

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - DOUTORADO**

ALLAN MARTINS MOHR

O PROBLEMA DA AUTONOMIA NA PSICANÁLISE: O SER E A MORTE

CURITIBA

2018

ALLAN MARTINS MOHR

O PROBLEMA DA AUTONOMIA NA PSICANÁLISE: O SER E A MORTE

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida.

CURITIBA

2018

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

M699p
2018

Mohr, Allan Martins
O problema da autonomia na psicanálise: o ser e a morte / Allan Martins
Mohr; orientador: Rogério Miranda de Almeida. – 2018.
278 f.; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,
2018
Bibliografia: f. 211-220

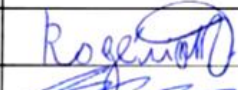




1. Psicanálise. 2. Autonomia (Filosofia). 3. Responsabilidade.
4. Causalidade. I. Almeida, Rogério Miranda de. II. Pontifícia Universidade
Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 150.195

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 15
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE

Allan Martins Mohr

Aos vinte e cinco dias do mês de abril de dois mil e dezoito, às quinze horas na sala **8 de Pós** no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Allan Martins Mohr**. O PROBLEMA DA AUTONOMIA NA PSICANÁLISE: O SER E A MORTE. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Rogério Miranda de Almeida, Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, Dr. Jelson Roberto de Oliveira, Dr. Maurício José d'Escragnolle Cardoso e Dr.^a Rosane Zétola Lustoza. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Rogério Miranda de Almeida, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca entregou ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 17 h 45 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida – PUCPR			9,0
Prof. Dr. Eládio Constantino Pablo Craia – PUCPR			9,0
Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira – PUCPR			9,0
Prof. Dr. Maurício José d'Escragnolle Cardoso - UFPR			9,0
Prof. ^a Dr. ^a Rosane Zétola Lustoza – UFPR			9,0
MÉDIA FINAL	9,0	CONCEITO	A

CIENTE -



Prof. Dr. Ericson Falabretti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

A Tati, que me acompanha faz tanto tempo
que já perdi a conta...

A Theo, um novo amor...

A Dayse e Ranier, por todo o carinho...

A Roberto, meu pai, *in memoriam*: porque
“os favoritos dos deuses morrem cedo”
(NIETZSCHE, 2007, p. 122).

AGRADECIMENTOS

Agradecer é sempre uma tarefa importante, muito embora seja impossível de saída, fadada ao fracasso uma vez que sempre nos esqueceremos de agradecer a alguém – pois são muitos os gigantes que me sustentaram para chegar até aqui. É extremamente difícil expor em poucas linhas o que se passou nesses anos de um trabalho intenso de doutoramento e que traz consigo outros tantos anos anteriores de desenvolvimento acadêmico e pessoal.

De qualquer maneira, o agradecimento se faz necessário e querido como uma forma de demonstrar todo o carinho que tenho por aqueles que me ajudaram, seja ativamente, seja como suporte nas vicissitudes de minha vida acadêmica. Por isso, a todos que de uma maneira ou outra cruzaram meu caminho até aqui, eu agradeço. Além disso, desejo que possam ser representados pelos colegas e amigos que agora nomeio.

Aos meus familiares, Roberto Lineu Mohr (*in memoriam*), Dayse Maria Martins Mohr, Ranier Martins Mohr e Thais Faria Mohr, obrigado por todo o carinho. À Tatiane Duarte Dias Mohr e Theo Dias Mohr, meus amores: obrigado... simplesmente, obrigado.

À minha primeira orientadora, Prof.^a Dr.^a Luciana Albanese Valore e ao meu atual orientador Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida, todo meu respeito e admiração. Aos membros das bancas de qualificação e defesa, minha estima e gratidão pelas orientações e ideias preciosas. Ao Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca, meus agradecimentos pela ajuda na construção do projeto.

Aos amigos, Tania Regina Cordeiro – por seu carinho; Alex Encenha – pela amizade quase que instantânea; Mariana Ribeiro Porcides – por topar uma caminhada conjunta; Renato dos Santos – pela amizade sincera; e Willian MacCormick Maron – pela acolhida e pelo carinho tão familiar.

À Suely Poitevin, Juan Fernando Peña e Verônica Fleith, Luiz Fernando Duran Iório e André Ehrlich, Angela Dal'Vesco Nery e Consuelo Sanhueza Arancibia Patittucci, Luana Weissbach Moreira e Fernanda Martins Alcântara; uns pela escuta, outros pelas palavras.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro na pesquisa; à Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e à sua equipe do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF), pela oportunidade de desenvolver meu trabalho da melhor maneira possível. Aos colegas de doutorado, pela aventura. Ao pessoal – dos antigos aos atuais – do Núcleo de Acompanhamento Psicopedagógico e Assistência Estudantil da Universidade Tecnológica Federal do Paraná – Câmpus Curitiba, pelo trabalho em conjunto, pelos desafios batalhados e por todo o apoio. Finalmente, aos amigos docentes da Faculdade de Administração, Ciências, Educação e Letras, e da FAE Centro Universitário, pelo trabalho e pelas risadas.

A todos esses e tantos outros amigos, colegas e familiares que não pude citar nessas breves linhas, meus sinceros agradecimentos.

FAUSTO

Os deuses não igualo! ah! quão profundo o sinto!
Igualo o verme que, faminto,
No pó se nutre; e ao qual, enquanto escava a vasa,
O pé do caminhante esmaga, arrasa.

[...]

Caveira oca, tu! pra mim por que te ris?
É por que, como o meu, teu cérebro, outrora,
Sedento de verdade, eradiço, infeliz,
Buscava a luz pela penumbra afora?

[...]

Entulho velho, que não tenho usado,
Estás aqui porque meu pai te usou.
Tu, velho rolo, foste aqui sempre enfuscado,
Por essa triste luz que sempre aqui fumou.
Por que não esbanjei as sobras paternais,
Ao invés de suar com uma posse ou duas!
O que hás herdado de teus pais,
Adquire, para que o possuas,
O que não se usa, um fardo é, nada mais,
Pode o momento usar tão só criações suas.

Johann Wolfgang von Goethe (2004, p. 83, 85).

RESUMO

O presente estudo tem como tema central de suas discussões o estatuto de liberdade para o homem na teoria psicanalítica e o problema da responsabilidade subjetiva. Como ponto de partida desta pesquisa, apresentamos o pressuposto da existência de um problema da liberdade na psicanálise ou, como o denominamos, paradoxo de Zaratustra. Tal construção tende a significar o que lemos na teoria como um problema não resolvido de seu homem enquanto hiato entre um ser determinado e um desejo, ou enquanto uma ilusão de autonomia. Para circunscrever nossa questão, optamos por trabalhar o conceito e o entendimento do determinismo, causalidade e liberdade dentro dessa tradição teórica na obra freudiana e na letra lacaniana. Resumidamente, o percurso aqui escolhido tem como intuito ratificar nossa tese de que o problema da autonomia que se apresenta nos autores elencados só pode ser resolvido – apesar de não-todo resolvido – com o advento ou a construção conceitual – e quiçá clínica – acerca do herói trágico, da ética psicanalítica, do ato *ex nihilo* e da ligação desses conceitos com a problemática da morte e do ser-para-a-morte. Além disso, tal autonomia só pode ser pensada como uma construção *a posteriori*, *nachträglich*, e tendo como base a ideia de uma responsabilização pelo próprio determinismo psíquico.

Palavras-chave: Psicanálise. Autonomia. Responsabilidade. Liberdade. Causalidade.

ABSTRACT

The present study has, as central theme of its discussions, the status of freedom in psychoanalytic theory and the problem of subjective responsibility. As a starting point for this research, we present the presupposition of the existence of a problem of freedom in psychoanalysis or, as we call it, the Paradox of Zarathustra. Such a construction tends to mean what we read in theory as an unresolved problem of its man as a gap between a given being and a desire, or an illusion of autonomy. To circumscribe our question, we chose to work on the concept and understanding of determinism, causality and freedom within this theoretical tradition in Freud's work and in the Lacanian letter. Therefore, the course chosen here is intended to ratify our thesis that the problem of autonomy presented in the listed authors can only be solved - although not resolved completely - with the advent or conceptual construction - and perhaps clinical - about the tragic hero, the psychoanalytic ethic, the *ex nihilo* act, and the connection of these concepts with the problematic of death and being-to-death. Moreover, such autonomy can only be thought as *a posteriori* construction, *nachträglich*, and based on the idea of responsibility for the psychic determinism.

