorre, muitas vezes, à unidade da seita ou da igreja. No seio destas, cada um encontra os melhores especialistas, os leitores de livros santos, que são também homens piedosos, dispostos a ajudar, a temperar o sofrimento alheio, para dar finalmente um *sem-tido* à vida ou até múltiplos *cem-tidos*. Por via das palavras santas, o Grande Um é injetado nos pobres, uns errantes em que nos tornamos. Assiste-se, paralelamente, à reivindicação de uma identidade (mais ou menos) fictícia, que acompanha ao encerramento coletivo das fronteiras que se pretendiam, ainda há pouco, abrir.

Lacan, no final dos anos 1960, profetizou que o racismo iria crescer, juntamente com os nossos mercados comuns (Miller J.-A. , 2011). Infelizmente não se enganou, pois estava bem orientado.

O Um racista é o culto da identidade a si mesmo, por conseguinte, da dificuldade de suportar o Outro que não goza da mesma maneira. O processo de segregação a que chamamos “racismo” não é uma ideologia, mesmo que haja ideologias racistas. Não só não é uma ideologia, como dispensa qualquer Ideal. Basta que consiga situar no Outro um *plus-de-jouir*. Quando os homens viviam apenas na sua aldeia, na sua terra natal, não havia racismo, a não ser o dos homens em relação às mulheres, porque os dois não querem o mesmo. Só que, num determinado momento da história, alguns homens invadiram o território de outros homens. O colonialismo destruiu os laços sociais dos povos, sobretudo os que já detinham uma organização social. São milhares de emigrantes, de refugiados, de gente desconhecida, estranha, oriunda das terras longínquas, outrora terras colonizadas, que invadem os territórios “civilizados” dos colonizadores, que violam a Terra-mãe Europa.

Poderemos nós gozar com eles e como eles?

Na verdade, não há outra solução senão a miscigenação e a miscelânea cultural. É o que acontece diariamente, colocando em causa as ideias de um choque frontal de civilizações e de uma guerra de religiões. O que existe efetivamente é uma extraordinária mistura de culturas, de crenças e de gozos, que brisa as alegadas identidades pelo interior e as transforma continuamente. Tomemos como exemplo o caso do anacrónico homicida norueguês: um tipo do género Um sozinho mata, em nome de uma identidade europeia,

em grande parte imaginária, gente como ele. O massacre do norueguês Anders Breivik Behring, ocorrido a 22 de Julho de 2011, foi um acidente contingente, trágico, louco, mas que espelha relativamente bem o que se passa hoje no mundo¹⁴⁰. É comum, nestes cenários, julgar a família pela violência do homicida. Para tal, teríamos de regredir à velha *pater potestas* romana. Mas não é mais possível, o tempo não volta para trás. O poder do pai era revestimento de um modo de gozo que esmoreceu ou pereceu. O Grande Pai que em nome “Deus” figurava associado à ordem do mundo, foi-se apagando nos “papás” atuais, em grande maioria, homens assalariados ou desempregados e, muitas vezes, revoltados.

Poderemos nós viver sem Pai? Lacan diria que sim, se soubéssemos servir-nos da sua função simbólica.

De qualquer modo, a “voz grossa”, enquanto dispositivo de controlo, está desativada, não funciona mais. Desapareceu também o chefe que quer, pode e manda. O *leader* autoritário deu lugar ao democrático, o que sabe orientar sem impor. Barack Obama é (ou foi) um destes *leaders*. Os seus adversários chamam-no jesuíta, porque governava *from behind*, sem se fazer notar, manuseando os fios com doçura. Discurso totalmente estranho para os que se encontram habituados às coléricas explosões de um George Walker Bush, de um Donald Trump ou de um Jean-Marie Le Pen.

A bolsa, de Wall Street a Xangai, parece também ter perdido o sentido do progresso. Serão a crise financeira e o nervosismo dos mercados um efeito da perda de autoridade, do poder do Estado? O tempo atual não é o da divisa-ouro. O dólar, que antes serviu de dinheiro de reserva, não possui mais solidez que o Nome-do-Pai. O valor monetário padece de uma lógica própria, que ninguém consegue controlar nem compreender e com os efeitos psíquicos que se conhecem: agitação, precipitação, angústia. Os fundamentalistas do *Tea Party* monetário querem que se poupe, pelo menos, um dólar por cada dólar de dívida. São os verdadeiros alienados do Um. Não há pior resultado.

Quando tudo é cifra, o documento escrito impõe-se à fala, mas não totalmente. Como nada mais é definitivo, só há negócios e negociações, conversas e conversações e

¹⁴⁰ Alguns detalhes do massacre poderão ser consultados no artigo da InfoEscola em <http://www.infoescola.com/atualidades/massacre-na-noruega-de-2011/>.

pouco mais do que acordos provisórios. Preserva-se, por esta via, a fé na palavra ou a palavra de honra, que ainda não desapareceu completamente.

O projeto União Europeia, atualmente com vinte e oito Estados membros, revela já indícios claros de que é inexecutável. Também no Congresso americano e brasileiro, cada membro eleito é um pequeno rei, porque as vozes têm de ser pescadas, compradas uma a uma.

Como alcançar, então, a uma decisão justa para todos?

Ainda há os que se identificam ao *pelo-menos-Um* que pode sondar a verdade mais selada. Como no caso do Buda, esta verdade pode encarnar-se num corpo, o daquele que a souber trazer à luz, pela via da plena sabedoria, a verdade capaz de libertar os demais da obscuridade, da ignorância e de todas as forças que os oprimem. Em certa medida, é o que ocorre em Julian Assange, o fundador do WikiLeaks. Assange apresenta-se, não como detentor de uma verdade, mas de um acesso à verdade não factual (ainda que seja composta por factos). Ao profanar o santuário das verdades mundanas, a informação diplomática retida pelos serviços secretos da nação mais poderosa do mundo, os EUA, foi desvelada. Depois de ter aberto a Caixa de Pandora e roubado o seu conteúdo, Assange decidiu partilhar a verdade inconveniente na rede. Como seria expectável, de imediato foi perseguido pelo governo dos USA e seus aliados.

O então presidente do Brasil, Lula da Silva, disse em entrevista que, se houvesse que atribuir culpas pelo que se passou, estas recairiam nos que cometeram os crimes e escreveram aquilo que Assange apenas leu e difundiu (2010). A declaração era clara: Assange estava tão-somente ao serviço de todos os povos da terra, como era o cruzado da verdade, o seu cavaleiro andante, o porta-estandarte, a luz da consciência coletiva. Graças a ele, aquilo de que apenas se suspeitava, explodia como uma bomba. A condenação de Assange confirma a verdade desvelada e revela, simultaneamente, a falência dos ideais democráticos.

Todavia, a comunicação de toda a verdade por Assange nada comunica sobre a sua própria verdade. O facto de ter denunciado o segredo em nome da transparência¹⁴¹, como

¹⁴¹ No site do Wikileaks podemos ler, na apresentação do projeto, «Publishing improves transparency, and this transparency creates a better society for all people. Better scrutiny leads to reduced corruption and

está declarado no *site* da WikiLeaks, não assegura a transparência da sua verdade. A transparência é uma propriedade que certas superfícies, como o vidro, podem possuir, qualidade que não adjetiva a complexidade da textura do *parlêtre*. Sem poder falar das determinações inconscientes e pulsionais do sujeito, nem querer entrar nos meandros do processo de assédio sexual movido contra Assange, não deixa de ser peculiar constatar como o pedido de asilo e refúgio na Embaixada do Equador em Londres, em defesa do bem, da lei e do direito internacional, obstaculizam a reposição de toda a verdade.

Não obstante, o caso Assange compõe o que podemos denominar de Demanda de uma nova ordem mundial. A esta Demanda encontram-se associados alguns movimentos emancipatórios de quem se pretende livre de qualquer vínculo a um cartel, sindicato e ideologia. A estes, aos que gritam por um sentido escatológico, reúnem-se alguns novos partidos políticos, na esperança de entrarem no chamado “arco da governação” (Bloco de Esquerda, Syriza, Podemos, entre outros).

Mas, como até à data não emergiu nenhum significativo mestre que pudesse fazer perdurar estes movimentos nas suas características fundamentalmente libertárias – significativo este que, se aparecesse, transformaria forçosamente os ditos movimentos em organizações contraditórias –, o que se perpetua na ordem do dia é o *se jouir* na civilização. Daí que os novos sábios de serviço – os grandes pensadores contemporâneos do estilo *Bad You, Good me* – continuem a ter matéria para ler, escrever e falar sobre “menos que nada” (Žižek, 01/01/2013).

E a psicanálise nisto tudo?

Pese embora sejam visíveis nos *media*, analisandos e analistas aumentam também em número – e cada um mais individualista do que o seu precedente. Nada que Lacan não tivesse também previsto, pois sabia que o analista é Um que se autoriza de si mesmo, da sua análise, antes de ser reconhecido como membro de uma Escola, de um grupo ou simplesmente pelo bom Deus. Convém, no entanto, não pensar que os analistas são apenas seguidores daquilo que o tempo dita. Ao longo do Seminário XXI, *Les non-dupes errent* (13/11/1973), Lacan fala do *homo Viator*, explica-se que a existência errática

stronger democracies in all society's institutions, including government, corporations and other organisations. A healthy, vibrant and inquisitive journalistic media plays a vital role in achieving these goals. We are part of that media» (wikileaks, 2011).

não deve fazer esquecer a estrutura do real. Também o analista deambula e comete erros, mas tem o dever de desejar não se deixar mais enganar pelo Pai (e as suas metáforas: Pai do Céu, do povo, etc.), nem pela norma e o bem-estar consumista que substituíram a sua promessa. A “ek-sistência” de um analista não tem programa pré-estabelecido, apenas pode confiar, colar-se ao real, para se deixar embalar por ele. Só por uma grande sorte Um destes *non dupes qui errent* conseguirá estabelecer uma relação inter-sintomática com Um Outro *non dupe qui erre*, em que o mal-entendido consigo próprio se dissipe ao máximo e uma nova ordem emerja. Entretanto ...

« So all my best is dressing old words new,
Spending again what is already spent:
For as the sun is daily new and old,
So is my love still telling what is told.»

(Shakespeare, 1609, pp. 28, S. 76)



CONCLUSÃO

No momento de concluir, procurar-se-á consagrar tão-somente um tempo de compreender, um último intento de esboçar uma linha de sentido criado para um entendimento possível sobre o tema em análise e não tanto o de apontar para um final, uma interrupção, uma solução ou mesmo uma proposta de continuidade.

Começemos por (re)posicionar o cerne temático que está em análise – o homem e a máquina, segundo o ensino de Lacan.

A questão sobre a natureza do homem é perene na história do pensamento ocidental. Independentemente das respostas dadas, por mais distinto que seja o seu teor, o homem aparece sempre definido em relação à racionalidade, logo à consciência. Não obstante o esforço realizado para afirmar a natureza racional do homem, no sentido de o distanciar da esfera animal, irracional ou maquinizo, o Ser racional do Homem careceu sempre da garantia de uma Outra entidade.

Movido pelo desejo de negar o que em si existe de irracional e maquinizo, o homem nutriu sempre particular interesse pelas máquinas. Tanto as máquinas perfeitas (autômatos) como o engenho (divino ou humano) adquirem especial relevância no pensamento de Descartes.

Do cartesianismo resulta a circunscrição de duas substâncias que “compõem” o homem – *res extensa e res cogitans*. Subjacente à fundamentação de uma nova concepção de homem, elemento primordial de certeza inabalável e alicerce de uma nova ciência, temos o início do declínio da tradição fundada na autoridade dos Pais da Igreja e do Pai da família. No esforço de fundar o método perfeito de conhecimento, Descartes abre uma brecha na relação entre o homem e a tradição e, conseqüentemente, entre o homem (pensar) e Deus (Ser), que se releva até à data intransponível.

O sujeito da psicanálise – representado por um significante para um outro significante e cindido constitutivamente pelo que sobra da sua submissão ao Outro – surge precisamente no momento em que o discurso da ciência, na fala de Descartes, substitui o discurso teológico. A subjetividade decorrente desta torção (ou deslizamento)

civilizacional passa a ser indissolúvel da razão, ou seja, conduzida pela consciência. O posicionamento do sujeito no Eu e na consciência, que define o ideário da modernidade, propicia uma nova leitura do lugar do sujeito na sua relação com o Outro. O sujeito que sustenta todo o edifício da filosofia ocidental – que desde “René Descartes (1596-1650) até Edmund Husserl (1859-1938) é definido como o sujeito do conhecimento, do direito e da consciência – aparece na enunciação “cogito ergo sum”. Por oposição, o inconsciente aparece como um estado temporário e adjetivado, um acrescento de natureza desconhecida à consciência.

Figuras como Marx, Nietzsche e Freud encetaram duros golpes na estrutura narcísica do sujeito da modernidade. Do descentramento do Eu da consciência, do fracionamento da unidade do ser do sujeito, resulta um novo entendimento do mesmo, como dotado de uma subjetividade cindida e regida primordialmente pelo inconsciente. As manifestações (metafóricas) do inconsciente – sonhos, chistes, lapsos, atos falhos (Freud, 1901) – confirmam a existência de um sujeito não unificado, cindido entre o sujeito do enunciado e o da enunciação.

No seminário *Construction du grafe*, Lacan apresenta a tese que «o que cada um é» desloca-se metonimicamente na linguagem, o que demonstra a irredutibilidade do sujeito à linguagem. Se o desejo é a metonímia do ser no sujeito, já o *falo* é a metonímia do sujeito no ser (Lacan, 12/11/1958, p. 34). A relação do sujeito com a linguagem é sempre dupla, pelo modo como a mesma é intercetada pela cadeia de significantes e por aquilo que nela ressoa de *inter-dito* (*interdit*) (Lacan, 12/11/1958, p. 35). Neste sentido, no que concerne à palavra humana, Lacan discerne dois planos: o plano de reconhecimento – no qual os sujeitos se vinculam à comunidade comunicante – e o plano do comunicado – no qual a palavra tende a realizar o acordo sobre o objeto (1975, p. 174). Não obstante, considerando que ao sujeito lhe falta ser e ao objeto a letra, o acordo jamais será sagrado.