Key words: Psychoanalysis. Autonomy. Responsibility. Freedom. Causality.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Primeira tópic do aparelho psíquico freudiano	50
Figura 2 - Grafo do desejo.....	176
Figura 3 - Grafo do desejo: <i>Che vuoi?</i>	176

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	SOBRE CAUSALIDADE, DETERMINISMO E AUTONOMIA	17
3	FREUD E A BUSCA IMPOSSÍVEL PELA LIBERDADE	28
3.1	1888 – 1900: O PROBLEMA DA HEREDITARIEDADE.....	31
3.2	1900 – 1910: O PSIQUISMO SOB UMA LENTE DE AUMENTO	48
3.3	1910 – 1920: A PULSÃO E O DETERMINISMO PSÍQUICO.....	67
3.4	1920 – 1930: SOBRE PULSÃO, PSIQUISMO E HEREDITARIEDADE	89
3.5	1930 – 1939: SOBRE(DETERMINISMO) E RAZÃO.....	116
3.6	FREUD E O PROBLEMA DA AUTONOMIA: UM RESUMO PLAUSÍVEL	126
4	LACAN E A DETERMINAÇÃO SIGNIFICANTE	135
4.1	“SEREI O QUE SEREI”: ALGUMAS PALAVRAS SOBRE O SUJEITO.....	137
4.2	“ERA NO INÍCIO A AÇÃO”: DO TRÁGICO À ÉTICA.....	219
4.3	“A MARCA ESCURA DA TUA IRREMEDIÁVEL HUMANIDADE”: A MORTE E O PROBLEMA DA RESPONSABILIZAÇÃO SUBJETIVA	239
5	O SUJEITO É DETERMINADO, <i>EPPUR SI MUOVE</i>: A PSICANÁLISE E SUA NÃO-TODA AUTONOMIA	249
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	260
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	266

1 INTRODUÇÃO

ARAUTO
 A meu ofício, o anúncio do espetáculo,
 Espíritos opõem secreto obstáculo;
 Ainda assim, procura a gente em vão
 Algo que explique sua confusa ação.
 À mão estão cadeiras, a poltrona;
 O Imperador frente à parede trona.
 Pode ele, nos tapetes das muralhas,
 Contemplar da grande época as batalhas.
 Assente a Majestade, e a corte à roda,
 No fundo o resto em bancos se acomoda;
 O benzinho arranjou lugar vizinho,
 Na hora espectral, encostada ao benzinho.
 Todos na expectativa a mente empenham,
 Tudo está pronto, espíritos que venham!
 (GOETHE, 2011, p. 249).

Entendemos que existe na psicanálise, desde sua construção e em especial na tradição denominada freudiano-lacanianana, um problema que por ora intitularemos como *o problema da responsabilidade subjetiva*¹. Entendemos também que a psicanálise percorre sua construção teórica tangenciando sempre a questão do homem em sua posição frente ao mundo ou, em outras palavras, a psicanálise se concentra em compreender o homem em sua relação com o ambiente ou, ainda, com cada objeto que circunscreve desse ambiente. Nessa relação, portanto, um problema se coloca desde os primórdios da clínica freudiana: qual a implicação do indivíduo² nas vicissitudes de sua vida? Qual a responsabilidade desse sujeito no sofrimento que o aflige? Isso, que com Lacan denominamos *retificação*³ subjetiva, apresenta-se ao longo da construção freudiana desde seus primeiros textos quando o pai da psicanálise propôs sua leitura do homem enquanto um indivíduo causado.

¹ Considerando a liberdade que nos permite a norma referente a esse assunto e com o intuito de auxiliar o entendimento do leitor, ao longo do presente estudo empregaremos o negrito para destacar os títulos principais das obras utilizadas como referências e o itálico para subtítulos, títulos de capítulos, partes ou seções de livros. Utilizaremos o itálico, também, para destacar nosso próprio texto, assim como faremos uso das aspas para um destaque “menor”. As citações realizadas, não obstante, não respeitarão essa lógica e se aterão sempre ao original.

² Forçoso ressaltar que ao longo deste trabalho nos utilizaremos dos significantes homem e indivíduo quase que indiscriminadamente por entendermos que assim também o fazia Freud. Mas nos usaremos especificamente do conceito de sujeito quando se tratar do entendimento proposto por Lacan em sua releitura. Assim, o leitor poderá encontrar homem, indivíduo e, por vezes, sujeito, sendo utilizado para a mesma ideia ou consideração.

³ Em **A direção do tratamento e os princípios de seu poder**, por exemplo, lemos: “essa retificação em Freud é dialética e parte dos dizeres do sujeito para voltar a eles, o que significa que uma interpretação só pode ser exata se for... uma interpretação” (LACAN, 1998k, p. 607).

Aliás, esse era o mote da clínica freudiana: descobrir a causa das neuroses e, ao descobri-la, elaborá-la e eliminar a moléstia.

A causa sempre fez questão para Freud, seja em sua busca pela etiologia das neuroses, em sua construção da teoria da subjetividade, suas reflexões sobre a causa do aparelho psíquico ou, finalmente, na intersecção do aparente gregarismo de um indivíduo com aquilo que ele tem por objetivo, a saber, a obtenção de prazer. Dado esse homem causado, coagido, a questão da responsabilidade se coloca como, no mínimo, ambígua. E assim se nos apresenta porque o próprio Freud sempre recorreu à prática de inquirir seus pacientes sobre a responsabilidade deles frente a suas escolhas, aquilo que por vezes podemos ler como sua livre intencionalidade. Em relação a essa ambiguidade, como poderia Freud questionar Dora, sua paciente em 1901, a respeito do sofrimento do qual ela reclamava, se tal sofrimento haveria de ter sido causado por uma questão hereditária ou pelo acaso ou, em todo caso, por um trauma sexual sofrido passivamente? Ou, como bem delimita Miller em seu seminário de 1987-1988, **Causa e consentimento**:

Em outras palavras, como é compatível para nós, psicanalistas, a noção de um determinismo do sujeito – noção massivamente acentuada por Lacan quando formula que o sujeito é efeito do significante e o objeto *a* é causa do desejo – com a convocação que fazemos ao valor da iniciativa e até mesmo a exigência de uma decisão?⁴ (MILLER, 1988, inédito, p. 2).

Não obstante esses aspectos, o problema da responsabilidade – e aqui entenderemos problema como uma circunstância ou um tema de estudo assaz complicado de ser resolvido –, o problema da responsabilidade se coloca na teoria psicanalítica veiculado a outra questão que pensamos ser fundamental: o *problema da liberdade*, ou melhor, o *problema da autonomia*⁵. Explicamos: para se cogitar um indivíduo responsável por seus atos, parece-nos imperioso pensar em um homem subordinado, senão condenado, a um estatuto de liberdade. Afinal, como é possível conjecturarmos que a responsabilidade existiria para um ser que não tivesse liberdade de escolher seus atos e seus caminhos? Como se responsabilizar por algo que me causa para além de mim mesmo? Não obstante, ao final deste estudo será

⁴ Tradução nossa.

⁵ Trabalharemos a distinção entre *liberdade* e *autonomia* em nossa próxima seção. Por ora, entenderemos ambas como sinônimas.

possível retomar essas questões, mas, por ora, ao falarmos de responsabilidade ou responsabilização, estamos adjuntamente questionando o estatuto do homem enquanto livre, ao mesmo tempo em que discutimos toda a problemática da causalidade. Aliás, é importante lembrarmos que não foi a psicanálise quem inaugurou o problema da causa, e cabe ainda recordarmos que tal proposição possui um rastro e uma discussão filosófica e científica que remete a épocas anteriores ao próprio Freud. Contudo, a construção do conceito de causalidade nos parece, por vezes, convergir com os constructos psicanalíticos em seu contínuo na tradição que aqui estudamos, a saber, a leitura freudiano-lacaniana⁶. Entendemos que nesse contínuo teórico, a ciência psicanalítica respeita a mesma evolução que as outras ciências quando se trata de causalidade e determinismo; mas sobre isso falaremos em nossa seção seguinte.

Com isso, é mister ratificar que esse estudo versa sobre o *problema da responsabilidade* na teoria psicanalítica no que concerne à tradição teórica freudiano-lacanianiana e no que converge ao *problema da liberdade* enquanto ambiguidade sempre presente. Dizemos isso porque entendemos que tanto em Freud quanto em Lacan, salvo suas distinções, a questão da liberdade se apresenta sempre na ordem da ambiguidade. Ambiguidade, aliás, que entenderemos ao longo desse estudo como a qualidade de uma proposição que permite que essa mesma assertiva tenha significados distintos, quiçá por vezes contraditórios. Ambiguidade que, em seu extremo, é possível dizer, apresentar-se-ia como paradoxo, ou justamente aquilo que “em lógica [...] assinala um ponto de um sistema onde um elemento é verdadeiro e falso ao mesmo tempo⁷” (AMIGO, 2009, p. 30). Nesse sentido, ao longo da tradição proposta, por vezes vemos que o homem é causado por determinantes hereditários, quiçá genéticos; por vezes um trauma ocasionado ao acaso; por vezes, ainda, uma história na qual adentra antes mesmo de seu

⁶ Ressalta-se que entendemos o percurso freudiano-lacanianiano, esse contínuo que será aqui trabalhado, apenas como aquilo que ele é: um caminho ambíguo dentro da própria história da psicanálise; ou ainda, apenas como um recorte possível de sua história. Até mesmo porque propor que há evolução, desenvolvimento ou qualquer ideia de melhoramento em uma mítica continuidade desde Freud até Lacan, ou seja, um contínuo que partiria do velho, do passado para o novo, o atual e melhor, é um preconceito difícil de sustentar. Dessa maneira, cabe afirmar que de Freud a Lacan não há passagem de melhoramento; por vezes há mesmo distanciamento e ruptura. Mesmo assim, é um contínuo de estudo válido para a nossa proposta.

⁷ Tradução nossa.

nascimento. É também um sujeito instaurado desde fora, a partir da ordem simbólica, determinado à existência por seu pertencimento à cadeia significante⁸ que o pré-existe. Contudo, é responsável por seu desejo, seu *Wunsch*, que se apresenta em seu sonho desde outra cena da qual ele nada sabe – ou não quer saber – e da qual não é o diretor, mas apenas dirigido. Ainda assim, é responsável por seu ato enquanto sujeito trágico, herói de um desejo pelo qual deve se responsabilizar.

Sobre essas questões falaremos adiante em nossas seções. Não obstante, cabe ainda aprofundarmos o que dissemos anteriormente sobre o argumento da ambiguidade e do paradoxo. Acerca da ambiguidade, entendemo-la como a qualidade daquilo que tem ou que pode apresentar sentidos, significados distintos; enquanto paradoxo se apresenta como uma construção possível onde determinada sentença é falsa e verdadeira ao mesmo tempo. Por exemplo, dizer que “a vizinha de Maria ligou para sua mãe” é ambíguo, pois pode tanto significar que a vizinha ligou para a mãe de Maria, quanto para sua própria mãe. Dizer que o homem é livre e responsável, pode tanto significar que ele tem uma liberdade circunscrita para lidar com premissas que se lhe apresentam, quanto exprimir a ideia de que ele é autônomo inclusive para criar premissas próprias. Em consequência, e ao extremo, entendemos que a ambiguidade pode rumar para um paradoxo enquanto aquilo que se constrói possuindo em si a verdade e a falsidade da sentença nela mesma. Enquanto figura de linguagem, o paradoxo é aquilo que reúne em si ideias opostas que se completam e tornam-se reais, apesar de improváveis; como, por exemplo, “sonhar acordado”. Como já vimos, em lógica o paradoxo tem sua distinção, mas que muito se assemelha à figura de linguagem e, como exemplo, temos o já famoso paradoxo do avô assassinado: se eu voltar no tempo e matar o meu avô antes do nascimento do meu pai, como nascerei para voltar no tempo e matar meu avô? Isso se resolveria, segundo uma linha de raciocínio, recorrendo à criação de um universo

⁸ Tomaremos o termo “significante” nesse estudo de duas maneiras: por vezes como sinônimo de palavra ou conjunto de palavras que denotam um sentido; por outras vezes, entenderemos significante como o conceito lacaniano, retomado da linguística, e que diz de uma imagem acústica *a priori* sem significado e que se liga a outros significantes para formar palavras e frases. O significante diz de um aspecto formal da língua, pura forma sem preenchimento, sem significado, sem sentido e que constrói o universo de linguagem, o universo simbólico no qual nos inserimos. O significante, enquanto forma, não significa, mas está sempre pronto e prestes a significar. O significado, por sua vez – e o sentido como consequência – é dado frente à cadeia significante. Por ser formal, é o que permitirá a Lacan trabalhá-lo, à esteira de Saussure, por formulações matemáticas ($S_1 - S_2$).

paralelo: em um universo eu não existiria, em outro continuaria a existir, o que faz com que paradoxalmente ambas as respostas sejam válidas. De qualquer maneira, a questão do paradoxo lógico é que, por ser verdadeiro e falso ao mesmo tempo, ele como que não se resolve, ou se resolve ao não se resolver⁹.

Frente a isso, tomamos a liberdade de recorrer a Nietzsche para nos auxiliar a construir uma hipótese de trabalho, ou chave de leitura se desejarem, acerca de nosso *problema da liberdade e da responsabilidade subjetiva*. Em seu texto **Assim falou Zaratustra** é apresentada uma discussão singular acerca dessa problematização e, assim, ousamos cunhar um termo, a saber, o *paradoxo de Zaratustra*¹⁰. Explicamos: se Nietzsche já nos afirmou que “o homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo”¹¹ (NIETZSCHE, 2011, p. 16), retomamos essa metáfora para dizer que *o homem pode ser pensado como uma corda tensionada entre o animal, ou melhor, sua natureza determinante – seja por hereditariedade seja por casualidade –, e o Uebermensch ou Übermensch, o super-homem*¹² – aqui entendido como a possibilidade de um ser completamente autônomo, livre, não causado, responsável pleno e causa única de seus atos e formulador de suas leis. Além do mais, *o homem pode ser lido como uma condição intervalar entre o determinismo animal e a pura autonomia, paradoxal porque não se resolveria enquanto equação; na psicanálise, portanto e enquanto hipótese de trabalho, não haveria uma solução apenas para o problema da responsabilidade e da liberdade, o homem seria sempre essa ambiguidade, esse intervalo paradoxal entre algo naturalmente causado e um ser puramente autônomo.*

Aliás, sobre atos e ações, Nietzsche continua: “grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma

⁹ Obviamente o conceito de paradoxo possui outras questões e aprofundamentos, tanto na gramática quanto na matemática. Mas por ora, e para nossa proposta, essa delimitação é suficiente.

¹⁰ A partir de uma breve busca na internet, à época da construção desta seção, descobrimos que o mesmo termo já fora utilizado em outro trabalho, porém com intuítos diferentes, pelo professor Vagner da Silva do Departamento de História da Universidade Federal de Rondônia, na I Jornada Internacional de Filosofia da Educação que aconteceu na Universidade de São Paulo, em 2014. A utilização do termo nesta pesquisa, contudo, não se relaciona com o trabalho do prof. Vagner da Silva, compartilhando com ele apenas os significantes sem, no entanto, desejar com ele competir ou sobrescrever.

¹¹ Como podemos ler no original: “*Der Mensch ist ein Seil, geknuepft zwischen Thier und Uebermensch, - ein Seil ueber einem Abgrunde*” (NIETZSCHE, 2005, p. 07).

¹² Ou, em melhor tradução, o sobre-homem, o além-homem, ainda, o além-do-humano.

passagem e um *declínio*¹³ (NIETZSCHE, 2011, p. 16). Ainda em outro texto, a saber, na **Genealogia da moral**, ele explica:

O homem se inclui, desde então, entre os mais inesperados e emocionantes lances no jogo da “grande criança” de Heráclito, chame-se ela Zeus ou Acaso – ele desperta um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo se anunciasse, algo se preparasse, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa (NIETZSCHE, 1998, p. 74).

O *paradoxo de Zaratustra*, portanto, nos servirá para pensar o reconhecimento de que o homem é esse ser ambíguo, quiçá paradoxal, intervalar, tensionado entre um determinismo completo e a autonomia plena. Ou, como nos disse Miller, entre um determinismo do sujeito e uma vontade livre (MILLER, 1988, inédito). Nesse sentido, o homem em si seria sempre ponte, estaria sempre entre um determinismo-não-todo¹⁴ e uma autonomia-não-toda. Assim entendemos de antemão o homem na psicanálise, e é dessa problemática que nos ocuparemos nesse estudo. Consequentemente, cabe afirmar que o homem psicanalítico, se nos é permitida a síntese, é determinado – e lemos isso, por exemplo, na sobredeterminação do sintoma, no Supereu¹⁵, na questão da hereditariedade e no inconsciente estruturado desde fora e como linguagem, por exemplo. Entretanto, por outro lado, e paradoxalmente, o homem é aquele capaz de escolhas porque capaz de razão a partir da instância do Eu – instância construída desde uma transformação

¹³ Ao longo deste estudo, optamos por esclarecer os destaques das citações apenas quando se tratarem de grifos nossos. Dessa forma, ao destacarmos uma passagem ou palavra, acrescentaremos uma nota de rodapé explicativa. Quando, de outra maneira, o destaque for no original, a nota de rodapé não será acrescida.

¹⁴ Aprofundaremos o conceito de *não-todo* ou *não-toda* quando estudarmos as fórmulas da sexuação em Lacan. Por enquanto, solicitamos ao leitor que a compreenda como uma impossibilidade de plenitude, de complementariedade.