A questão da identidade perdida (*Um*) do sujeito dividido do significante passará então a ser abordada através da identificação do e com o sintoma. No intento de restabelecer o vazio do lugar do objeto pulsional (*a*), de uma solução para evitar o encontro com a castração, o sintoma traduz uma tentativa de restabelecer o laço entre o sujeito e o Outro. A questão do *Um*, que se sustenta mesmo sem uma essência, que conta sem ser, correlaciona-se com o facto de o Outro, o que inscreve a verdade na linguagem,

ser também ele barrado, *um-a-menos* (\bar{A}) (Lacan, 15/05/1973, p. 165). Na procura da união entre o escatológico (Deus Ideal) e o sublime (Ideal de Deus), instala-se a repetição da impossibilidade na cadeia significante, *isso* (ζa) que “não cessa de se escrever”, que Lacan denominou de *Automaton*. A insistência de *Um(a)* mesma inexistência, de natureza pulsional, reitera como resíduo, pura indeterminação no âmago da determinação simbólica, o que não cessa de se escrever (Real). A identidade do sujeito estrutura-se, assim, a partir do advento da alteridade, da assunção da forma de Outro que, ao insinuar-se como Eu Ideal, enlaça o corpo virtual (corpo-imagem), o significante (corpo-fala) e a libido (corpo-gozo).

Assim, cada horizonte histórico corresponde a uma superfície de encontros e de desencontros, onde a relação sexual, sendo ela de caráter contingente ou não, inscreve uma ordem – *il y en a pas* (Lacan, 15/12/1971, p. 27) – ao escrever uma verdade ($S(\bar{A})$), uma nova realidade (Φ) e uma aparência ou semblante (a), em suma, a triangulação entre o Imaginário, o Simbólico e o Real (Lacan, 30/03/1973, p. 131). Ao colocar o objeto a no lugar do *semblante*, reúnem-se as condições necessárias para fazer o que é justo fazer, a saber, interrogar o saber do *Outro* (Lacan, 30/03/1973, p. 132).

Os registros do real, do imaginário e do simbólico, nos últimos seminários de Lacan, são considerados peças avulsas, sendo progressivamente retirada a primazia do simbólico em detrimento das restantes. O real de Lacan não pertence mais à ordem pulsional, mas sim à *lalangue*, aos significantes puros. O Outro aparece progressivamente associado à função de enlaçar, ligar os três registros por meio de nós, viabilizando, assim, a articulação dos significantes numa estrutura única. O Outro, contudo, não é mais o nome-do-Pai simbólico, o da metáfora paterna dos primeiros seminários, mas sim encarnações em nome-do-Pai. Esta nova posição justifica-se pela integração dos contributos da lógica moderna – que opera por agregação – em detrimento da dialética hegeliana, que apresenta défices no que concerne à lógica da predicação (Lacan, 20/11/1963, p. 4). Assim, e sob o mesmo argumento, o da insuficiência explicativa da complexidade dos fenómenos de ordem analítica, Lacan afasta-se tanto da lógica simbólica de Lévi-Strauss, de caráter binário, como da lógica dialética de Hegel, de natureza trinária. Da inclusão da topologia das superfícies e do nó borromeano do sinthome (e não mais do sintoma), que marca a última fase do pensamento lacaniano, emerge uma quarta dimensão, o fio que prende, através do furo, os três anéis da realidade psíquica – o real, o simbólico e o imaginário.

Para o sujeito se *apalavrar* terá de associar ao traço unário (S_1) um outro traço (S_2), para dele receber o que será o seu sentido, inscrição que certifica a sua inserção no gozo do Outro. O saber que se produz, cujo sentido absoluto permanecerá obscuro, é o da verdade (Lacan, 14/01/1970, pp. 55-56). Este saber, acessível somente por um *semi-dizer* (*mi-dire*), para além do qual nada mais há que possa ser dito, é tão-somente o saber da perda que ganha corpo pela repetição (Lacan, 14/01/1970, p. 57).

O inconsciente, ou seja, o pensamento inconsciente, é uma estrutura simultaneamente singular – contempla a singularidade do desejo – e social – a sua subsistência depende de um sistema de operações transindividuais, que deve ser equacionado como expressão de faculdade natural do homem para a produção do simbólico. A verdade mais íntima do sujeito inconsciente é também uma verdade universal. O inconsciente manifesta-se somente por *entre-dito*, nas descontinuidades do discurso transubjetivo, o que desenha as subjetividades segundo as possibilidades do seu tempo. Só por meio de uma exegese analítica se pode recuperar o sentido da verdade *inter-dita*, a que não cesse de se inscrever nos lugares assinalados por Lacan, a saber, nos monumentos, nos documentos de arquivo e na evolução semântica (Lacan, 09/1953, pp. 257-258). O inconsciente, contudo, não é memória histórica é, sobretudo, a estória de um *mal-estar* civilizacional que se encarna repetidamente (Lacan, 27/05/1959, p. 464).

Partindo da ideia apresentada por Freud na obra *O mal-estar na civilização* (1930), na qual explica o mal-estar das sociedades modernas por excesso de produção do superego (*Nomes-de-Pais*), Lacan interpreta o sintoma como a doença nervosa da modernidade. Se o sintoma, como irá Lacan deduzir posteriormente (16/12/1975, p. 56), equivale ao significante do gozo (sinthoma), que não pode ser negativizado (*falo*), então, nem a conjunção entre o significante mestre (S_1) e o objeto *a* pode ser separada – o que significa que a travessia do fantasma (separação entre (\$) e (*a*)) nunca se realizará completamente – nem a disjunção do gozo do corpo ($S(\mathbb{A})$) é possível (Lacan, 07/06/1967, p. 505).

Mas, o sujeito, com o objetivo de responder à questão que o assola (*Che vuoi?*), aberta pelo desejo do *Outro*, e de satisfazer o seu gozo, sujeita-se continuamente à dialética da identificação no intento de reencontrar o objeto perdido. Neste sentido, é o objeto *a* que determina o enlace (pulsional) do sujeito com o Outro, tal como ilustra a

fórmula do fantasma ($\$ \diamond a$). Contudo, face ao triunfo do individualismo no modo atual de consagrar o laço social, o que obstaculiza a consagração de vínculos comunitários, o *gozo de Um*, o *gozo* individual, o *gozo* de quem falta *Um Outro*, aparece como uma extensão do individualismo contemporâneo (Miller J.-A. , 03/2012, p. 44).

A proliferação de *lathouses*, subsidiada pelos avanços da ciência e da tecnologia, *semblantes do mais-gozar* de quem se vê privado de ser e de liberdade, cria uma *aletofera* tão densa e ruidosa que silencia o homem. Mas a verdade do sujeito chega sempre ao seu destino, a de que carece de um Outro que o substancialize. Inerente à falência do Outro está o desaparecimento da lógica de sentido subjacente à comunicação – do falar e do escrever – e, conseqüentemente, o esmorecimento dos laços sociais inerentes às quatro matrizes das relações intersubjetivas – o governar, o educar, o analisar e o fazer desejar. Face à falência do nome-do-Pai, do significante que no lugar do Outro sustenta a Lei, a garantia do sentido solicitada pelo Outro, pela Lei que se articula no inconsciente, revela-se impropriedade. Da morte do pai, de que decorre a castração do Outro, o gozo do sentido e o gozo do Outro confluem no gozo sintomático do real.

Os *gadgets*, ao fazerem incidir o simbólico no corpo em articulação com a *forma-de-imagem-de-si*, inscrevem-se como *letra do corpo*, o que perverte, ao nível da lógica do fantasma, o sentido do desejo e da ordem social. Neste sentido, o processo de transferência que, convencionalmente, asseguraria a passagem do imaginário (dos objetos *a's* e das figuras do mito familiar) para o simbólico (*sujeito suposto saber*), no contexto atual, desliza do simbólico para o real. O sujeito, na ausência do Outro, dilacerado pelos impasses do gozo colocados pela linguagem do (seu) desejo, na falta de uma estrutura significante sintetizada no objeto *a*, encerra-se no fantasma do seu desejo e goza do seu corpo ao elevar os seus objetos amados à dignidade de Coisa. O sintoma atual, o sintoma do gozo do *Um* (sozinho), substitui a *Lei do pai* pelo *mais-de-gozar*.

A comunicação mediada pelas máquinas algorítmicas, pelo modo como traçam as linhas mestras de destino sem o reconhecimento da morte ou do enigma do sujeito e do universo, oblitera as possibilidades de uma abertura para um destino singular. O sujeito, circunscrito ao seu *ponto-de-vista*, envia e recebe lances de referenciação, não mais segundo a sua posição no tecido discursivo nem no tempo lógico da compreensão, a cada instante do olhar e em concordância com a sua posição subjetiva face a *isso* (*es*) que se apresenta.

As ordenações constituídas com base nesses lances, encerradas num ciclo eterno de retorno ao Outro, perfazem o circuito que regista somente a sua ausência para de imediato se fechar. Este *em-redo* institui um circuito ininterrupto que ora radicaliza no discurso do mestre, ora no discurso da histeria, combinando frequentemente traços de ambos. Encerrado neste cômputo, à espera de novos lances, o sujeito sacrifica, não só o seu desejo como o seu próprio corpo. Face ao seu estado de orfandade, ao de *forclusão* do *nome-do-Pai*, o sujeito encerra-se num registo trágico, numa dialética dilacerante entre o Infinito do simbólico, o Uno do imaginário e a hiância do real.

Mas, tal como Lacan nota a respeito dos filósofos clássicos, só se pode fundar um saber totalmente transparente a si mesmo a partir de um *savoir-faire* (Lacan, 11/1969, p. 21). Lacan, neste seguimento, procura questionar a relação entre o sentido e o saber, a capacidade de enlaçar, por intermédio da “*dit-mension*”, os significantes na escrita. Esta, a escrita, a que se coloca como um saber-fazer (*savoir-faire*), assume progressivamente a primazia face ao próprio saber (Lacan, 11/05/1976, p. 144). Face à emergência do sem-sentido (da ordem do real), que deslça o nó, é pelo Ato de amarração (escrita), e não mais pelo Verbo (simbólico), que o Sinthome se produz.

Ao sintoma, efeito do simbólico no real, não se pode acrescentar novos sentidos hermenêuticos, uma vez que estes colocar-se-ão inevitavelmente como uma nova “verdade revelada”, passível de ser incorporada e encarnada pelo sujeito. O desenlace do mal-estar contemporâneo passa pela abdicação das “verdades reveladas”, sempre emergentes, normativas e definitivas, e pelo saber reinventar a falta (*sin*) pela via aberta por Joyce, por um fazer *hére-éthique*, como sugere Pedro Tavares (2010, p. 44). Com a noção de *sinthome*, Lacan mune a ação humana de uma orientação provisional, que parafraseamos nos seguintes termos: somente por um ato criador de natureza analítica podemos aspirar superar o que nos foi legado e sagrar *uma lei em nome* próprio, diretiva que ecoa já nas palavras inaugurais do *Fausto* de Goethe e são reiteradas por Freud em *Totem e Tabu* (1913/14, p. 100).

«Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwib es, um es zu besitzen.»¹⁴²

¹⁴² Nossa tradução: «Aquilo que dos teus pais herdaste, conquista-o para que verdadeiramente o possuas».

BIBLIOGRAFIA

FONTES PRINCIPAIS:

LIVROS

- Lacan, J. *Écrits I.* (1999) Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. *Écrits II* (1966 - Nouvelle édition - Texte Intégral ed.). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1953). *Le mythe individuel du nevrose ou Poésie et vérité dans la névrose* (2007 ed.). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1954-1955). *Le Séminaire Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1978 ed.). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1955-1956). *Le Séminaire Livre III : Les psychoses* (1981 ed.). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1956/1957). *Le Séminaire Livre IV - La relation d'objet* (1994 ed.). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1958-1959). *Le Séminaire Livre VI - Le désir et son interprétation* (06/2013 ed.). Paris: Éditions de la Martinière et Le Champ Freudien Éditeur.
- Lacan, J. (04/03/1959). *L'acte impossible*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1959-1960). *Le Séminaire Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil - Champ Freudien.
- Lacan, J. (1961-1962). *Le Séminaire Livre IX - L'identification*. Paris: Staferla. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>
- Lacan, J. (1962-1963). *Le Séminaire Livre X - L'angoisse* (05/2004 ed.). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1964). *Le Séminaire Livre XI - Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions de Seuil.
- Lacan, J. (11/03/1964). *Qu'est-ce qu'un tableau?* Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1966-1967). *Le Séminaire Livre XIV: La Logique du fantasme*. Paris: Starfela. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>.
- Lacan, J. (1967–1968). *Le Séminaire Livre XV - L'acte psychanalytique*. Paris: inédito.
- Lacan, J. (1968-1969). *Le Séminaire Livre XVI: D'un Autre à l'autre* (03/2006 ed.). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1969-1970). *Le Séminaire Livre XVII - L'envers de la psychanalyse* (03/1991 ed.). Paris: Éditions du Seuil - Champ Freudien.
- Lacan, J. (1971). *Le Séminaire Livre XVIII - D'un discours qui ne serait pas du semblant* (11/2007 ed.). Paris: Éditions du Seuil - Champ freudien.
- Lacan, J. (1971-1972). *Le Séminaire Livre XIX - ou pire* (08/2011 ed.). Paris: Éditions du Seuil.