¹⁵ Existe na psicanálise uma questão importante quando se trata da nomeação das instâncias da segunda tópica do aparelho psíquico freudiano e do que concerne à sua tradução. Em alemão, encontramos as três instâncias substantivadas com palavras relativamente comuns ao cotidiano, a saber: *Es*, *Ich* e *Über-Ich*. Na edição americana e que serve como base para a edição *standard* brasileira realizada pela Editora Imago, tais palavras receberam um aporte latino e são traduzidas por Id, Ego e Superego. Tradução essa que, conforme entendemos, é inadequada. Não obstante termos optado por utilizar ao longo desse trabalho as citações de maneira original, tanto quando se tratar de obras da Imago, assim como – se for o caso – quando se tratar de outras editoras, no corpo de texto nos utilizaremos da tradução proposta pela Editora Autêntica e que, conforme entendemos, faz mais justiça à proposta freudiana: Isso, Eu e Supereu. Além disso, para diferenciar os termos enquanto instâncias, utilizar-nos-emos da primeira letra maiúscula para acompanharmos o seu uso como no alemão.

de parte do Isso; assim como é autônomo enquanto sujeito em uma leitura ética concernente ao desejo que o habita.

Reafirmando, tal ambiguidade, quiçá paradoxo, é o que sustenta esse estudo em seu objetivo de perscrutar a teoria analítica em Freud e Lacan discutindo o *estatuto da liberdade e o problema da responsabilidade subjetiva*. Destarte, cabem as seguintes questões: Seria possível falarmos de um estatuto de liberdade do homem, para a psicanálise? Tal liberdade, se ela existe, possuiria qual característica: é uma liberdade condicionada dentro de um sistema, ou seja, haveria a possibilidade de escolha entre objetos no mundo unicamente porque o sistema me facilita um número determinado de possibilidades? Ou o homem é livre porquanto fenômeno ou objetividade de um sistema maior – esse sim, livre de fato¹⁶? Ou, ainda, seria possuidor de uma liberdade plena, enquanto autonomia pura, uma capacidade de fazer sua própria lei? (ABBAGNANO, 2007).

Por conseguinte, a fim de abarcar esse estudo, percorremos a seguinte linha de raciocínio: inicialmente, estudamos o conceito de causalidade e de determinismo, além de perpassar o conceito de autonomia, para então termos algumas bases necessárias para nossas discussões. Assim, na *primeira seção* teórica de nosso estudo, nos utilizamos de construções apresentadas na tese da psicanalista Rosane Zétola Lustoza, **O problema da causalidade psíquica**, assim como o estudo da filósofa Patrícia Kauark Leite, **Causalidade e teoria quântica**, como chaves de leitura para acompanharmos a discussão histórica dos conceitos e suas implicações para a psicanálise.

Na *segunda seção*, trabalhamos a obra freudiana em textos escolhidos cronologicamente e divididos por décadas de teorização a fim de acompanharmos a discussão que perpassa a teoria psicanalítica acerca do problema da liberdade, do determinismo e da responsabilidade subjetiva. Dentro desse trabalho, contudo, não nos ativemos a conceitos específicos, mas nos propusemos a percorrer a obra de Sigmund Freud como um todo, com a meta de demonstrar como a questão do determinismo em sua costura constante com a liberdade e a responsabilidade se faz presente na teoria freudiana. Iniciamos com os estudos intitulados pré-psicanalíticos,

¹⁶ Para maiores considerações sobre essa proposta, remetemos o leitor à leitura da **Ética** de Spinoza (2013) e d'**O mundo como vontade e como representação**, de Schopenhauer (2005).

desde as **Afásias**, e terminamos apresentando considerações aos textos inacabados. É válido ressaltar que, nesse momento da discussão, nossa leitura se fez quase que exclusivamente a partir dos textos de Freud, ou seja, apresentamos a problemática e a discutimos dentro do próprio percurso do autor.

Da mesma maneira, na *terceira seção*, estudamos a leitura psicanalítica de Jacques Lacan, não tão cronologicamente, mas logicamente construída em três tempos, a saber, a questão do sujeito, o conceito de ato e o problema da morte, para aprofundarmos nossas reflexões sobre a autonomia do homem na psicanálise.

Por fim, em nossa *quarta seção* conceitual e nos utilizando do estudo do psicanalista francês Jacques-Alain Miller em seu seminário de 1987-1988, **Causa e consentimento**, como base teórica e chave de leitura para os problemas elencados, apresentamos uma hipótese que consideramos de importância ímpar para o problema ora delineado, uma conjectura que nos permite dizer que: é no conceito de ato e nas considerações sobre o sexo e, em especial, a morte, em sua trama com as indagações suscitadas pela discussão da ética psicanalítica e da responsabilização subjetiva, que há uma possibilidade de afirmar um estatuto de autonomia, embora não-toda, para o homem na psicanálise – o que mantém o sujeito psicanalítico em sua posição de intervalo, de ambiguidade e, de certa forma, de paradoxo. Ademais, defendemos também que é apenas a partir da questão da *morte como causa e telos* do homem que se pode pensar sua autonomia.

Posto isso, com o intuito de iniciarmos as considerações propostas, partamos para as discussões necessárias objetivando embasar nosso estudo e retomemos, brevemente, os conceitos ora em tese, entre eles: determinismo, causalidade e autonomia.

2 SOBRE CAUSALIDADE, DETERMINISMO E AUTONOMIA

MEFISTÓFELES

Ainda que o mar teu braço transpusesse,
 Teu olho a vastidão visualizasse,
 Verias onda que após onda cresce;
 Ainda que a morte te aterrorizasse,
 Verias algo. Em confins do sem-fim,
 Talvez, brincando em mar verde, um delfim;
 Verias lua e sol, no céu o arco suspenso –
 Nada verás no vácuo eterno, imenso,
 Não ouvirás teu passo ao avançares,
 Não sentirás firmeza onde parares.

FAUSTO

Estás falando como Mestre-Mistagogo,
 De quem lograr neófitos é o jogo,
 Mas ao avesso. Envias-me ao Vazio
 Para que eu nele amplie a ciência e o brio.
 Qual gato de Esopo crês que me apanhas,
 Que te extraia, eu, da fogueira as castanhas,
 Pois bem! eu vou sondar teu engodo,
 Nesse teu Nada aspiro o Todo.
 (GOETHE, 2011, p. 223, 225).

O objetivo desta seção de nosso trabalho é apresentar sucintamente uma retomada da discussão conceitual acerca da causalidade, do determinismo e da liberdade. Entendemos importante tal proposta uma vez que a consideramos uma discussão central em nosso estudo a fim de que possamos discorrer posteriormente sobre a questão da *autonomia* e da *responsabilidade* na psicanálise. Nesse sentido, tomaremos como auxílio o estudo de Rosane Zétola Lustoza em sua tese **O problema da causalidade psíquica** (LUSTOZA, 2006) e de Patrícia Kauark Leite em **Causalidade e teoria quântica** (LEITE, 2012) para, ao final desta seção, termos delimitado o que entendemos por causalidade, por determinismo e autonomia, permitindo-nos usarmos desses constructos para pensarmos o homem em sua leitura psicanalítica.

Lustoza nos apresenta em seu estudo o termo causalidade a partir do que entende ser pensado na ciência moderna, principalmente desde Descartes. Apresenta-nos, portanto, três momentos na história da ciência onde o conceito possuiu contornos distintos. Em um primeiro momento, causalidade estava destinada a compreender o fato da dependência necessária entre fenômenos, ou seja, um fenômeno ‘B’ necessitaria da relação com um outro fenômeno, antecedente, ‘A’. Em suas palavras, haveria “uma ligação necessária entre dois fenômenos, de tal modo que, uma vez que A ocorreu, B não poderia deixar de

ocorrer” (LUSTOZA, 2006, p. 17). Segundo a psicanalista, e acompanhando o estudo que fez de Alquié, tal construção, nomeada como *analítica*, teria em Descartes um forte representante, mas também a leríamos em Spinoza, assim como em Leibniz. Na visão *analítica* da causalidade, portanto, há uma necessária ligação entre os fenômenos e podemos entender que assim o é porquanto eles fazem parte de um todo. Aliás, isso compreendemos ao ler da **Ética** de Spinoza o que ele compreende por Deus e seus fenômenos, incluindo aqui o homem. Em Spinoza, Deus é causa primeira de todas as coisas e causa única de si mesmo; todos os fenômenos do mundo, por conseguinte, são causados necessariamente por fenômenos anteriores e que têm como causa primeira, Deus. Nas palavras do filósofo, Deus é causa livre e primeira de todas as coisas. Nos corolários da *Proposição 17*, ele nos diz:

Corolário 1. [...] Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto divino. / Corolário 2. Segue-se, em segundo lugar, que Deus é causa por si mesmo e não por acidente. / Corolário 3. Segue-se em terceiro lugar, que Deus é, absolutamente, causa primeira (SPINOZA, 2013, p. 27).

Nesse sentido, a leitura *analítica* da causalidade nos obriga a entender que o efeito já estaria contido formalmente na causa, porque há uma decorrência necessária de um a outro ou, nas palavras de Lustoza, “a consequência estaria integralmente contida em seu princípio, e [...] poderia ser necessariamente deduzida dele” (LUSTOZA, 2006, p. 18). Contudo, em determinado momento da história da ciência, surge como contraponto à leitura *analítica* da causalidade, o que se convencionou denominar como leitura *sintética*, tendo por um de seus representantes, Hume. Nessa “nova” leitura, e a partir da ideia de Hume, nos diz a autora:

[...] os dois fenômenos que a causalidade liga são sempre separáveis pelo espírito. Só podemos saber que o aquecimento faz com que a água mude de estado porque observamos esta seqüência de eventos, não seríamos capazes de antecipar nenhum efeito sem que houvéssimos testemunhado com nossos sentidos o curso dos eventos (LUSTOZA, 2006, p. 19).

Assim, logicamente, um fenômeno ‘A’ pode causar, constringer um fenômeno ‘B’ qualquer, mas não necessariamente causa; porque o efeito não estaria contido

na causa, ou seja, racionalmente não poderíamos implicar necessidade à sequência causal. Para Hume, continua Lustoza, o que permite pensarmos a causalidade não se encontra na razão, tampouco na experiência em si, mas na subjetividade que lê essa experiência. Portanto, “a suposição da necessidade de laço causal não passaria então de um mero hábito, engendrado pela repetição” (LUSTOZA, 2006, p. 20). Ou seja, para Hume, o homem entende o laço causal não porque ele de fato exista nos fenômenos em si e por si, ou porque a experiência nos mostra sua verdade, mas porque assim estamos habituados, subjetivamente, a ler o mundo. Não haveria necessidade de ligação entre os fenômenos, o que implica que, por conseguinte, a ligação causal é desnecessária, existindo apenas porque assim o entendemos na leitura repetida do mundo. Ainda, se tomarmos como auxílio o que nos diz Miller em 1988, entenderemos que, para Hume, a relação entre causa e efeito está vinculada a três aspectos: a continuidade no espaço e no tempo, a anterioridade temporal e, por fim, uma “conjunção constante entre a causa e o efeito” (MILLER, 1988, inédito, p. 79).

Um terceiro ponto abordado por Lustoza é a leitura kantiana da ligação causal ou da causalidade. Para ela, Kant resolve o problema dual entre a leitura *analítica* e a vertente *sintética* da causalidade e o faz construindo o que nomeia como síntese *a priori*. Diz Lustoza:

Caberá a Kant reencontrar o equilíbrio entre as duas posições anteriores. Kant admitirá que a ligação causal não é nem uma evidência racional [leitura *analítica*], nem um fato empírico [leitura *sintética*]. A causalidade não é uma evidência racional, posto que o entendimento precisa de uma matéria heterogênea a ele sobre a qual possa operar, [...] a causalidade também não é puramente empírica, já que, como qualquer relação, ela não pode ser encontrada entre os dados da experiência (LUSTOZA, 2006, p. 22-23).

A maneira de Kant resolver esse impasse é entender a ligação causal como uma síntese *a priori*, no sentido de que a ligação causal existiria antes mesmo da experiência, porquanto é uma relação que precisa ser suposta no nível do entendimento para que os fenômenos sejam inteligíveis. Nesse sentido, para a autora: “o valor da proposta kantiana foi o de tentar escapar dos impasses, tanto do empirismo humiano [...], quanto do racionalismo cartesiano” (LUSTOZA, 2006, p. 23). Para exemplificar algo dessa construção kantiana, cabe recorrer à terceira

seção de sua **Fundamentação da metafísica dos costumes** onde nos fala sobre a liberdade e diz: “a liberdade [...] não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo” (KANT, 1960, p. 94). É nesse sentido que a causalidade, em Kant, pode ser descrita como uma *síntese a priori*, porque obedece a leis imutáveis anteriores ao próprio fenômeno, são chaves de entendimento dos próprios fenômenos.

Não obstante esse percurso desenvolvido pela autora, Lustoza declara que a ciência moderna, em especial a matemática, começa a desprender-se do entendimento da causalidade enquanto pensamento para rumar a um pensamento que ela nomeia, na esteira de seu estudo, de pensamento funcional. Diz ela que “apesar de perdurar até hoje no vocabulário da filosofia da ciência, a noção de causa não desempenha mais papel significativo na prática científica real” (LUSTOZA, 2006, p. 26). Isso se dá, aliás, segundo ela, desde Bertrand Russel, crítico das filosofias de ordenação do mundo que se constroem em detrimento da matemática e de sua leitura funcional. Com isso, e considerando o avanço científico – em especial da matemática e, ousamos apontar conjuntamente, o desenvolvimento da física desde Newton até sua leitura quântica –, a autora explica:

O pensamento por relações causais encontra-se intimamente ligado à percepção utilitária da vida cotidiana, o que nos autoriza automaticamente a desconfiar de sua validade. Possuindo tal certidão de nascimento, é de se duvidar que ela possa vir a ter algum proveito para uma ciência que rompeu inteiramente com a experiência imediata (LUSTOZA, 2006, p. 26).

Libertando-se da ordinária experiência, a ciência moderna pode destacar-se do pensamento causal e iniciar seu percurso pelo pensamento funcional em que não mais um fenômeno se ligaria e causaria outro, e sim a partir do momento que o foco de trabalho passa a ser com a ordem de grandezas funcionais. Nesse sentido, variações em uma grandeza corresponderão a variações em outra, muito embora suas relações permaneçam sempre as mesmas e possam ser descritas, entendidas, por meio de uma fórmula. Escreve Lustoza:

Com o advento da física moderna o pensamento por encadeamentos causais foi ultrapassado, cedendo primazia ao pensamento de tipo funcional. A função é uma relação entre grandezas, de tal modo que existe

uma correspondência entre as variações do valor de um termo x e as variações do valor do termo y . À modificação da quantidade de um termo corresponde uma modificação da quantidade do outro. Um varia conforme o outro. Contudo, a despeito das transformações dos valores das variáveis, a relação entre elas se manteria constante. Esta constante seria uma fórmula matemática, que o uso consagrou com o nome de leis (LUSTOZA, 2006, p. 27).

À diferença da função matemática, portanto, a relação causal implica a coação de um efeito no fenômeno consequente, dado a presença do fenômeno antecedente. Ou seja, se nós temos um fenômeno, ele implicará um efeito em um fenômeno outro. Diz a autora: “uma característica notável do pensamento causal é então considerar os elementos postos em relação simplesmente segundo o critério de sua presença/ausência” (LUSTOZA, 2006, p. 28). Ainda nesse sentido, a causalidade implica uma cronologia específica que é dispensada no pensamento funcional, uma vez que esse último é reversível, enquanto o primeiro não o é. Além disso, e ainda sobre essas relações, explica-nos Lustoza:

O pensamento causal estabelece uma relação entre fenômenos heterogêneos, isto é, entre eventos que existem separadamente uns dos outros. Quando afirmamos que o fogo causou o aquecimento da água, apreendemos fogo e água como fatos distintos entre si, como eventos isoláveis dentro da relação de causalidade. Já o pensamento funcional estabelece uma relação, não entre fenômenos, mas sim entre dimensões de um mesmo fenômeno. Quando o físico se interessa pelo fenômeno da queda dos corpos, não está preocupado em descobrir sua causa, mas sim em decompor o fenômeno da queda em dimensões: tempo, massa, velocidade e aceleração (LUSTOZA, 2006, p. 30).

A ciência moderna, ao se deslocar de um pensamento causal para um pensamento funcional, pode dar lugar a um princípio que passou a ser denominado como *determinismo*. Retomando o estudo de Kojève, a autora explica que, relacionando-se a problemas matemáticos, o determinismo pressupõe que um problema é determinado quando sua resposta é exata e está dada, amalgamada ao enunciado da questão; por outro lado, seria indeterminado quando o dito problema possui inúmeras respostas. Diz, ainda, Lustoza: “quando afirmamos que um problema em matemática é determinado, isto quer dizer que seu enunciado comporta uma e apenas uma única solução” (LUSTOZA, 2006, p. 31). No entanto, o determinismo enquanto epistemologia não deve ser compreendido como o fazia Laplace, colocando em questão a possibilidade de previsão de futuro ao se

conhecer todas as variáveis da natureza – o que ficou conhecido, diga-se de passagem, como *Demônio de Laplace*¹⁷. Isso seria impossível, explica Lustoza, porquanto o determinismo não aponta para verdades universais, mas apenas para probabilidades. Aliás, sobre a mecânica quântica e sua probabilidade, conclui Lustoza:

O determinismo incide sobre a probabilidade dos fenômenos, não mais sobre os fenômenos eles mesmos. Apesar de serem leis probabilísticas, devemos acentuar seu caráter de leis: já que elas permitem conhecer *precisamente* o grau de imprecisão envolvido na experiência, fornecendo uma fórmula matemática da mesma (LUSTOZA, 2006, p. 34-35).