- Lacan, J. (1972-1973). *Le Séminaire Livre XX - Encore* (1975 ed.). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1973-1974). *Les non-dupes errent*. Paris: Starfela. Obtido em 20 de 01 de 2013, de http://www.valas.fr/IMG/pdf/S21_NON-DUPES---.pdf.
- Lacan, J. (03/1974). *Télévision*. Paris: Starfela. Obtido em 26 de 07 de 2016, de <http://staferla.free.fr/Lacan/Television.pdf>.
- Lacan, J. (1974/1975). *Le Séminaire Livre XXII: R.S.I.* Paris: STAFERLA. Obtido em 2013 de 01 de 20, de <http://staferla.free.fr/S22/S22.html>
- Lacan, J. (1975/76). *Le Séminaire Livre XXIII - Le Sinthome* (03/2005 ed.). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2005). *Mon Enseignement*. Paris: Éditions du Seuil.

ARTIGOS E CAPÍTULOS

- Hyppolite, J. (s.d.). Commentaire parlé sur la Verneinung de Freud. Em *Écrits I* (11/1966 ed., pp. 527-537). Éditions de Seuil.
- Lacan, J. (1936). Au-Delà du «Principe de réalité». Em *Écrits I* (1999 ed., pp. 72-91). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (03/1945). Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Em *Écrits I* (1999 ed., pp. 195-211). Paris, França: Éditions de Seuil.
- Lacan, J. (1947). Évolution Psychatrique. Em *Évolution Psychatrique* (02/2001 ed., pp. 101-120). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1948). L'agressivité en psychanalyse. Em *Écrits I* (1999 ed., pp. 100-123). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction de Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. Em *Écrits I* (1999 ed., pp. 92-99). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (02 de maio de 1951). Some reflections on the ego. *International Journal of Psychoanalysis*, 34, pp.11-17. Obtido em 24 de 06 de 2013, de <http://www.ecole-lacanienne.net/pastoutlacan50.php>.
- Lacan, J. (09/1953). Fonction et champ de la parole et du langage. Em É. d. Seuil (Ed.), *Écrits I* (Nouvelle Édition - Texte Intégral, 1999 ed., pp. 235-321). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (26/09/1953). Fonction et champ de la parole et du langage. Em É. d. Seuil (Ed.), *Écrits I* (Nouvelle Édition - Texte Intégral, 1999 ed., pp. 235-321). Paris, França: Éditions du Seuil
- Lacan, J. (1954). Sur le narcissisme. Em J. Lacan, *Le Séminaire - Livre I - Les écrits techniques de Freud 1953-1954* (1975 ed., pp. 173-252). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (10/02/1954). Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud. Em *Écrits I* (10/1999 ed., pp. 367-378). Paris: Éditions du Seuil - Texte intégral - Nouvelle édition.

- Lacan, J. (24/02/1954). La topique de l'imaginaire. Em *Le Séminaire - Livre I - Les écrits techniques de Freud* (01/1975 ed., pp. 119-142). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (24/03/1954). Les deux narcissismes. Em J. Lacan, *Le Séminaire - Livre I - Les écrits techniques de Freud 1953-1954* (1975 ed., pp. 189-203). Paris, França: Éditions de Seuil.
- Lacan, J. (19/01/1955). Le circuit. Em *Le Séminaire Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1978 ed., pp. 111-128). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (26/01/1955). Introduction à l'Entwurf. Em *Le séminaire livre II : le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1978 ed., pp. 131-141). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (23/03/1955). Pair ou impair? - Au-Delà de l'intersubjectivité. Em *Le Séminaire Livre II - Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (02/1978 ed., pp. 207-224). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (04/1955). La lettre volée. Em *Le Séminaire Livre II - Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (02/1978 ed., pp. 261-279). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (26/04/1955). La lettre volée. Em *Le Séminaire Livre II - Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (02/1978 ed., pp. 261-279). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (12/05/1955). Questions à celui qui enseigne. Em *Le Séminaire Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1978 ed., pp. 241-257). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (19/05/1955). Le désir, la vie et la mort. Em *Le Séminaire Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1978 ed., pp. 303-321). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (25/05/1955). Introduction du grand Autre. Em *Le Séminaire Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1978 ed., pp. 275-288). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (06/1955). Psychanalyse et cybernétique, ou de la nature du langage. Em *Le Séminaire Livre II - Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (02/1978 ed., pp. 401-421). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (11/1955). La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse. Em *Écrits I* (Nouvelle édition - Texte intégral - 10/1999 ed., pp. 398-433). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (07/12/1955). "Je viens de chez le charcutier". Em *Le Séminaire Livre III: Les psychoses* (1981 ed., pp. 55-68). Paris: Éditions de Seuil.
- Lacan, J. (1956/1966). Le séminaire sur « La Lettre volée ». Em *Écrits I* (10/1999 ed., pp. 11-61). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (11/01/1956). Le phénomène psychotique et son mécanisme. Em *Le Séminaire Livre III: Les psychoses* (pp. 85-102). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (18/01/1956). La dissolution imaginaire. Em *Le Séminaire Livre III - Les psychoses* (1981 ed., pp. 103-116). Paris: Éditions du Seuil.

- Lacan, J. (15/02/1956). Du rejet d'un signifiant primordial. Em *Le Séminaire Livre III - Les psychoses* (1981 ed., pp. 163-178). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (21/03/1956). La question hystérique (II) : "qu'est-ce qu'une femme ?". Em *Le Séminaire Livre III - Les psychoses* (1981 ed., pp. 195-205). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (11/04/1956). Le signifiant, comme tel, ne signifie rien. Em *Le Séminaire Livre III: Les psychoses* (1981 ed., pp. 207-220). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (18/04/1956). Des signifiants primordiaux, et du manque d'un. Em *Le Séminaire Livre III - Les psychoses* (1981 ed., pp. 221-231). Paris, Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (25/04/1956). Secrétaires de l'aliéné. Em *Le séminaire livre III : Les psychoses* (1981 ed., pp. 233-241). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (02/05/1956). Métaphore et métonymie (I) : "Sa gerbe n'était point avare, ni haineuse". Em *Le Séminaire Livre III: Les psychoses* (1986 ed., pp. 243-251). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (16/05/1956). Conférence : Freud dans le siècle. Em *Le Séminaire Livre III: Les psychoses* (1981 ed., pp. 263-277). Paris: Éditions de Seuil.
- Lacan, J. (31/05/1956). L'appel, l'allusion. Em *Le Séminaire Livre III: Les psychoses* (1981 ed., pp. 281-291). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (28/11/1956). Les trois formes du manque d'objet. Em *Le Séminaire Livre IV: La relation d'objet* (1994 ed., pp. 25-39). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1957/58). D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. Em *Écrits II* (Nouvelle édition - Texte Intégral ed., pp. 09-61). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (16/01/1957). "On bat un enfant" et la jeune homosexuelle. Em *Séminaire Livre IV: La relation d'objet* (1994 ed., pp. 111-129). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (27/02/1957). Le phallus et la mère inassouvie. Em *Le Séminaire Livre IV - La relation d'objet* (1994 ed., pp. 179-195). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (06/03/1957). Du complexe d'Oedipe. Em *Le Séminaire Livre IV - La relation d'objet* (1994 ed., pp. 199-214). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (13/03/1957). Du complexe de castration. Em *Le séminaire Livre IV: La relation d'objet* (1994 ed., pp. 215-230). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (21/03/1957). A quoi sert le mythe. Em *Le séminaire Livre IV: La relation d'objet* (1994 ed., pp. 249-267). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (05/1957). L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. Em *Écrits I* (1999 - Nouvelle édition - Texte intégral ed., pp. 490-526). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (6/11/1957). Le famillionnaire. Em *Le Séminaire Livre V : Les formations de l'inconscient* (1998 ed., pp. 9-24). Paris: Éditions du Seuil.

- Lacan, J. (18/12/1957). Une femme de non-recevoir. Em *Le Séminaire. Livre V (1957-1958) : les formations de l'inconscient* (1998 ed., pp. 121-139). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1958/1960). Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: «Psychanalyse et structure de la personnalité». Em J. Lacan, *Écrits II* (1966 ed., pp. 124-162). Paris, França: Éditions du Deuil.
- Lacan, J. (08/01/1958). La forclusion du Nom-du-père. Em *Le Séminaire Livre V : les formations de l'inconscient* (1998 ed., pp. 143-159). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (22/01/1958). Les trois temps de l'Oedipe. Em *Le Séminaire Livre V - Les formations de l'inconscient* (1998 ed., pp. 179-196). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (05/1958). La signification du phallus. Em *Écrits II* (Nouvelle édition - Texte Intégral ed., pp. 161-174). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (07/1958). La direction de la cure et les principes de son pouvoir. Em *Écrits I* (Nouvelle édition - Texte intégral, 10/1999 ed., pp. 62-123). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (12/11/1958). Construction du Graphe. Em *Le Séminaire Livre VI - Le désir et son interprétation* (Junho 2013 ed., pp. 11-35). Paris, França: Éditions de la Martinière et le Champ Freudien Éditeur.
- Lacan, J. (11/1958). Supplément d'explication. Em *Le Séminaire Livre VI - Le désir et son interprétation* (07/2013 ed., pp. 37-55). Paris, França: Éditions de la Martinière et le Champ Freudien Éditeur.
- Lacan, J. (03/12/1958). Le rêve de la petite Anna. Em *Le Séminaire livre VI - Le désir et son interprétation* (2013 ed., pp. 79-99). Paris: Éditions de la Martinière et Le Champ Freudien Éditeur.
- Lacan, J. (10/12/1958). Le Rêve du Père Mort «selon son voeu». Em *Le Séminaire Livre VI Le Désir et son Interprétation* (06/2013 ed., pp. 101-119). Paris, Paris: Éditions de la Martinière et Le Champ Freudien.
- Lacan, J. (17/12/1958). Introduction à l'objet du désir. Em *Le Séminaire Livre VI - Le désir et son interprétation* (06/2003 ed., pp. 121-138). Paris: Éditions de La Martinière et Le champ Freudien Éditeur.
- Lacan, J. (15/04/1959). L'objet ophélie. Em *Le Séminaire Livre VI: Le désir et son interprétation* (2013 ed., pp. 363-400). Paris: Éditions de la Martinière
- Lacan, J. (22/04/1959). Deuil et Désir. Em *Le Séminaire Livre VI - Le désir et son interprétation* (06/2013 ed., Vol. XVIII, pp. 383-400). Paris, Paris: Éditions de la Martinière et Le Champ Freudien.
- Lacan, J. (13/05/1959). Le fantasme fondamental. Em *Le Séminaire Livre VI - Le désir et son interprétation* (06/2013 ed., pp. 423-46 1). Paris: Éditions de la Martinière et Le Champ Freudien Éditeur.
- Lacan, J. (27/05/1959). Coupure et fantasme. Em *Le Séminaire Livre VI - Le Désir et son Interprétation* (06/2013 ed., pp. 463-480). Paris: Éditions de la Martinière et Le Champ Freudien.
- Lacan, J. (03/06/1959). La fonction de la fente subjective dans le fantasme pervers. Em *Le Séminaire Livre VI - Le Désir et son Interprétation* (06/2013 ed., pp. 481-498). Paris, Paris: Éditions de la Martinière et Le Champ Freudien.

- Lacan, J. (10/06/1959). La dialectique du désir chez névrosé. Em *Le Séminaire Livre VI - Le Désir et son Interprétation* (06/2013 ed., pp. 499-514). Paris, Paris: Éditions de la Martinière et Le Champ Freudien.
- Lacan, J. (01/07/1959). Vers la sublimation. Em *Le Séminaire Livre VI - Le désir et son interprétation* (06/2013 ed., pp. 555-573). Paris: Éditions de la Martinière et Le Champ Freudien Éditeur.
- Lacan, J. (18/11/1959). Notre Programme. Em *Le séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (09/1986 ed., pp. 9-24). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (9 /12/1959). Das Ding. Em *Le séminaire : livre VII : L'éthique de la psychanalyse* (1986 ed., pp. 55-70). Paris: Éditions du Seuil - Champ freudien.
- Lacan, J. (16/12/1959). Das Ding II. Em *Le séminaire livre VII : L'éthique de la psychanalyse* (1986 ed., pp. 71-86). Paris: Éditions du Seuil - Champ freudien.
- Lacan, J. (20/01/1960). L'objet et la chose . Em *Le Séminaire Livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (1986 ed., pp. 121-137). Paris: Éditions du Seuil
- Lacan, J. (27/01/1960). De la création ex nihilo . Em *Le séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (1986 ed., pp. 139-152). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (10/02/1960). L'amour courtois en anamorphose. Em *Le séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (1986 ed., pp. 167-184). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (16/03/1960). La mort de Dieu. Em *Le séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (1986 ed., pp. 197-209). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (04/05/1960). La pulsion de mort. Em *Le séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (1986 ed., pp. 243-256). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (11/05/1960). La fonction du bien. Em *Le séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (1986 ed., pp. 257-270). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (18/05/1960). La fonction du beau. Em *Le Séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (1986 ed., pp. 271-281). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (06/1960). Les buts moraux de la psychanalyse . Em *Le Séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (1986 ed., pp. 349-358). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (08/06/1960). Antigone dans l'entre-deux-morts. Em *Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse* (1986 ed., pp. 315-333). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (22/06/1960). La demande du bonheur et la promesse analytique. Em *Le séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse* (1986 ed., pp. 337-348). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (09/1960). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudiano. Em *Écrits II* (Nouvelle édition - 1999 ed., pp. 273-308). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (01/02/1961). Agalma. Em *Le Seminaire Livre VIII - Le Transfert* (pp. 163-178). Paris: Éditions du Seuil.

- Lacan, J. (15/03/1961). Demande et désir aux stades oral et anal. Em *Le séminaire : livre VIII : Le transfert* (1991 ed., pp. 233-247). Paris: Éditions du Seuil
- Lacan, J. (03/05/1961). Le non de Sygne. Em *Le Séminaire Livre VIII: Le Transfert* (1ère édition, 1991 ed., pp. 311-327). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (07/06/1961). L'identification par "ein einziger Zug". Em *Le séminaire Livre VIII : Le transfert* (1991 ed., pp. 401-418). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (24/01/1962). Leçon IX. Em *Le Séminaire Livre IX - L'Identification* (pp. 166-186). Paris: Staferla. Obtido em 20 de 01 de 2012, de <http://staferla.free.fr/S9/S9%20L'IDENTIFICATION.pdf>.
- Lacan, J. (21/02/1962). Leçon X. Em *Le Séminaire Livre IX - L'Identification* (pp. 187-205). Paris: Staferla. Obtido em 21 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S9/S9>.
- Lacan, J. (14/03/1962). Leçon XIII. Em *Le séminaire Livre IX - L'Identification* (pp. 250-273). Paris: Staferla. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>.
- Lacan, J. (21/03/1962). Leçon XIV. Em *Le séminaire Livre IX - L'Identification* (pp. 274 - 293). Paris: Staferla. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>.
- Lacan, J. (11/04/1962). Leçon XVII. Em *Le séminaire Livre IX - L'identification* (pp. 341-379). Paris: Staferla. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>.
- Lacan, J. (02/05/1962). Leçon XVIII. Em *Le séminaire Livre IX - L'identification* (pp. 341-379). Paris: Staferla. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>.
- Lacan, J. (30/05/1962). Leçon XXII. Em *Le Séminaire Livre IX - L' Identification* (pp. 454-473). Paris: STAFERLA. Obtido em 2013 de 01 de 20, de <http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>.
- Lacan, J. (27/06/1962). Leçon XXVI. Em *Le séminaire Livre IX - L'identification* (pp. 581-606). Paris: Staferla. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>.
- Lacan, J. (09/1962). Kant avec Sade. Em *Écrits II* (1966 - Nouvelle édition - Texte Intégral ed., pp. 243-269). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1963). Elle n'est pas sans l'avoir. Em *Le Séminaire - Livre X, L'Angoisse* (2004 ed., pp. 101-153). Paris, Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (01/1963). La cause du désir. Em *Le Séminaire Livre X - L'angoisse* (05/2004 ed., pp. 119-133). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (09/01/1963). Il n'est pas sans l'avoir. Em *Le Séminaire Livre X: L'angoisse* (05/2004 ed., pp. 101-117). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (23/01/1963). Passage à l'acte et acting out. Em *Le Séminaire, Livre X - L'angoisse* (2004 ed., pp. 135-152). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (02/1963). Ponctuations sur le Désir. Em *Le Séminaire, Livre X - L'angoisse* (05/2004 ed., pp. 173-181). Paris: Éditions du Seuil.

- Lacan, J. (03/1963). L'Angoisse, signal du réel. Em *Le Séminaire, Livre X - L'angoisse* (05/2004 ed., pp. 185-198). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (20/03/1963). La femme, plus vraie et plus réelle. Em *Le Séminaire Livre X - L'angoisse* (05/2004 ed., pp. 213-228). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (08/05/1963). Les paupières de Bouddha. Em *Le Séminaire Livre X - L'angoisse* (05/2004 ed., pp. 247-264). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (15/05/1963). La Bouche et L'oeil. Em *Le Séminaire Livre X - L'angoisse* (pp. 265-279). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (03/07/1963). Du a Aux Noms-du-Père. Em *Le Séminaire - Livre X - L'angoisse* (pp. 375-389). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (20/11/1963). Les Noms du Père. *Mathinées lacaniennes*, 1.16. Lille, França. Obtido em 16 de 12 de 2016, de <http://www.mathinees-lacaniennes.net/fr/articles/111-les-noms-du-pere-seminaire-du-20111963-de-jacques-lacan.pdf>
- Lacan, J. (01/1964). Du «Trieb» de Freud et du désir du psychanalyste. Em *Écrits II* (11/1966 - Nouvelle édition - Texte Intégral ed., pp. 331-334). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (15/01/1964). L'excommunication. Em *Le séminaire : livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1973 ed., pp. 7-17). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (20/01/1964). Du sujet de la certitude. Em *Le Séminaire Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1973 ed., pp. 31-40). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (22/01/1964). L'inconscient freudien et le nôtre. Em *Le Séminaire Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1973 ed., pp. 21-30). Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (05/02/1964). Du réseau des signifiants. Em *Le Séminaire Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1973 ed., pp. 43-51). Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (12/02/1964). Tûché et automaton. Em *Le Séminaire Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1973 ed., pp. 53-62). Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (19/02/1964). La schize de l'œil et du regarde. Em *Le Séminaire Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (02/1973 ed., pp. 79-91). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (03/1964). Position de l'inconscient. Em *Écrits II* (1966 ed., pp. 309-330). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (05/1964). Le sujet et l'Autre: l'aliénation. Em J.-A. Miller, *Le séminaire - livre XI - Les quatres concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1973 ed., pp. 227-240). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (13/05/1964). La pulsion partielle et son circuit. Em *Le Séminaire Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1973 ed., pp. 159-169). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (20/05/1964). De l'amour à la libido. Em *Le séminaire : livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1973 ed., pp. 171-182). Paris: Éditions Le Seuil.

- Lacan, J. (27/05/1964). Le sujet et l'Autre: L'aliénation. Em *Le Séminaire Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (02/1973 ed., pp. 227-240). Paris: Éditions de Seuil.
- Lacan, J. (03/06/1964). Le sujet de l'Autre - l'aphanisis. Em *Le Séminaire, Livre XI - Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1973 ed., pp. 241-255). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (24/06/1964). En toi plus que toi. Em *Le Séminaire, Livre XI - Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (02/1973 ed., pp. 293-307). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (12/1965). La science et la vérité. Em *Écrits II* (12/1966 - Nouvelle édition, Texte intégral ed., pp. 335-358). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1966). Le séminaire sur « La Lettre volée ». Em *Écrits I* (10/1999 ed., pp. 11-61). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1966). Présentation de la suite - Le séminaire sur « La Lettre volée ». Em *Écrits I* (Nouvelle édition - 11/1966 ed., pp. 41-61). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1966). Propos sur la causalité psychique. Em *Écrits* (Nouvelle édition - 1999 ed., pp. 150-192). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (23/11/1966). Leçon II. Em *Le Séminaire Livre XIV: La Logique du Fantasme* (pp. 24-44). Paris: STAFERLA. Obtido em 2013 de 01 de 20, de <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>.
- Lacan, J. (16/11/1966). Leçon I. Em *Le Séminaire Livre XIV: La logique du Fantasme* (pp. 4-24). Paris: STAFERLA. Obtido em 2013 de 01 de 20, de <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>.
- Lacan, J. (17/12/1966). Leçon IV. Em *Le Séminaire Livre XIV: La logique du Fantasme* (pp. 71-93). Paris: STAFERLA. Obtido em 20 de 12 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>.
- Lacan, J. (11/01/1967). Leçon VII. Em *Le Séminaire Livre XIV: La Logique du fantasme* (p. 155). Paris: Starfela. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>.
- Lacan, J. (18/01/1967). Leçon VIII. Em *Le Séminaire Livre XIV: La logique du Fantasme* (pp. 156-177). Paris: STAFERLA. Obtido em 2013 de 01 de 20, de <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>.
- Lacan, J. (12/04/1967). Leçon XVI. Em *Le Séminaire Livre XIV: La logique du Fantasme* (pp. 344-366). Paris: STAFERLA. Obtido em 2013 de 01 de 20, de <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>.
- Lacan, J. (10/05/1967). Leçon XIX. Em *Le Séminaire Livre XIV - Logique du fantasme* (pp. 415-443). Paris: STAFERLA. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>.
- Lacan, J. (31/05/1967). Leçon XXI. Em *Le Séminaire Livre XIV - Logique du fantasme* (pp. 464-484). Paris: STAFERLA. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>.
- Lacan, J. (07/06/1967). Leçon XXII. Em *Le Séminaire Livre XIV: La Logique du Fantasme* (pp. 484-506). Paris: STAFERLA. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>.
- Lacan, J. (14/06/1967). Leçon XXIII. Em *Le Séminaire Livre XIV: La Logique du Fantasme* (pp. 507-528). Paris: STAFERLA. Obtido em 2013 de 01 de 20, de <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>.

- Lacan, J. (18/12/1967). De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité . Em I. F. Milan (Ed.), *Scilicet n° 1* (pp. 51-59). Paris: Éditions du Seuil. Obtido em 25 de 11 de 2013, de <http://aejcpp.free.fr/lacan/1967-12-18.htm>.
- Lacan, J. (13/11/1968). De la plus-value au plus-de-jouir. Em *Séminaire Livre XVI - D'un Autre à l'autre* (pp. 11-25). Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (27/11/1968). Topologie de l'Autre. Em *Le Séminaire Livre XVI - D'un Autre à l'autre* (03/2006 ed., pp. 45-61). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (04/12/1968). Le fait et le dit. Em *Le Séminaire Livre XVI - D'un Autre à l'autre* (03/2006 ed., pp. 63-78). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (27/12/1968). Topologie de l'Autre. Em *Séminaire Livre XVI - D'un Autre à l'autre* (pp. 45-61). Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (08/01/1969). Vers une pratique logicienne en psychanalyse. Em *Le Séminaire Livre XVI: D'un Autre à l'autre* (03/2006 ed., pp. 91-104). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (15/01/1969). Introduction au pari de Pascal. Em *Le Séminaire Livre XVI: D'un Autre à l'autre* (2006 ed., pp. 107-120). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (22/01/1969). Le Un et le petit a. Em *Séminaire Livre XVI: D'un Autre à l'autre* (pp. 121-136). Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (29/01/1969). De Fibonacci à Pascal. Em *Séminaire Livre XVI: D'un Autre à l'autre* (pp. 137-151). Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (12/03/1969). Les deux versants de la Sublimation. Em *Le séminaire livre XVI: D'un Autre à l'autre* (pp. 217-233). Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (23/04/1969). Pensée Censure . Em *Séminaire Livre XVI: D'un Autre à l'autre* (pp. 265-278). Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (07/05/1969). Savoir Pouvoir. Em *Séminaire Livre XVI: D'un Autre à l'autre* (pp. 295-307). Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (14/05/1969). Savoir Jouissance . Em *Séminaire Livre XVI: D'un Autre à l'autre* (pp. 309-325). Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (04/06/1969). Paradoxes de l'acte psychanalytique. Em *Séminaire Livre XVI: D'un Autre à l'autre* (pp. 341-354). Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (18/06/1969). De l'un-en-plus. Em *Séminaire Livre XVI: D'un Autre à l'autre* (pp. 375-389). Paris: Editions du Seuil.
- Lacan, J. (25/06/1969). L'ignominie ravissante de l'Hommelle. Em *Séminaire Livre XVI: D'un Autre à l'autre* (2005 ed., pp. 393-406). Paris: Éditions du Seuil. Obtido de <http://staferla.free.fr/S16/S16.htm>
- Lacan, J. (11/1969). Production des quatre discours. Em *Le Séminaire Livre XVII - L'envers de la psychanalyse* (03/1991 ed., pp. 9-24). Paris: Éditions du Seuil - Champ Freudien.

- Lacan, J. (26/11/1969). Production des quatre discours. Em *Le Séminaire Livre XVII - L'envers de la psychanalyse* (03/1991 ed., pp. 9-24). Paris: Éditions du Seuil - Champ Freudien.
- Lacan, J. (17/12/1969). Le maître et l'hystérique. Em *Le Séminaire Livre XVII - L'envers de la psychanalyse* (03/1991 ed., pp. 31-42). Paris: Éditions du Seuil - Champ Freudien.
- Lacan, J. (14/01/1970). Savoir, moyen de jouissance. Em *Le Séminaire Livre XVII - L'envers de la psychanalyse* (03/1991 ed., pp. 43-59). Paris: Éditions du Seuil - Champ Freudien.
- Lacan, J. (21/01/1970). Vérité, soeur de jouissance. Em *Le Séminaire Livre XVII - L'envers de la psychanalyse* (03/1991 ed., pp. 61-77). Paris: Éditions du Seuil - Champ Freudien.
- Lacan, J. (11/02/1970). Le champ lacanien. Em *Le Séminaire Livre XVII - L'envers de la psychanalyse* (03/1991 ed., pp. 79-95). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (18/02/1970). Le maître châtré. Em *Le Séminaire Livre XVII - L'envers de la psychanalyse* (03/1991 ed., pp. 99-116). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (11/03/1970). Œdipe et Moïses et la Père de la Horde. Em *Œdipe et Moïses et la Père de la Horde* (03/1991 ed., pp. 137-135). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (18/03/1970). Du mythe à la structure. Em *Le Séminaire Livre XVII - L'envers de la psychanalyse* (03/1991 ed., pp. 137-153). Paris: Éditions du Seuil - Champ Freudien.
- Lacan, J. (13/05/1970). Entretien sur les marches du Panthéon. Em *Le Séminaire Livre XVII - L'envers de la psychanalyse* (03/1991 ed., pp. 167-174). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (20/05/1970). Les sillons de L'aléthosphère. Em *Le Séminaire Livre XVII - L'envers de la psychanalyse* (03/1991 ed., pp. 175-190). Paris: Éditions du Seuil - Champ Freudien.
- Lacan, J. (10/06/1970). L'impuissance de la vérité. Em *Le Séminaire Livre XVII: L'envers de la psychanalyse* (03/1991 ed., pp. 191-208). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (13/01/1971). Introduction au titre de ce Séminaire. Em *Le Séminaire Livre XVIII - D'un discours qui ne serait pas du semblant* (11/2007 ed., pp. 9-21). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (17/02/1971). L'écrit et la vérité. Em *Le Séminaire Livre XVIII - D'un discours qui ne serait pas du semblant* (11/2007 ed., pp. 55-75). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (10/03/1971). L'écrit et la parole. Em *Le Séminaire Livre XVIII - D'un discours qui ne serait pas du semblant* (2007 ed., pp. 77-95). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (17/03/1971). D'une fonction à ne pas Écrire. Em *Le Séminaire Livre XVIII - D'un discours qui ne serait pas du semblant* (11/2007 ed., pp. 95-111). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (12/05/1971). Leçons sur Lituraterre. Em *Le Séminaire Livre XVIII - D'un discours qui ne serait pas du semblant* (2007 ed., pp. 113-127). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (19/05/1971). L'Homme et la Femme et la logique. Em *Le Séminaire Livre XVIII - D'un discours qui ne serait pas du semblant* (11/2007 ed., pp. 129-144). Paris: Éditions du Seuil et le Champ freudien.