Afastando-nos um tanto do estudo filosófico de Lustoza, propomos certo aprofundamento no trabalho da filósofa Patrícia Kauark Leite, **Causalidade e teoria quântica**, cuja proposta é a apresentação de uma leitura sobre o caminho realizado pelos conceitos causalidade e determinismo dentro da física e da mecânica. Muito embora os estudos de Leite pareçam divergir por vezes do caminho apresentado por Lustoza, acreditamos que a exploração de ambas as trajetórias é importante para a construção de nosso entendimento e para o desenvolvimento de nossa discussão e não se diferenciam tanto assim.

Para a filósofa, “o determinismo é, assim, a expressão do princípio de previsibilidade pelo cálculo, o qual foi, sem dúvida, rejeitado pela teoria quântica, que impôs limites intransponíveis a toda previsão determinista” (LEITE, 2012, p. 172). Ainda nesse sentido, o determinismo apenas implica que uma ligação entre fenômenos deve ser descrita como uma lei ou uma formulação. Mais, ainda, na física quântica, a ciência moderna se vê obrigada a se curvar, por assim dizer, a um indeterminismo probabilístico, o que reestrutura como que obrigatoriamente a ideia de causalidade e traz implicações assaz importantes para o problema da liberdade. Nesse sentido, Leite diz que, a partir de Heisenberg, foi negado “qualquer valor ao princípio de causalidade” (LEITE, 2012, p. 171) e frente às questões postas pela

¹⁷ *Demônio de Laplace* seria uma entidade que, por conhecer todas as variáveis dos fenômenos e, por conseguinte, todas as forças da natureza num determinado momento, teria a capacidade de prever o futuro. Esse raciocínio, equivocado, só pode ser construído por Laplace ao considerar “uma validade universal e necessária do princípio do determinismo” (LUSTOZA, 2006, p. 32).

mecânica quântica e a questão da incerteza, Max Born também vai propor a distinção dos dois conceitos, determinismo e causalidade. A autora afirma:

Para Born, o determinismo postula que os eventos em tempos diferentes estão de tal modo conectados por uma lei, que permitem predições tanto no tempo futuro quanto no passado. A causalidade postula, no entanto, que uma situação física observável depende de outra e a lei causal estabelece a dependência entre elas. Desvencilhada do determinismo, a causalidade permanece válida na mecânica quântica, a pesar [sic] da relação de dependência ser do tipo probabilista. A noção de probabilidade é assim associada à de causalidade (2012, p. 171).

Sendo assim, a partir da mecânica quântica e do entendimento de Born, ambos os conceitos, determinismo e causalidade, estariam dissociados e um deles poderia ser descartado. Com isso, o determinismo não mais serviria para explicar o universo se considerarmos a probabilística na teoria quântica e o princípio de incerteza. A lei da causalidade, não obstante, ainda poderia ser aplicada, muito embora reestruturada. Ademais, a autora ainda nos diz que acerca disso, a visão da filósofa e matemática alemã Grete Hermann sobre o determinismo e a causalidade é de suma importância. Apesar da extensão da citação de Leite, ela nos é esclarecedora quando diz:

Em seu ensaio de 1935, Hermann considera que a fonte maior dos mal-entendidos, quando se interpreta os resultados da física atômica, reside na identificação equivocada entre a causalidade e o determinismo. Simbolizado pela ideia do demônio de Laplace, o determinismo pressupõe que passado e futuro encontram-se absolutamente determinados [...]. No entanto, Hermann considera que o princípio de causalidade tem uma extensão muito maior do que a do determinismo, que não pode ser identificada à previsão do efeito a partir da causa. O princípio de causalidade afirma apenas a dependência causal entre dois eventos *A* e *B*, mas não que o evento *B* é predito quando *A* é conhecido. A possibilidade de prever o encadeamento de eventos é apenas um critério de aplicabilidade da lei causal, mas não a lei causal em si mesma [...]. Hermann procura, então, evidenciar como uma teoria de tipo indeterminista não exclui uma identificação *post factum* das causas de um resultado particular de medida. Ela propõe, para tanto, o conceito de “causalidade retroditiva” para dar conta do contexto da teoria quântica. Assim podemos sem contradição assumir uma teoria preditivamente indeterminista e retroditivamente causal (LEITE, 2012, p. 172-173).

Isso considerado, causalidade é a lei que implica a dependência entre dois eventos e que só pode ser compreendida *a posteriori*, ou seja, depois de dado o evento conseqüente. A causalidade, no entanto, não pode prever o evento

consequente pelo antecedente, ou por sua causa, uma vez que o evento 'B' é indeterminado por natureza. O determinismo, no entanto, formula que um consequente poderia ser conhecido pelo seu antecedente, e o futuro poderia ser previsto. Assim também Kant construiu sua conceituação acerca da causalidade, muito embora nos diga que sua síntese é *a priori*. Assim, existe na causalidade kantiana a necessidade de um entendimento posterior sensível para que a causa seja conhecida e a causalidade tenha seu sentido construído. Há uma leitura ulterior da relação para que a lei da causalidade seja ratificada. Nas palavras de Lustoza, “este ato de colocar os dados em relação é um ato do pensamento [...]. Por isso mesmo a causalidade também não é puramente empírica, já que, como qualquer relação, ela não pode ser encontrada entre os dados da experiência” (LUSTOZA, 2006, p. 23). Do outro lado, o determinismo é um princípio que implica o resultado exato de um problema e, nesse sentido, é determinado aquilo que não pode não ser daquela maneira, ou não pode responder como responde. Ainda com Lustoza, lemos:

Em física, onde se trabalha com sistemas de equações, diz-se que certas variáveis determinam uma outra quando o valor desta outra variável depende do valor das primeiras. Dado que certas variáveis assumem valores específicos, uma variável que seja função das primeiras deverá assumir um único valor determinado (LUSTOZA, 2006, p. 31).

Feita essa diferenciação, chegamos à física quântica e à sua diferença da vertente clássica. Na quântica, física ou mecânica, a probabilidade emprega o tom e ganha importância ímpar no entendimento do mundo dito microfísico. É um mundo onde quem ordena as sequências existenciais, por assim dizer, trabalha ébrio do início ao fim, como nos faz pensar Mlodinow em seu livro **O andar do bêbado** (MLODINOW, 2008). Posto a probabilidade como sustentáculo do entendimento do mundo quântico, o determinismo deixa de se fazer possível, ficando restrito, se quisermos, à mecânica e física clássicas. No entanto, ainda é possível reconhecer uma lei na natureza, a lei da causalidade, que nos ensina que um evento teve um antecedente e é possível conhecê-lo. Essa diferenciação, guardemo-la, pois ser-nos-á bastante útil quando trabalharmos a questão do ato enquanto criação *ex nihilo* e da responsabilização subjetiva enquanto responsabilização *a posteriori* pelo próprio destino.

Como consequência de nossas elaborações e acompanhando o caminho percorrido por Lustoza e Leite para pensar o problema da causalidade e do determinismo, parece-nos possível, agora, relacioná-lo ao caminho que aqui escolhemos para estudar a psicanálise. Um caminho que, conforme já dissemos, é apenas um dentre os caminhos que seriam possíveis de ser estudados: o percurso que se inicia em Freud e tem uma releitura com Lacan. Assim, lemos na pena freudiana, em seus primeiros escritos, um cientista de seu tempo tomado por questões de causa e seus efeitos. Preocupado em descobrir a causa, ou a etiologia das moléstias neuróticas e, com isso, desfazê-las. Assim, Freud apostou inicialmente na causalidade hereditária para, com o tempo, abandoná-la posteriormente em favor de uma etiologia traumática, sagrando o acaso e suas leis. Não obstante, é o “determinismo dos eventos naturais” (FREUD, 1996am, p. 37), tão valorizado por Freud em 1915, que vemos percorrer sua obra do início até o fim. Com Lacan, no entanto, muito embora possamos implicar a causalidade e o determinismo no início de sua obra ao pensar o sujeito como efeito do significante, causado e determinado por uma lei que o precede e que o sobrepõe, em seus últimos escritos parece possível afirmar que o psicanalista francês se rende, por assim dizer, ao indeterminismo da ciência quântica e sua probabilística; ou melhor, rende-se à matemática e suas funções não-determinadas, suas fórmulas e formulações – lembremo-nos da *sexuação* e da *fantasia*¹⁸. Se há liberdade, ela participa da causalidade. É como nos explica Miller ao dizer que causalidade e liberdade estão associadas, pertencem-se; são conceitos num contínuo impossível de se pensar em separado (MILLER, 1988, inédito).

Finalmente, e antes de avançarmos em nosso estudo para a obra freudiana, cabe explicar que nos utilizaremos principalmente de dois conceitos ao longo de nossas próximas seções, conceitos obrigatoriamente relacionados com o estudo que realizamos sobre causalidade e determinismo e que são *liberdade* e *autonomia*. Dissemos acima entender que o *problema da responsabilidade* está relacionado com a questão da *liberdade*. Contudo, cabe agora aprofundar e ratificar: o *problema da responsabilidade* em psicanálise está relacionado à questão da *autonomia*. Isso

¹⁸ Trabalharemos esses conceitos adiante.

porque entendemos que liberdade é um conceito restrito ao campo da causalidade, carecendo do absoluto que entendemos pertencer à autonomia.