- Lacan, J. (09/06/1971). Un homme et une femme et la psychanalyse. Em *Le Séminaire Livre XVIII - D'un discours qui ne serait pas du semblant* (11/2007 ed., pp. 145-161). Paris: Éditions du Seuil et le Champ freudien.
- Lacan, J. (04/11/1971). Leçon I. Em *Le savoir du psychanalyste* (pp. 4-28). Paris: STAFERLA. Obtido em 19 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S19/S19...OU%20PIRE.pdf>.
- Lacan, J. (08/12/1971). Le petit difference. Em *Séminaire Livre XIX ... Ou pire* (2011 ed., pp. 11-24). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (15/12/1971). La fonction de ϕ_x . Em *Séminaire Livre XIX ... Ou pire* (2011 ed., pp. 25-38). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (12/01/1972). De l'anecdote à la logique. Em *Séminaire Livre XIX ... Ou pire* (201 ed., pp. 39-48). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (03/03/1972). La partenaire évanouie (entretien). Em *Le Séminaire Livre XIX - ... Ou pire* (2011 ed., pp. 93-110). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (08/03/1972). Ce qu'il en est de l'Autre. Em *Le Séminaire Livre XIX - ... Ou pire* (2011 ed., pp. 111-122). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (15/03/1972). Dans le champ de l'Unien. Em *Le Séminaire Livre XIX - ... Ou pire* (2011 ed., pp. 125-136). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (19/04/1972). Yad'lun. Em *Le Séminaire Livre XIX - ... Ou pire* (2011 ed., pp. 137-148). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (04/05/1972). Histoire d'Uns (entretien). Em *Le Séminaire Livre XIX - ... Ou pire* (2011 ed., pp. 149-166). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (11/05/1972). Le savoir sur la vérité. Em *Le Séminaire Livre XIX - ... Ou pire* (2011 ed., pp. 167-180). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (21/06/1972). Les corps attrapés par le discours. Em *Le Séminaire Livre XIX - ... ou pire* (08/2011 ed., pp. 221-236). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (13/10/1972). La mort est du domaine de la foi. *Conférence à Louvain* (pp. 5-20). Louvain: La lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne. Obtido em 18 de 07 de 2016, de <http://aejcpp.free.fr/lacan/1972-10-13.htm>.
- Lacan, J. (21/11/1972). De la jouissance. Em *Le Séminaire livre XX : Encore* (1975 ed., pp. 09-19). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (19/12/1972). À Jakobson. Em *Le Séminaire Livre XX: Encore* (1975 ed., pp. 23-36). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (09/01/1973). La fonction de l'Écrit. Em *Le séminaire - Livre XX - Encore* (1975 ed., pp. 37-50). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (16/01/1973). L'amour et le signifiant. Em *Le séminaire Livre XX - Encore* (1975 - Texte Intégral ed., pp. 51-65). Paris, França: Éditions du Seuil.

- Lacan, J. (10/02/1973). Du sujet supposé savoir, de la dyade première, et du bien. Em *Le Séminaire Livre XI - Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (pp. 256-271). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (15/02/1973). Aristote et Freud - l'autre satisfaction. Em *Le Séminaire Livre XX: Encore* (01/1975 ed., pp. 67-82). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (20/02/1973). Dieu et la jouissance de La femme. Em *Le séminaire - Livre XX - Encore* (01/1975 ed., pp. 83-98). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (13/03/1973). Une lettre d'amour. Em *Le Séminaire Livre XX: Encore* (01/1975 ed., pp. 99-113). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (30/03/1973). Le savoir et la vérité. Em *Le Séminaire Livre XX: Encore* (01/1975 ed., pp. 115-128). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (08/05/1973). Du baroque. Em *Le Séminaire Livre XX - Encore* (01/1975 ed., pp. 131-148). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (15/05/1973). Ronds de Ficelle. Em *Le séminaire Livre XX - Encore* (01/1975 ed., pp. 147-165). Paris: Éditions de Seuil.
- Lacan, J. (26/06/1973). Le rat dans le labyrinthe. Em *Le séminaire Livre XX - Encore* (01/1975 ed., pp. 173-186). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (13/11/1973). Leçon I. Em *Le Séminaire Livre XXI - Les non-dupes errent* (pp. 3-20). Paris: Starfela. Obtido em 20 de 01 de 2013, de http://www.valas.fr/IMG/pdf/S21_NON-DUPES---.pdf.
- Lacan, J. (1974 (1993)). La tercera. *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Editorial Manatí. Obtido em 24 de 12 de 2015, de <http://www.edipica.com.ar/archivos/jorge/psicoanalisis/lacan6.pdf>
- Lacan, J. (19/03/1974). Leçon X. Em *Le Séminaire Livre XXI : Les non-dupes errent* (pp. 173-184). Paris: Starfela. Obtido em 20 de 01 de 2013, de http://www.valas.fr/IMG/pdf/S21_NON-DUPES---.pdf.
- Lacan, J. (10/12/1974). Leçon I. Em *Le Séminaire Livre XXII: R.S.I.* (pp. 9-26). Paris: STAFERLA. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S22/S22.htm>.
- Lacan, J. (17/12/1974). Leçon II. Em *Le Séminaire Livre XXII: R.S.I.* (pp. 27-42). Paris: STAFERLA. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S22/S22.htm>.
- Lacan, J. (1975). La topique de l'imaginaire. Em *Le Séminaire - Livre I - Les écrits techniques de Freud* (Essais ed., pp. pp.173-181). Paris, França: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (14/01/1975). Leçon III. Em *Le Séminaire Livre XXII: R.S.I.* (pp. 43-62). Paris: STAFERLA. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S22/S22.htm>
- Lacan, J. (21/01/1975). Leçon IV. Em *Le Séminaire Livre XXII: R.S.I.* (pp. 63-80). Paris: STAFERLA. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S22/S22.htm>
- Lacan, J. (11/03/1975). Leçon VII. Em *Le Séminaire Livre XXII: R.S.I.* (pp. 121-144). Paris: Staferla. Obtido em 20 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S22/S22.htm>.

- Lacan, J. (08/04/1975). Leçon IX. Em *Le Séminaire Livre XXII: R.S.I.* (pp. 161-184). Paris: STAFERLA. Obtido em 21 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S22/S22.htm>.
- Lacan, J. (13/05/1975). Leçon XI. Em *Le Séminaire Livre XXII: R.S.I.* (pp. 207-227). Paris: STAFERLA. Obtido em 21 de 01 de 2013, de <http://staferla.free.fr/S22/S22.htm>.
- Lacan, J. (16/06/1975). Joyce le symptôme. Em *Le Séminaire livre XXIII - Le sinthome* (03/2005 ed., pp. 161-169). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (04/10/1975). Conférence à Genève sur le symptôme. Genève, Suíça. Obtido em 30 de 10 de 2013, de <http://aejcpp.free.fr/lacan/1975-10-04.htm>.
- Lacan, J. (18/11/1975). De l'usage logique du sinthome - ou Freud avec Joyce. Em *Le Séminaire Livre XXIII - Le sinthome* (pp. 11-25). Paris, França: Éditions du Seuil - Champ Freudien.
- Lacan, J. (09/12/1975). De ce qui fait trou dans le réel. Em *Le Séminaire Livre XXIII - Le Sinthome* (03/2005 ed., pp. 27-43). Paris: Éditions du Seuil - Champ Freudien.
- Lacan, J. (16/12/1975). Du noeud comme support du sujet. Em *Le Séminaire livre XXIII - Le sinthome* (03/2005 ed., pp. 45-57). Paris, Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (20/01/1976). Joyce et l'énigme du renard. Em *Le Séminaire Livre XXIII - Le Sinthome* (03/2005 ed., pp. 61-76). Paris: Éditions du Seuil - Champ Freudien.
- Lacan, J. (10/02/1976). Joyce était-il Fou? Em *Le Séminaire Livre XXIII - Le sinthome* (03/2005 ed., pp. 77-89). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (17/02/1976). Joyce et les paroles imposées. Em *Le Séminaire Livre XXIII - Le sinthome* (03/2005 ed., pp. 91-101). Paris, Paris: Éditions du Seuil - Champ Freudien.
- Lacan, J. (16/03/1976). Du sens, du sexe et du Réel. Em *Le Séminaire Livre XXIII - Le Sinthome* (2005 ed., pp. 119-128). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (11/05/1976). L'écriture de l'ego. Em *Le Séminaire Livre XXIII - Le sinthome* (03/2005 ed., pp. 143-155). Paris: Éditions du Seuil - Champ Freudien.
- Lacan, J. (1978). Lacan in Italia (In Italie Lacan). (pp. 104-147). Milan: La Salamandra.
- Lacan, J. (1978 (1953)). Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose. Em É. d. Seuil (Ed.). (pp. 290-307). Paris: Ornicar ? Obtido em 27 de 06 de 2016, de <http://aejcpp.free.fr/lacan/1953-00-00.htm>.
- Lacan, J. (1978). Psychologie et métapsychologie. Em 17/11/1954, *Le séminaire Livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (02/1978 ed., pp. 11-23). Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1978-1979). *Le Séminaire Livre XXVI : La topologie et le temps.* (P. Valas, Ed.) Paris: Valas. Obtido em 02 de 02 de 2016, de http://www.valas.fr/IMG/pdf/la_topologie_et_le_temps_1978_1979.pdf.
- Lacan, J. (10/01/1978). Leçon IV. Em *Le moment de conclure* (pp. 30-34). Paris: STAFERLA. Obtido em 01 de 20 de 2013, de <http://www.valas.fr/IMG/pdf/s25.pdf>.

Lacan, J. (21/11/1978). La topologie et les temps I. Em *Le Séminaire Livre XXVI – La topologie et le temps* (pp. 1-5). Paris: Ecole Lacanienne. Obtido em 23 de 01 de 2016, de www.ecole-lacanienne.net

Lacan, J. (19/12/1978 (Inédito)). Leçon III. Em *Le Séminaire Livre XXVI- La topologie et le temps* (p. 1). Paris: Valas. Obtido em 23 de 01 de 2016, de http://www.valas.fr/IMG/pdf/la_topologie_et_le_temps_1978_1979.pdf.

Lacan, J. (1979 (09/07/1978)). Cloture des journées sur la transmission 1978-07-09. *Lettres de l'École*, 219-220. Obtido em 17 de 07 de 2016, de http://www.valas.fr/IMG/pdf/j_lacan_cloture_des_journees_sur_la_transmission1978-07-09.pdf.

Lacan, J. (20/02/1979 (Inédito)). Leçon VI. Em *Le Séminaire* (pp. 1-6). Paris: Valas. Obtido em 23 de 01 de 2016, de http://www.valas.fr/IMG/pdf/la_topologie_et_le_temps_1978_1979.

FONTES COMPLEMENTARES:

LIVROS

Agamben, G. (2001). *Infância e História – Destrução da experiência e origem da História* (2ª edição aumentada, 2008 ed.). Belo Horizonte: Ed. EFMG.

Agamben, G. (2006). *Profanações*. (L. Feijó, Trad.) Lisboa: Ed. Cotovia, Lda., .

Arendt, H. (1963). *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade* (1999 ed.). (J. R. Siqueira, Trad.) São Paulo: Companhia das letras.