Expliquemos: Kant¹⁹ nos disse – conforme já mencionamos acima²⁰ – em **Fundamentação da metafísica dos costumes**, que “a liberdade [...] não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis” (KANT, 1960, p. 94), ou seja, o conceito de liberdade participa de um sistema causal onde o conseqüente é *a priori* efeito do antecedente circunscrito a uma lei posta – muito embora seja pelo pensamento e *a posteriori* que eu o possa reconhecer. Há uma síntese prévia, dada anteriormente, da relação. Assim, entendemos *liberdade* como algo restrito, previamente estipulado, mesmo que incognoscível de antemão, por uma relação causal onde o ser ou o objeto é causado por outra coisa dentro de uma construção dada por uma lei imutável. Ainda que exista liberdade de escolha, essa escolha estava previamente condicionada, coagida por seu pertencimento à cadeia que pertence.

Autonomia, em contrapartida, entendemos a partir de duas vertentes. Dois aspectos que, no final das contas, se comunicam. Por um lado, lemos autonomia a partir daquilo que tange a uma lei, e por outro à questão da causa. Sobre a lei, ainda cabem duas propostas: autonomia seria uma possibilidade de ação do ser por sua própria lei, a capacidade de ação dentro de leis estipuladas pelo próprio sujeito da ação; assim como é possível ler a autonomia enquanto a capacidade do ser em legislar seu ato a partir da apropriação de uma lei outra como sua e, sendo sua, tornar-se-ia livre de toda heteronomia – e aqui lemos resquícios da questão da causalidade anteriormente explorada. Essa leitura é retirada daquilo que Lacan explora em seu **Seminário** de 1959-1960 sobre *a ética da psicanálise*, e vale lembrar que a palavra autonomia em si vem da ideia das cidades autônomas gregas, cidades que eram regidas por suas próprias leis, diferente das cidades heterônomas, maneadas por outras legislações. Em outras palavras, ainda nos usando de Kant, podemos pensar autonomia como uma vontade livre – o que, aliás, para o autor, seria puro absurdo (KANT, 1960). Por outra perspectiva, lemos também autonomia a

¹⁹ Não é nosso intuito aprofundar a discussão kantiana sobre a questão da liberdade; discussão que, sabemos, é de uma riqueza ímpar. Aqui nos utilizaremos dessa citação apenas para suportar nossa própria construção.

²⁰ Veja *supra* em *Sobre causalidade, determinismo e autonomia*.

partir da causalidade ou, antes, do problema da causa e entendemos por autônomo aquilo que é causa de si, *causa sui*. Nesse sentido, aproximamo-nos do que escreve Spinoza sobre Deus, um ser causa de si, e “cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (SPINOZA, 2013, p. 13). Enfim, seja pela vertente da causa, seja pelo aspecto da lei, autonomia nos remete ao absoluto da solidão de uma decisão, de uma escolha; solidão porque autônomo é aquele que não tem álibi para seu ato, é aquele que não pode responsabilizar outro além de si mesmo pelas consequências de suas ações (VORSATZ, 2013). *Αὐτόνομος*, autônomo, um indeterminado porque causa primeira e legislador de suas próprias ações.

Tendo delimitado brevemente os conceitos em estudo, autorizamo-nos a rumar para a próxima seção e então iniciar o trabalho de percorrer a obra freudiana visando discutir nela *o problema da responsabilidade* e as ideias de *liberdade* e *autonomia*.

3 FREUD E A BUSCA IMPOSSÍVEL PELA LIBERDADE

MEFISTÓFELES

Já que, Senhor, de novo te aproximás,
 Para indagar se estamos bem ou mal,
 E habitualmente ouvir-me e ver-me estimas,
 Também me vêes, agora, entre o pessoal.
 Perdão, não sei fazer fraseado estético,
 Embora de mim zombe a roda toda aqui;
 Far-te-ia rir, decerto, o meu patético,
 Se o rir fosse hábito ainda para ti.
 De mundos, sóis, não tenho o que dizer,
 Só vejo como se atormenta o humano ser.
 Da terra é sempre igual o mísero deusito,
 Qual no primeiro dia, insípido e esquisito.
 Viveria ele algo melhor, se da celeste
 Luz não tivesse o raio que lhe deste;
 De Razão dá-lhe o nome, e a usa, afinal.
 Pra ser feroz mais que todo animal.
 (GOETHE, 2004, p. 51).

Nesta seção temos como objetivo percorrer a obra freudiana cronologicamente, na medida do possível, dividindo-a em décadas ou períodos próximos a dez anos – não por acreditar que a cada dez anos seu pensamento tenha se modificado, mas unicamente por entendermos ser mais didático e menos enfadonho trabalharmos com uma divisão temporal. Ainda nesse sentido, utilizamo-nos das obras freudianas conforme constam nas **Obras completas** da Editora Imago; apesar de entender que tal edição não é a mais justa ao seu original em alemão, utilizamo-nos desta coleção, no entanto, pela facilidade de seu acesso aos pesquisadores e ao público em geral²¹. Utilizamo-nos também da coleção **Obras incompletas de Sigmund Freud**, da Editora Autêntica, que se propôs a uma nova tradução das obras em apreço direto do original.

Adentro à obra de Freud, objetivamos percorrer sua construção teórica a fim de circunscrever o que entendemos ser o problema da autonomia em sua relação com a responsabilidade na obra do pai da psicanálise. Por conseguinte, ao iniciarmos nosso percurso pela obra freudiana com o afã de nela reconhecer o problema que até então tem sido nosso foco de estudo, faz-se mister ressaltar que, ao longo de sua obra, Freud se confronta com inúmeros problemas, uns ambíguos, outros muito paradoxais, o que faz com que ele seja reconhecido por sua dualidade

²¹ Quando da necessidade do estudo dos conceitos em alemão, recorreremos a edições das obras freudianas originais em seu idioma disponíveis em sítios na internet.

sempre manifesta. É como se Deus e o Diabo tivessem tomado o homem freudiano para encarnar nele a dualidade do universo. Freud, aliás, reconhece ambas as forças; inúmeras vezes ele se refere ao inconsciente como o inferno e convoca os analistas a não esmorecerem frente a seus ímpetos e a não recuarem após abrirem suas portas. E por falar em inferno e suas portas, nada mais convidativo que a mensagem posta à placa nos portais do *Inferno* de Dante:

Vai-se por mim à cidade dolente, / vai-se por mim à sempiterna dor, / vai-se por mim à perdida gente. / Moveu justiça o meu alto feitor, / fez-me a divina Potestade, mais / o supremo Saber e o primo Amor. / Antes de mim não foi criado mais / nada senão eterno, e eterna eu duro. / Deixai toda esperança, ó vós que entraís (ALIGHIERI, 1998, p. 37).

Tal dualidade tem seu ápice justamente naquilo que mais representa a luta entre “o bem e o mal”: a luta entre as pulsões de construção e destruição ou, mais exatamente, a trama entre a pulsão de vida e a pulsão de morte. Não obstante, outras dualidades – ou paradoxos – se apresentam no pensamento freudiano e podem ser reconhecidas ao longo de toda sua obra, como: o problema do corpo biológico e da mente; a hereditariedade e o acaso; o princípio de prazer e o princípio de realidade; a problemática filogenética e ontogenética; além do problema concernente ao prazer e à compulsão à repetição. Essa dualidade sempre presente em Freud é o fato do qual partimos para dar base em nosso estudo acerca do problema da liberdade em sua construção teórica; isso porque nossa hipótese neste momento é a de que existe na obra freudiana uma discussão implícita, ou melhor, latente, acerca do estatuto de autonomia do homem. E, além disso, conjecturamos que frente à posição dualista freudiana, ou como nos dirá Lacan em seu **Seminário 1: os escritos técnicos da psicanálise**, uma posição ambígua (LACAN, 2009a), tal paradigma perpassa seus escritos em diversos momentos e de diversas maneiras. Por exemplo, desde o início de sua obra, nos assim intitulados *escritos pré-analíticos*, a problemática da etiologia da neurose e a discussão sobre a hereditariedade vai esbarrar – não sem consequências – na questão de uma possível escolha da neurose. A própria estrutura da situação analítica, como a entende Lacan, é suporte desta dualidade. Em suas palavras:

Freud introduziu o determinismo próprio a essa estrutura. Daí a ambiguidade que se encontra em todo lugar na sua obra. Por exemplo, o sonho, é desejo ou reconhecimento de desejo? Ou ainda, o ego é por um lado como um ovo vazio, diferenciado na sua superfície pelo contato com o mundo da percepção, mas é também, cada vez que o encontramos, aquele que diz *não* ou *eu*, que diz *a gente*, que fala dos outros, que se exprime nos diferentes registros (LACAN, 2009a, p. 11).