Aristóteles. (2005). Metafísica de Aristóteles - Livro XII. Em *Cadernos Filosofia e Ciência* (L. Angion, Trad., Série 3, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2005 ed., pp. 201-221). Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE) da UNICAMP. Obtido em 12 de 11 de 2015, de <http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/LucasAngioni-Traducao.pdf>

Aristóteles. (s.d.). *Física - Sobre a geração e a corrupção* (12-2009 ed., Vols. II - Tomo III). (F. Chorão, Trad.) Lisboa: CFUL - Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

Aristóteles. (s.d.). *Lógica - Tópicos* (Vols. I - Tomo V). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Obtido em 10 de 06 de 2016, de <http://www.obrasdearistoteles.net/files/volumes/0000000033.pdf>

Aristóteles. (s.d.). *The Politics - A Treatise on government* (The Project Gutenberg EBook of Politics - 10/2004 ed.). (E. Eldred., Ed., & A. WILLIAM ELLIS, Trad.) LONDON & TORONTO: Gutenberg . Obtido em 10 de 06 de 2016, de <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/gu006762.pdf>

Barbosa, M. J. (2013). *Emancipação Intelectual na cultura cibernética* (Dissertação de Mestrado ed.). Lisboa, Portugal: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

Bauman, Z. (2004). *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. (C. A. Medeiros, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Obtido em 21 de 07 de 2016, de <file:///C:/Users/MJ/Downloads/Amor%20Liquido%20-%20Zygmunt%20Bauman.pdf>

- Belo, R. (1966). *Todos os Poemas* (3.ª ed., Abril de 2009 ed., Vol. III). Lisboa: Assírio & Alvim .
- Benveniste, É. (1968). Estrutura da língua e estrutura da sociedade. *Problemas da Linguística Geral II*.
- Bergeret, J. (1965). *Personalidade Normal e Patológica* (2º ed., 1991 ed.). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Bergson, H. (1903 a 1923). *La pensée et le mouvant: essais et conférences* (1960 ed.). Paris: PUF.
- Bergson, H. (1939). *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps a l'esprit* (72ª ed., 1965 ed.). Paris, Paris: Les Presses universitaires de France,.
- Bion, W. R. (1975). *Experiências com grupos* (2a ed. ed.). (W. I. Oliveira, Ed.) São Paulo: EDUSP - Imago.
- Boétie, É. d. (1549). *Discours de la servitude volontaire ou contr'un* (2002 ed.). (C. Ovtcharenko, Ed.) Paris: Éditions Payot. Obtido em 26 de 07 de 2016, de http://classiques.uqac.ca/classiques/la_boetie_etienne_de/discours_de_la_servitude/discours_servitude_volontaire.pdf
- Bon, G. L. (1895). *Psychologie des foules* (9ª Ed., 1905 ed.). Paris: Félix Alcan. Obtido em 18 de 07 de 2016, de http://classiques.uqac.ca/classiques/le_bon_gustave/psychologie_des_foules_Alcan/Psycho_des_foules_alcan.pdf
- Botelho, O. D. (2014). *Afinal, O Que É Religião?* Brasil: Clube de autores.
- Debord, G. (1967). *Sociedade do Espetáculo* (2003 ed.). (R. S. Guedes, Trad.) Brasil: Geocities. Obtido em 21 de 07 de 2016, de <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/socespetaculo.pdf>
- Deleuze, G. (1972-1990). *Pourparlers* (2003 ed.). Paris: Minuit.
- Descartes, R. (1637). *Discurso do Método* (3ª tiragem, 04/2001 ed.). (M. E. STAHEL, Trad.) São Paulo: Martins Fonte.
- Descartes, R. (1641). *Meditações sobre a Filosofia Primeira (Meditações Metafísicas)* (1992 ed.). (G. d. Fraga, Trad.) Coimbra: Editora: Almedina.
- Descartes, R. (1648). *Traité de l'homme. Extraits* (Édition électronique ed.). (Jean-Marie Tremblay, Ed.) Paris: Université du Québec à Chicoutimi . Obtido em 17 de 09 de 2013, de http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/extraits/traite_de_l_homme/l_homme.pdf
- Ellul, J. (1960). *La technique ou l'enjeu du siècle* (2ª ed., revista e aumentada ed.). Pars: Económica.
- Foucault, M. (1966). *As palavras e as Coisas - Uma arqueologia das ciências humanas* (2005 ed.). (A. R. Rosa, Trad.) Lisboa, Portugal: Edições 70.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir - Naissance de la prison* (2004 ed.). Paris: Gallimard. Obtido em 31 de 05 de 2016, de https://monoskop.org/images/2/22/Foucault_Michel_Surveiller_et_Punir_Naissance_de_la_Pri_\nson_2004.pdf
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité. Tome I. La volonté du savoir* . Paris: Gallimard. Obtido em 31 de 05 de 2016, de <https://ec56229aec51f1baff1d->

185c3068e22352c56024573e929788ff.ssl.cf1.rackcdn.com/attachments/original/3/9/9/002621399.pdf

- Frege, J. G. (1884). *Les Fondements de l'arithmétique* (1971 ed.). (C. Imbert, Trad.) Paris: Éditions du Seuil.
- Freud, S. (1887-1904). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess* (1986 ed.). (J. M. Masson, Ed., & V. Ribeiro, Trad.) Rio de Janeiro: Imago Editora Lda.
- Freud, S. (1900). *A interpretação dos sonhos* (Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud ed., Vol. IV). Brasil: Editora Imago. Obtido em 08 de 06 de 2016, de <http://lelivros.online/book/download-a-interpretacao-dos-sonhos-sigmund-freud/>.
- Freud, S. (1905). Tratamento psíquico (ou mental). Em *Ed. Stand. Bras. das Obras Psicológicas Completas* (1972 ed., pp. 295-316). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1913/14). *Totem e tabu e outros trabalhos* (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, s.d. ed., Vol. XIII). Rio de Janeiro: Imago. Obtido em 11 de 06 de 2015, de <http://www.psicanaliseflorianopolis.com/images/stories/downloads/Vol.13.rtf>.
- Freud, S. (1930). *O Mal-Estar na Civilização* (2008 ed.). (t. I. Silva, Trad.) Lisboa: Ed. Relógio D'Água.
- Ganoczy, A. (1998). *Vastidões Infinitas visão do mundo científica e fé cristã* (2005 ed.). (W. Fuchs, Trad.) São Paulo: Edições Loyola.
- Gaufey, G. L. (2006). *Le pastout de Lacan, consistance logique, conséquences cliniques*. Paris: EPEL.
- Gibson, W. (1984). *Neuromancer* (Versão digital, 2002 ed.). (T. Carr, Ed., & A. S. Nahodil, Trad.) Estados Unidos: New Ace Science Fiction Special . Obtido em 27 de 05 de 2016, de <https://drive.google.com/file/d/0BwqhzGib2DqJNGNreVpTSXhJT2c/view>
- Gindikin, S. G. (1988). *Tales of Physicists and Mathematicians*. (A. Shuchat, Trad.) Boston: Ed. Birkhauser. Obtido em 25 de 05 de 2016, de [http://www.fulviofrisone.com/attachments/article/462/Tales%20of%20Mathematicians%20and%20Physicists%20-%20S%20Gindikin%20\(Springer,%202007\)%20Ww.pdf](http://www.fulviofrisone.com/attachments/article/462/Tales%20of%20Mathematicians%20and%20Physicists%20-%20S%20Gindikin%20(Springer,%202007)%20Ww.pdf)
- Goldstein, K. (1938). *The organism* (1995 ed.). Nova York: Zone Books.
- Haraway, D. (1983). A cyborg manifesto - Science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century. Em T. & Group (Ed.), *Simians, Cyborgs, and Women* (2001 ed., p. 324). New York:: Routledge. Obtido em 27 de 05 de 2016, de <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Haraway-CyborgManifesto-1.pdf>
- Hayles, K. (1999). *How we Became Posthuman*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hegel, G. W. (1807). *Fenomenologia do espírito I* (2ª edição, 1992 ed., Vol. Parte I). (K.-H. E. Paulo Meneses, Trad.) Petrópolis, Brasil: Editora Vozes. Obtido em 22 de 06 de 2015, de <http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/145562/e8056ac5942e22ab7d545160f16bbdde.pdf?sequence=1>
- Hegel, G. W. (1807). *Fenomenologia do espírito II* (2ª edição, 1992 ed., Vol. Parte II). (K.-H. E. Paulo Meneses, Trad.) Petrópolis, Brasil: Editora Vozes. Obtido em 13 de 03 de 2016, de

<http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/145562/e8056ac5942e22ab7d545160f16b-bdde.pdf?sequence=1>

Heidegger, M. (1937). *L'époque des conceptions du monde*. Em *Chemins qui ne mènent nulle* (W. Brokmeier, Trad., 1962 ed., pp. 99-146). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1941). *Concepts fondamentaux* (1985 ed.). (P. David, Trad.) Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1953). *La question de la technique*. Em *Essais et conférences* (A. P. Beaufret, Trad., 1958 ed., pp. 9-48). Gallimard.

Heidegger, M. (1962). *Língua de tradição e língua técnica* (1ª edição ed.). Lisboa, Portugal: Vega.

Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: SIMON & SCHUSTER. Obtido em 20 de 07 de 2016, de https://www.academia.edu/4610592/Samuel_P_Huntington_The_Clash_of_Civilizations_and_the_Remaking_of_World_Order_1996

Husserl, E. (1859-1938). *Meditaciones Cartesianas* (2ª Ed., 1997 ed.). Madrid: Editorial Tecnos.

Joyce, J. (1916). *A Portrait of the Artist as a Young Man*. Dublin: Gutenberg. Obtido em 15 de 07 de 2016, de <http://gutenberg.org>

Joyce, J. (1922). *Ulysses*. Dublin: Gutenberg.org. Obtido em 15 de 07 de 2016, de <http://gutenberg.org>

Joyce, J. (1939). *Finnegans Wake*. Dublin: Chartrain.org. Obtido em 15 de 07 de 2016, de <http://www.chartrain.org/PDF/Finnegans.pdf>

Julio de Paula, P. A. (2006). *Atkins' Physical Chemistry*. New York: Eighth Edition. Obtido em 25 de 05 de 2016, de [http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20pdf%20de%20trabajo%20umsh/Leer%20escribir%20PDF%202014/CH-Physical%20Chemistry\(8th%20ed\)\[%E8%8B%B1%E8%AF%AD\]Atkins.pdf](http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20pdf%20de%20trabajo%20umsh/Leer%20escribir%20PDF%202014/CH-Physical%20Chemistry(8th%20ed)[%E8%8B%B1%E8%AF%AD]Atkins.pdf)

Kafka, F. (1919). *Na Colônia Penal* (2011 ed.). (C. Bensimon, Trad.) São Paulo: Companhia das Letras.

Kant, I. (1785). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. (Setembro de 2007 ed.). (P. Quintela, Trad.) Lisboa: EDIÇÕES 70, Lda. Obtido em 2015 de 10 de 30, de <http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/Fundamenta%C3%A7%C3%A3o-da-Metaf%C3%ADsica-dos-Costumes-Kant1.pdf>

Kant, I. (1787). *Crítica da Razão Pura* (2001 ed.). (M. P. Morujão, Trad.) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Kant, I. (1790). *Crítica da Faculdade do Juízo* (s.d. ed.). (A. M. Rohden, Trad.) Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

Kerckhove, D. D. (1997). *A pele da Cultura*. Lisboa: Relógio D'Agua.

Kojève, A. (1947). *Introdução a Leitura de Hegel: Lições sobre a Fenomenologia do Espírito (1933-1939)* (2002 ed.). (E. d. Abreu, Trad.) Rio de Janeiro, Brasil: Ed. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Obtido em 29 de 05 de 2016, de

<http://docslide.com.br/download/document/?id=yQ3DCSyJA8Pc9oVJMHZiSuPYtpbO1gAVE%2BHxXOumsybClohhpb1gotKrqf0IIBBecl8a0ylGANctz4KnRLwbg%3D%3D>

Lévi-Strauss, C. (1908). *As estruturas elementares de parentesco* (1982 ed.). (M. Ferreira, Trad.) Petrópolis, Brasil: Vozes.

Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*.

Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée Sauvage* (1962 ed.). Paris: Librairie Plon.

Lipovetsky, G. (2004). *Os Tempos Hipermodernos*. Lisboa: Edições 70.

Lyotard, J.-F. (1979). *A condição Pós-moderna* (3ª ed, 2003 ed.). (t. r. Miranda, Trad.) Lisboa: Edições Gradiva.

Lyotard, J.-F. (1989). *O Inumano: Considerações sobre o Tempo*. Lisboa: Estampa.

Mandeville, B. d. (1723). *A Fábula das abelhas*. (E. G. Fonseca, Trad.) São Paulo, Brasil: Braudel Papers. Obtido em 19 de 07 de 2016, de http://pt.braudel.org.br/publicacoes/braudel-papers/downloads/portugues/bp05_pt.pdf

Marx, K. (1867). *O Capital* (1992 ed., Vol. Livro Primeiro Tomo II). (José Barata Moura et alia, Trad.) Lisboa: Avante.

Mauss, M. (1934). *Les techniques du corps* (Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay ed.). Les Classiques des Sciences Sociales . Obtido em 07 de 09 de 2015, de http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/techniques_corps.pdf

McLuhan, M. (1940). *The medium is the massage*. Cambridge: Cambridge University.

Mettrie, J. O. (1709-1751). *"L'homme machine"* (1865 ed.). Paris: Duke University Libraries. Obtido de <https://archive.org/stream/lhommemachine00lame#page/n15/mode/2up>

Miller, J. (1987–1988 (inédito)). *Ce qui fait insigne*. Paris: Course held at the Department of Psychoanalysis of Paris VIII.

Musil, R. (1906). *The Man Without Qualities* (Reprints edition (16 Sept. 2011) ed.). Austrália: Picador.

Nancy, J.-L. (2002). *La création du monde ou la mondialisation*. Paris: Galilée. Obtido em 31 de 05 de 2016, de https://monoskop.org/images/1/1a/Nancy_Jean_Luc_La_Cr%C3%A9ation_du_monde_ou_la_mondialisation_2002.pdf

Nietzsche, F. (1882). *A Gaia Ciência* (1ª Edição, 2012 ed.). (P. C. Souza, Trad.) São Paulo, Brasil: Companhia das letras. Obtido em 2015 de 09 de 27, de <http://www.companhiadasletras.com.br/trechos/80195.pdf>

Nietzsche, F. (1883). *Assim Falava Zarathustra* (2010 ed.). Lisboa: Guimarães Editores.

- Parménides. (s.d.). *Da Natureza* (Primeira edição, 2002 ed.). (P. D. Santos, Trad.) São Paulo, Brasil: Loyola. Obtido em 27 de 07 de 2016, de <http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/Da-Natureza-Parm%C3%AAAnides.pdf>
- Pascal, B. (1963). O que é mais vantajoso: Acreditar ou não acreditar na religião cristã. Em *Pensamentos* (2002 - Versão eBook ed., pp. 21-27). Brasil: eBooksBrasil. Obtido em 02 de 08 de 2015, de <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/pascal.pdf>
- Pereirinha, J. F. (2009). *A problemática do sujeito à luz da teoria de Jacques Lacan* (Tese de doutoramento ed.). (I. d. Humanas, Ed.) Braga, Portugal: Universidade do Minho.
- Pessoa, F. (1982). *Livro do Desassossego* (s.d. ed.). Lisboa: Luso Livros. Obtido em 24 de 09 de 2016, de <file:///D:/Livro-do-Desassossego-.pdf>
- Pinho, R. M. (21/06/2013). *O simulacro numa curta-metragem de animação* (master Thesis ed.). Porto: Universidade Católica Portuguesa. Obtido em 28 de 05 de 2016, de <http://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/16360>
- Platão. (s.d.). *Parmênides (O uno e o múltiplo, as formas inteligíveis)*. (C. A. Nunes, Trad.) Brasil: Livro de Domínio Público. Obtido em 27 de 07 de 2016, de <http://lelivros.today/book/download-parmenides-platao-em-epub-mobi-e-pdf/>
- Poincaré, H. (1895). *Papers on Topology - Analysis Situs and its Supplements* (02/31/2009 ed.). (J. Stillwell, Trad.) Edinburgh: University of Edinburgh. Obtido em 05 de 07 de 2016, de <http://www.maths.ed.ac.uk/~aar/papers/poincare2009.pdf>
- Popper, K. (1991). *La Connaissance Objective*. Paris: Aubier.
- Rancière, J. (1998). *La chair des mots – Politiques de l'écriture*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (2000). *Le partage du sensible*. Paris: La Fabrique.
- Rancière, J. (2004). *Malaise dans l'esthétique*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (2005). *O ódio à democracia* (2014 ed.). São Paulo: Boitempo Editorial.
- Razavet, J.-C. (10/2008). *De Freud à Lacan: Du roc de la castration au roc de la structure*. Bruxelles: De Boeck Supérieur.
- Rifkin, J. (2004). *The Zero Marginal Cost Society: the internet of things*. New York: Palgrave Macmillan. Obtido em 20 de 07 de 2016, de <http://digamo.free.fr/rifkin14.pdf>
- Rodrigues, E. M. (10/2012). *Ecos do mundo zero: guia de interpretação de futuros aliens e ciborgues*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Sartre, J.-P. (1940). *L'Imagination* (1986 ed.). (é. p. Elkäim-Sartre, Ed.) Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'Etre et le Néant*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1946). *L'existencialisme est un humanisme* (Folio essai, 1996 ed.). Paris: Gallimard.
- Saussure, F. d. (1916). *Curso de lingüística geral* (2006 ed.). (J. P. Antônio Chelini, Trad.) São Paulo: Cultrix. Obtido em 18 de 06 de 2015, de

https://monoskop.org/images/1/1f/Saussure_Ferdinand_de_Curso_de_linguistica_geral_27_e_d.pdf

Soares, F. P. (1986). *Livro de Desassossego*. Lisboa: Círculo dos leitores.

Solomon, G. T. (1990). *Leibniz's Analysis Situs in Mathematical Context* (Tese de doutoramento ed.). London: The University of Western Ontario. Obtido em 05 de 07 de 2016, de <http://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=2871&context=digitizedtheses>

Virilio, P. (1977). *Cibermundo: a política do pior* (2000 ed.). (T. F. Marques, Trad.) Lisboa: Teorema.

Wajcman, G. (2010). *L'Œil absolu*. Paris: Éditions Denoël.

Walter, G. (08 de 1951). A Machine That Learns. *Scientific American*, pp. 60-63.

Wiener, N. (1950). *The Human Use of Human Beings - Cybernetics and society* (1989 ed.). London: Free Association Books.

Wiener, N. (1964). *God & Golem, Inc.: A Comment on Certain Points Where Cybernetics Impinges on Religion*. Massachusetts: M.I.T. PRESS. Massachusetts Institute of Technology.

Wittgenstein, L. (1921). Tratado Lógico-Filosófico. Em *Tratado Lógico-Filosófico - Investigações Filosóficas* (1995 ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Žižek, S. (01/01/2013). *Menos que Nada. Hegel e a Sombra do Materialismo Histórico*. Brasil: boitempo editorial. Obtido em 21 de 07 de 2016, de <https://ensaiosjuridicos.files.wordpress.com/2013/04/menos-que-nada-hegel-e-a-sombra-do-materialismo-dialc3a9tico-slavoj-c5beic5beek.pdf>

ARTIGOS ou CAPÍTULOS

Barker-Plummer, D. (26 de 06 de 2012). Turing Machines. (Spring 2016 Edition). (E. N. (ed.), Ed.) Stanford: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Obtido em 05 de 26 de 2016, de <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/turing-machine/>.

Baudelaire, C. (1857). LXXXIX. – Le Cygne. Em *Les Fleurs du Mal*. Paris: Ebooks gratuits. Obtido em 21 de 07 de 2016, de http://www.ebooksgratuits.com/pdf/ baudelaire_les_fleurs_du_mal.pdf

Baudilaire, C. (1857). CXIX. – Abel et Cain. Em *Les Fleurs du Mal*. Paris: Ebooksgratuits. Obtido em 21 de 07 de 2016, de http://www.ebooksgratuits.com/pdf/ baudelaire_les_fleurs_du_mal.pdf

Beaudry, P. (21 de 10 de 2012). ANALYSIS SITUS AND THE PRINCIPLE OF RECIPROCITY. Obtido em 05 de 07 de 2016, de http://amatterofmind.org/Pierres_PDFs/EPISTEMOLOGY_1/18._ANALYSIS_SITUS_AND_THE_PRINCIPLE_OF_RECIPROCITY.pdf

Brousse, M.-H. (24 de 11 de 2015). Lien social et identification à la lumière du 'Y a de l'Un. (O. Meseguer, Ed., & .. Lacan, Compilador) Estados Unidos de América.

- Brousse, M.-H. (2015-2016). Identity Politics avec Lacan. Lien social et identification à la lumière du Y a de l'Un. *Le Séminaire*. Estados Unidos de América: Radio Lacan. Obtido em 20 de 07 de 2016, de <http://www.radiolacan.com/fr/topic/704/3>
- Brousse, M.-H. (24/11/2015). "Lien social et identification à la lumière du 'Y a de l'Un'". *Le Séminaire*. Estados Unidos da América: Radio Lacan. Obtido em 20 de 07 de 2016, de <http://www.radiolacan.com/fr/topic/704/3>
- Carvalho, A. D., & Carvalho, A. D. (2006). *Dicionário de Filosofia de Educação*. (F. d. Universidade do Porto, Ed.) Porto : Porto Editora.
- Castro, G. G. (01 de 2011). Tabelas-verdade. *Ilogia* (. (B. College, Ed.) Brasil: Universidade Federal de Santa Catarina. Obtido em 24 de 06 de 2015, de <http://www.mtm.ufsc.br/~gilles/ensino/2013-01/mtm5801/TabelasVerdade.pdf>
- Dawar, A. (s.d.). Bits and Qubits. *Quantum Computing - Lecture 1*. (U. o. Cambridge, Ed.) Cambridge. Obtido em 26 de 05 de 2016, de <https://www.cl.cam.ac.uk/teaching/0910/QuantComp/notes.pdf>
- Fialho, M. d. (1996). Édipo em Colono: O testamento poético de Sófocles. *HVMANITAS*, XLVIII, 29-60. Obtido em 16 de 07 de 2016, de http://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas48/04_Fialho.pdf
- Freud, S. (06/12/1986). Carta 52 a Wilhem Fliess. Em J. M. Masson (Ed.), *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess* (V. Ribeiro, Trad., 1986 ed., pp. 208-216). Rio de Janeiro: Imago Editora Lda
- Freud, S. (1891). Sobre as afasias. Em *Publicações pré-Psicanalíticas e esboços inéditos* (1996 ed.). Rio de Janeiro:: Edição Standard Brasileira das Obras. Completas de Sigmund Freud - Imago Editora. Obtido em 19 de 06 de 2015, de <http://www.psicanaliseflorianopolis.com/artigos/147-obras-completas-de-sigmund-freud.html>
- Freud, S. (1901). *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* (Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud ed., Vol. VI). Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Editora Imago. Obtido em 16 de 06 de 2015, de <http://images/stories/downloads/Vol.06.rtf>
- Freud, S. (1901-1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos. Em *Um caso de histeria. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos* (Ed. Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud ed., Vol. III). Imago. Obtido em 07 de 06 de 2016, de <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-07-1901-1905.pdf>
- Freud, S. (1911). Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (dementia paranoides) relatado em autobiografia ("o caso Schreber"). Em *Obras completas de Sigmund Freud* (P. C. Souza, Trad., pp. 10-80). Brasil: Companhia das Letras. Obtido em 06 de 09 de 2016, de [file:///C:/Users/MJ/Downloads/FREUD,%20Sigmund.%20Obras%20Completas%20\(Cia.%20das%20Letras\)%20-%20Vol.%2010%20\(1911-1913\).pdf](file:///C:/Users/MJ/Downloads/FREUD,%20Sigmund.%20Obras%20Completas%20(Cia.%20das%20Letras)%20-%20Vol.%2010%20(1911-1913).pdf)
- Freud, S. (1914). À guisa de introdução ao narcisismo: Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Em *Obras completas de Sigmund* (2004 ed., pp. 95-132). Rio de Janeiro: Imago.

- Freud, S. (1914). Recordar, Repetir e Elaborar (novas recomendações sobre a técnica da psicanálise II). Em *O caso Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos* (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, s.d. ed., Vol. XII, pp. 146-158). Rio de Janeiro: Imago. Obtido em 19 de 06 de 2015, de <http://www.psicanaliseflorianopolis.com/images/stories/downloads/Vol.12.rtf>
- Freud, S. (1915). O Inconsciente. Em *Textos Essenciais da Psicanálise – O Inconsciente, os Sonhos e a Vida Pulsional* (2001 ed., Vol. Vol. I, pp. 153-195). Lisboa, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Freud, S. (1915). Observações sobre o amor da transferência. Em *Obras Completas de Sigmund Freud* (P. C. Souza, Trad., Vol. 10, pp. 159-172). Brasil: Companhia das letras. Obtido em 06 de 09 de 2016, de [file:///C:/Users/MJ/Downloads/FREUD,%20Sigmund.%20Obras%20Completas%20\(Cia.%20das%20Letras\)%20-%20Vol.%2010%20\(1911-1913\).pdf](file:///C:/Users/MJ/Downloads/FREUD,%20Sigmund.%20Obras%20Completas%20(Cia.%20das%20Letras)%20-%20Vol.%2010%20(1911-1913).pdf)
- Freud, S. (1918 (1914)). *História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos")* (Vols. Livro XIV - Obras Psicológicas de Sigmund Freud). (P. C. Souza, Trad.) Brasil: Companhia das Letras. Obtido em 09 de 06 de 2016, de <https://drive.google.com/folderview?id=0By5V7j8Wfi8aVGZEMNwdjhJN2c&usp=sharing>
- Freud, S. (1919). "Batem numa criança": contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais. Em *Sigmund Freud - Obras Completas* (P. C. Souza, Trad., Vol. Livro XIV, pp. 220-246). Brasil: Companhia das Letras. Obtido em 09 de 06 de 2016, de <https://drive.google.com/folderview?id=0By5V7j8Wfi8aVGZEMNwdjhJN2c&usp=sharing>
- Freud, S. (1920). Além do Princípio de Prazer. Em *Sigmund Freud - Obras Completas* (P. C. SOUZA, Trad., Vol. Livro XIV, pp. 120-178). Brasil: Companhia das Letras. Obtido em 09 de 06 de 2016, de <https://drive.google.com/folderview?id=0By5V7j8Wfi8aVGZEMNwdjhJN2c&usp=sharing> Livro XIV - Obras Psicológicas de Sigmund Freud
- Freud, S. (1921). Psicologia das massas e análise do Eu. Em *Obras completas de Sigmund Freud* (P. C. Souza, Trad., Vol. 15, pp. 09-100). Portugal: Companhia das Letras. Obtido em 15 de 07 de 2016, de http://www.planonacionaldeleitura.gov.pt/clubeleiturat/upload/e_livros/clle000128.pdf
- Freud, S. (1923). O Ego e o Id. Em *Textos Essenciais Da Psicanálise – A Estrutura Da Personalidade Psíquica e a Psicopatologia* (2001 ed., Vol. III, pp. 10-68). Lisboa, Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Freud, S. (1924). Neurose e Psicose. Em *Textos Essenciais Da Psicanálise – A Estrutura Da Personalidade Psíquica e a Psicopatologia* (2001 ed., Vol. III, pp. 149-158). Lisboa : Publicações Europa-América.
- Freud, S. (1925 [1924]). Uma nota sobre o Bloco Mágico. Em *O Ego e o Id - "Autobiografia" e outros textos* (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, s.d. ed., Vol. XVI). Rio de Janeiro: Imago. Obtido em 11 de 06 de 2015, de <http://www.psicanaliseflorianopolis.com/images/stories/downloads/Vol.19.rtf>
- Freud, S. (1925). A negação. Em *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (P. C. Sousa, Trad., Vol. 11, pp. 217-221). Rio de Janeiro: Imago. Obtido em 11 de 06 de 2015, de <http://www.psicanaliseflorianopolis.com/images/stories/downloads/Vol.16.rtf>

- Freud, S. (1927). O Futuro de uma Ilusão. Em *Obras Completas de Sigmund Freud* (Vol. XXI). Brasil. Obtido em 07 de 14 de 2016, de <http://www.psicanaliseflorianopolis.com/images/stories/downloads/Vol.21.rtf>.
- Freud, S. (1937). Análise terminável e interminável. Em *Obras Psicológicas Completas de SIGMUNDO FREUD*. (1996 ed.). Rio de Janeiro: Imago. Obtido em 17 de 07 de 2016, de [file:///C:/Users/MJ/Downloads/FREUD%20-%20An%C3%A1lise%20Termin%C3%A1vel%20e%20Intermin%C3%A1vel%20\(1937\).pdf](file:///C:/Users/MJ/Downloads/FREUD%20-%20An%C3%A1lise%20Termin%C3%A1vel%20e%20Intermin%C3%A1vel%20(1937).pdf).
- Freudiano, A. d. (04 de 2013). Real e virtual - Conversas no Facebook. (Lusofona, Ed.) *Afreudite*, Ano IX, v.9, nº17/18, 1-92. Obtido em 21 de 07 de 2016, de file:///C:/Users/MJ/Downloads/Real%20e%20virtual_Abril2013.pdf
- Goethe, J. W. (1749). *Faust, Der Tragödie erster Teil* (29/06/2004 ed., Vol. Parte I). Alemanha: DigBib.Org: Die digitale Bibliothek. Obtido em 10 de 09 de 2016, de http://www.digbib.org/Johann_Wolfgang_von_Goethe_1749/Faust_I_.pdf
- Gold, J. (08 de 2015). Is It Ethical To Have Sex With A Robot? *Konbini*. United Kingdom. Obtido em 31 de 05 de 2016, de <http://www.konbini.com/en/lifestyle/japan-sex-robot-dolls/>
- Gracián, B. (1647). *Oriculo manual y arte de prudencia*. Espanha: Librodot. Obtido em 17 de 07 de 2016, de <http://avantpage.es/WebRoot/Store19/Shops/38aaee60-6f86-4b86-b525-c9e99b9cb87a/MediaGallery/biblioteca/oraculo-manual-el-arte-de-la-prudencia.pdf>
- Holvoet, D. (18-19/05/2013). Le sujet psychotique à l'époque Geek. *XIe Congrès de la NLS, Le sujet psychotique à l'époque Geek : typicité et inventions symptomatiques* (pp. 1-3). Atenas: Nouvelle École Lacanienne de Psychanalyse.
- Järvinen, J. (11 de 10 de 2003). *Cyberpunk - Aspects and Expectations*. Obtido de The cyberpunk project: http://project.cyberpunk.ru/idb/aspects_and_expectations.html
- Jakobson, R. (1960). Linguistics and Poetics. (e. T. Sebeok, Ed.) *Style in Language*, 350-377.
- Karagianni, D. (22/09/2012). Rapport du Séminaire Nouages à Athènes. *Le sujet psychotique à l'époque Geek : typicité et inventions symptomatiques*. ASSOCIATION MONDIALE DE PSYCHANALYSE. Obtido em 18 de 12 de 2014, de <http://wapol.org/fr/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=38&intEdicion=13&intIdiomaPublicacion=5&intArticulo=2534&intIdiomaArticulo=5>
- Kitano, N. (s.d.). Animism, Rinri, Modernization; the Base of Japanese Robotics. (W. U. the Graduate School of Social Sciences, Ed.) Tokyo, Japão. Obtido em 16 de 06 de 2016, de <http://www.roboethics.org/icra2007/contributions/KITANO%20Animism%20Rinri%20Modernization%20the%20Base%20of%20Japanese%20Robo.pdf>
- Koike, K. (Jul.-Dez. de 1999). Aspectos da "Physis" Grega. *Revista Perspectiva Filosófica*, Volume VI, pp. 165-178. Obtido em 24 de 05 de 2016, de https://www.ufpe.br/ppgfilosofia/images/pdf/pf12_artigo80001.pdf
- Laurent, E. (06/2012). La psychose ou la croyance radicale au symptôme. *Congrès de la NLS. nº 29*. Tel Aviv: Mental. Obtido em 27 de 06 de 2016, de <http://www.amp-nls.org/page/fr/49/nls-messenger/0/2012-2013/856>

- Lévi-Strauss, C. (1949). L'efficacité symbolique. Em *Anthropologie structurale* (2003 ed., pp. 213-234). Paris: Agora, Ed. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1952). La notion de Structure en Ethnologie. Em *Anthropologie structurale* (2003 ed., pp. 329-401). Paris: Agora, Ed. Plon, .
- Marcos, C. M. (2014). O objeto na anorexia - da falta do objeto ao objeto nada. *Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 14. Obtido em 13 de 07 de 2016, de <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/13897/10583>
- Martinho, J. (2009). *Atualidade de Lacan*. (U. Lusófona, Ed.) Obtido em 10 de 05 de 2014, de Afreudite - Revista Lusófona de Psicanálise Pura e Aplicada: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/afreudite/article/view/791/636>
- Martinho, J. (10 de 2015). Neologismos. *Reverso*, 37, pp. 55-66. Obtido em 10 de 07 de 2016, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/reverso/v37n70/v37n70a08.pdf>
- Martinho, J. (2015/2016). Neologismos. (A. d. Freudiano, Ed.) Lisboa, Portugal. Obtido em 15 de 12 de 2015, de <http://acfpportugal.com/novidades/seminario.htm>
- Martinho, J. (24-08-2007). Quais são os "epistemas-paradigmas primordiais" do pensamento contemporâneo. Em F. S. Neves, *Introdução do pensamento contemporâneo, Tópicos, Ensaios e Documentos*, (pp. 646-690). Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas. Obtido em 19 de 07 de 2016, de http://acfpportugal.com/cartaacf/O%20Epistema%20Paradigma%20Freud_JM.pdf
- Martinho, J. (s.d.). *O Desejo é o Desejo do Outro*. Obtido em 14 de Julho de 2013, de Carta ACF: <http://acfpportugal.com/cartaacf/carta%203.pdf>
- Melo, A. (2005). A medida e a Desmedida da Técnica Atual – Fugas em torno de Protágoras e de Heidegger. (U. d. Porto, Ed.) pp. pp.88-89. Obtido em 15 de 11 de 2009, de <http://repositorio.up.pt>
- Miller, J.-A. (01/2005). Notice de fil en aiguille. Em J. Lacan, *Le Séminaire Livre XXIII - Le Sinthome* (Champ Freudien - 03/2005 ed., pp. 199-245). Paris: Éditions du Seuil.
- Miller, J.-A. (03/2012). Os seis paradigmas do gozo. *Curso de J.-A. Miller da Orientação Lacaniana 3, I (24, 31 de março e 07 de abril de 1999). Ano 3 • Número 7 • ISSN 2177-2673*, pp. 1-49. Paris: Opção Lacaniana online nova série. Obtido em 10 de 09 de 2014, de http://opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_7/Os_seis_paradigmas_do_gozo.pdf
- Miller, J.-A. (10/12/2008). Lição V - Coisas de Fineza em Psicanálise. Em *Coisas de Fineza em Psicanálise* (V. A. Ribeiro, Trad., pp. 53-62). Brasil: Escola Brasileira de Psicanálise. Obtido em 09 de 07 de 2016, de <http://institutopsicanalise-mg.com.br/horizontes/textos/licoes.pdf>
- Miller, J.-A. (19 de 05 de 18-19/05/2013). L'Autre sans Autre. *XIe Congrès de la NLS, Le sujet psychotique à l'époque Geek : typicité et inventions symptomatiques* (pp. 1-17). Atenas: Nouvelle École Lacanienne de Psychanalyse. Obtido em 17 de 12 de 2014, de http://amp-nls.org/downloads/JAM_Athenes2013.pdf
- Miller, J.-A. (1997). Psychose ordinaire et clinique floue. *Conférence faite à Arcachon*. Paris: Ornicar? Obtido em 20 de 07 de 2016, de <http://wapol.org/ornicar/articles/mlr0081.htm>

- Miller, J.-A. (11 de 2011). Intuições Milanesas II. *Opção Lacaniana, Ano 2 • Número 6 •*, 1-21. Obtido em 22 de 10 de 2014, de http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_6/Intuicoes_Milanesas_II.pdf
- Miller, J.-A. (18 de 08 de 2011). Les prophéties de Lacan. Paris: Le Point. Obtido em 21 de 07 de 2016, de http://www.lepoint.fr/grands-entretiens/jacques-alain-miller-les-propheties-de-lacan-18-08-2011-1366568_326.php
- Miller, J.-A. (27/01/2005). Notice de Fil en Aiguille. Em *Le Séminaire Livre XXIII - Le sinthome* (03/2005 ed., pp. 199-247). Paris: Éditions du Seuil.
- Mims, C. (12 de 10 de 2010). Why Japanese Love Robots (And Americans Fear Them). *MIT - Technologyreview*. Obtido em 16 de 06 de 2016, de <https://www.technologyreview.com/s/421187/why-japanese-love-robots-and-americans-fear-them/>
- Moreno, F. (16 de 05 de 2016). Primeiro robô-advogado do mundo é “contratado” por um escritório. *Startse*. Obtido em 27 de 05 de 2016, de <http://startse.infomoney.com.br/portal/2016/05/16/19295/primeiro-robo-advogado-contratado-por-escritorio/>
- Oliveira, O. (s.d.). Da Mecânica Quântica à Computação Quântica. (D. d. Coimbra, Ed.) Coimbra, Portugal. Obtido em 26 de 05 de 2016, de <http://algol.fis.uc.pt/forum/apoio/Conferencias/MQuantica.pdf>
- Peneda, J. (Janeiro – Fevereiro - Março de 2000). Pulsão e sublimação. *Carta ACF Nº 14*. (A. d. Freudiano, Ed.) Lisboa, Portugal. Obtido em 2014 de 09 de 27, de <http://acfportugal.com/cartaacf/carta14c.htm>
- Pereirinha, F. (Outubro - Novembro - Dezembro de 1998). Um ser-para-o-sintoma - travessia pelo texto "Os caminhos para a formação de sintomas". *CARTA ACF, Nº 11*. (A. d. Portugal, Ed.) Lisboa, Portugal. Obtido em 04 de 01 de 2015, de <http://acfportugal.com/cartaacf/carta11a.htm>
- Risi, V. D. (04 de 2010). Geometry and Monadology: Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space. *Oxford Journals*, 119, 472-478. Obtido em 05 de 07 de 2016, de <http://mind.oxfordjournals.org/content/119/474/472.extract#>
- Ruiz, C. (06 de 2008). La topología de superficies en la obra de Lacan. *Topología y Clínica Psicoanalítica*. Obtido em 21 de 06 de 2016, de <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=36>
- Shakespeare, W. (1609). The Sonnets. Em A. Charles B. Kramer (Ed.), *The Complete Works of William Shakespeare* (01/1994 ed., pp. 5-52). California: World Library, Inc. Obtido em 27 de 07 de 2016, de davidlucking.com/documents/Shakespeare-Complete%20Works.pdf
- Shepherdson, C. (2007(1996)). Uma libra de carne: a leitura lacaniana d'O visível e o invisível. *Encontro do Círculo sobre Merleau-Ponty* (pp. 96-124). University of Memphis: Discurso. Obtido em 28 de 06 de 2016, de http://filosofia.fffch.usp.br/sites/filosofia.fffch.usp.br/files/publicacoes/Discurso/Artigos/D36/D36_Uma_libra_de_carne.pdf
- Silva, L. d. (10 de 12 de 2010). Wikileaks: Brazil President Lula backs Julian Assange. BBC. Obtido em 21 de 07 de 2016, de <http://www.bbc.com/news/world-latin-america-11966193>

Tavares, P. H. (Jan./June de 2010). O sinthome como a heresia teórica de Lacan. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, XIII, pp. 35-49. Obtido em 08 de 09 de 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/agora/v13n1/03.pdf>

Torezan, Z. C., & Aguiar, F. (06 de 2011). O Sujeito da Psicanálise: Particularidades na Contemporaneidade. *Revista Mal-estar e subjetividade*, vol. XI, pp. p. 525 - 554. Obtido em 23 de 05 de 2016, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v11n2/04.pdf>

Tse, L. (s.d.). *Tao Te Ching*. (M. W. Cherng, Trad.) Brasil: Sociedade Taoísta do Brasil . Obtido em 13 de 07 de 2016, de <http://livros01.livrosgratis.com.br/le000004.pdf>

Víctora, L. G. (08 de 2005). Os grupos de Klein na obra de Lacan. *Correio da APPOA* , pp. 43-48. Obtido em 29 de 06 de 2016, de <http://www.appoa.com.br/download/correio149.pdf>

Welsh, S. (24 de 12 de 2015). What exactly are the ethics of robot love? *sciencealert*. Obtido em 16 de 06 de 2016, de <http://www.sciencealert.com/deus-sex-machina-the-ethics-of-robot-love>

wikileaks. (07 de 05 de 2011). Obtido em 15 de 01 de 2015, de <https://wikileaks.org/About.html>

ENTREVISTAS

Agamben, G. (30 de 08 de 2012). Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro. *Instituto Humanitas Unisinos*. (P. Salvà, Entrevistador) Ragusa News. Obtido em 21 de 07 de 2015, de <http://www.ihu.unisinos.br/512966-giorgio-agamben>.

Eco, U. (24 de 05 de 2015). No momento em que todos têm direito à palavra na internet, temo-la dada aos idiotas. (J. C. Silva, Entrevistador) DN. Obtido em 21 de 07 de 2016, de <http://www.dn.pt/artes/interior/umberto-eco-no-momento-em-que-todos-tem-direito-a-palavra-na-internet-temola-dada-aos-idiotas-4584352.html>

FILMES

Cameron, J. (Realizador). (1984). *The Terminator*.

Kubrick, S. (Realizador). (1968). *2001: A space Odyssey*.

Oshii, M. (Realizador). (1995). *Ghost in the Shell*.

Scott, R. (Realizador). (1982). *Blade Runner*.

Shino, N. (Realizador). (1986). *The Transformers: The Movie*.

Wachowski, L. &. (Realizador). (1999). *Matrix*.

Whale, J. (Realizador). (1931). *Frankenstein*.