Nesse sentido, reconhecer a dualidade freudiana em seus diferentes aspectos é o primeiro passo a ser realizado antes de percorrermos nosso estudo sobre o estatuto de autonomia do homem na psicanálise, pois, conforme entendemos, esse problema não se resolve em absoluto em Freud – quiçá apenas em parte. Embora encontremos em sua letra mais referências ao determinismo²² e à impossibilidade de liberdade do homem do que de fato o depoimento de um pesquisador que se propõe ratificar a autonomia do indivíduo²³, saber da dualidade em Freud e dos seus paradoxos teóricos não invalida a pesquisa, ao contrário, faz-nos ler a obra freudiana como de fato ela é, um obra em construção, em movimento. Como nos explica Monzani, ler a obra de Freud e tentar fechá-la em um sentido único, claro, ou uma certeza eterna é desconhecer a complexidade humana e a complexidade da obra do autor. Para ele, estudar Freud é assistir “ao delineamento de um pensamento, de uma certa tendência que irá cada vez mais se impondo, sem, no entanto, ter se firmado definitivamente” (MONZANI, 2014, p. 23).

Dito isso, partamos de imediato para a primeira parte de nosso estudo acerca da construção freudiana, onde encontramos como tema principal o problema do corpo biológico, da hereditariedade e da etiologia da neurose.

²² Frisamos que em Freud parece não haver uma distinção exata entre o uso dos conceitos causalidade e determinismo como a diferença que exploramos em nossa seção anterior; na verdade, Freud insiste em usar *Determinismus*, assim como o faz na conferência sobre as *Parapraxias* (FREUD, 1930a). Por conseguinte, optamos por não diferenciar ao longo desta seção ambos os conceitos em nossa escrita, ou o fizemos em momentos específicos.

²³ Vale ressaltar novamente que, em Freud, não existe uma conceituação própria para *sujeito*, em seus escritos, aliás, aparece muito mais a palavra indivíduo como designação do homem. Por isso, como já dissemos, ao pensarmos na teoria freudiana utilizaremos indiscriminadamente sujeito e indivíduo; o que não poderá se passar ao trabalharmos com Lacan, uma vez que o psicanalista francês emprega importância ímpar ao conceito de sujeito na psicanálise.

3.1 1888 – 1900: O PROBLEMA DA HEREDITARIEDADE

Compreendemos que aquilo que se encontra na base, no fundamento da teoria e da prática psicanalítica é o desejo de Freud em entender a histeria e, por conseguinte, a neurose e a estruturação psíquica. Não obstante, ao longo dos anos de seu estudo sobre a neurose, essa construção toma um rumo particular e Freud desenvolve toda uma técnica, uma prática clínica e um conjunto teórico que cria, ou melhor, ressignifica o entendimento do homem à sua época.

Esse desejo começa enviesado por um Freud neurólogo e dedicadamente organicista que tinha no sistema nervoso seu primeiro interesse de pesquisa. É por isso que encontramos nos estudos que dedica às **Afásias**, em 1891, e no **Projeto [Entwurf]** de 1895, um cientista decidido a descrever e compreender o funcionamento do aparato biológico, parecendo considerar sempre suas conexões com a vida psíquica do indivíduo. Assim, ao final de sua monografia sobre as **Afásias**, Freud afirma:

Parece-nos, pois, que até então a importância do aspecto da localização para a afasia tenha sido superestimada e que nos portaremos de forma correta ao nos preocuparmos novamente com as condições de funcionamento do aparelho de linguagem (FREUD, 2013, p. 133).

No entanto, não nos enganemos: tal aparelho de linguagem não é comparado ao registro simbólico lacaniano. Freud está falando aqui do aparelho neurológico no qual se dá a linguagem; ou seja, a linguagem para ele, nesse momento, é pura função do sistema nervoso. Contudo, anteriormente, em 1893 e junto com Breuer em sua **Comunicação preliminar**, Freud vai dizer que “a linguagem serve de substituta para a ação; com sua ajuda, um afeto pode ser ‘ab-reagido’ quase com a mesma eficácia” (BREUER, J.; FREUD, S., 1996, p. 44). Não obstante no **Projeto**, assim como nas **Afásias**, encontramos no autor de fato um cientista preocupado em compreender o aparato biológico e elevar a psicologia à categoria de ciência natural²⁴, conforme explica na introdução do **Entwurf**:

²⁴ Aqui encontramos, aliás, a diferenciação radical entre Freud e Lacan. O primeiro se propõe um cientista natural, ou ao menos visa circunscrever sua ciência dentro desse parâmetro, enquanto o segundo norteia suas construções pelas ciências do espírito (MILLER, 1988, inédito).

A intenção é prover uma psicologia que seja ciência natural: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e livres de contradição (FREUD, 1996bl, p. 347).

Ora, o que aqui ele descreve como “partículas materiais especificáveis” nada é senão os neurônios que formam nosso sistema nervoso e, nesse sentido, o objetivo do projeto é descrever seu funcionamento. Ademais, os processos psíquicos seriam determinados unicamente pelo funcionamento dos neurônios, o que pressupõe entender que a resposta – o funcionamento mental – estaria condicionada, coagida a ser uma resposta exata desde o antecedente – o funcionamento dos neurônios.

Ainda cabe ressaltar que muito embora já apareça no **Projeto** a menção a um aparelho psíquico, tal aparelho desde então é descrito como um arco-reflexo de energia que visa ao escoamento e à manutenção de seu próprio estado, em resumo: inércia é seu foco principal. Diga-se de passagem, Freud não abandona essa visão ao longo de seus trabalhos, apenas a aprimora. Nesse sentido, o aparelho psíquico não passaria de um sistema composto por matéria, os neurônios, que são atravessados por uma quantidade de energia que causa irritação ao sistema e que, portanto, precisa se ver livre de tal incômodo. Tal mecanismo que proporcionaria o alívio seria a descarga de energia por meio do funcionamento mental determinado. O aparelho psíquico para Freud é, se assim podemos dizer, uma máquina de escoamento de energia. Uma máquina de funcionamento contínuo, pois continuamente recebe estímulos (energia) que precisam ser cessados ou, no mínimo, diminuídos em sua carga. Nas palavras de Freud, “esse é o princípio de inércia neuronal: os neurônios tendem a se livrar de Q^{25} ” (FREUD, 1996bl, p. 348).

É possível notar já aqui, no início de seus escritos, uma ambiguidade que irá acompanhar Freud ao longo de toda a sua obra e que, no final de sua construção teórica, será descrito como a dualidade pulsão de vida e pulsão de morte. Isso porque, se a tendência dos neurônios e, por conseguinte, do aparelho psíquico é escoar a energia que incomoda o sistema, o resultado disso em última análise seria a total descarga energética e, como consequência, teríamos a morte do aparato –

²⁵ “Quantidade (em geral, ou da ordem de magnitude no mundo externo)” (FREUD, 1996bl, p. 346).

porque sem energia os neurônios e todo o sistema se aniquilariam. Não obstante, e aqui se apresenta o primeiro ponto de dualidade que gostaríamos de salientar ao pensarmos em nosso paradoxo, algo no sistema impede o completo escoamento; algo protege esse aparelho. Inicia-se, assim, a teoria freudiana sobre as funções primárias e secundárias do psiquismo. Nas palavras do autor:

[...] o indivíduo se acha sujeito a condições que podem ser descritas como as *exigências da vida*. Em consequência, o sistema nervoso é obrigado a abandonar sua tendência original à inércia (isto é, a reduzir o nível da $Q\eta$ ²⁶ a zero). Precisa tolerar [a manutenção de] um acúmulo de $Q\eta'$ suficiente para satisfazer as exigências de uma ação específica. Mesmo assim, a maneira como realiza isso demonstra que a mesma tendência persiste, modificada pelo empenho de ao menos manter a $Q\eta'$ no mais baixo nível possível e de se resguardar contra qualquer aumento da mesma – ou seja, mantê-la constante. Todas as funções do sistema nervoso podem ser compreendidas sob o aspecto das funções primária ou secundária impostas pelas exigências da vida (FREUD, 1996bl, p. 349).

No capítulo sobre *O funcionamento do aparelho*, ainda no **Projeto**, Freud nos explica como os estímulos e as excitações penetram no aparato psíquico e como este aparelho se organiza para escoá-las. Toda sua descrição, biologicamente precisa, parece relacionar o homem à primeira parte do nosso paradoxo; o homem, aqui, é um animal – talvez um tanto mais desenvolvido – que tem em seu aparelho uma cópia, por assim dizer, dos outros aparelhos naturais: um sistema de escoamento de energia que busca a inércia e o mais baixo grau de incômodo. Sobre essa aproximação, cabe acrescentar que nesse momento, em Freud, o aparelho psíquico é animal e funciona como uma máquina. No capítulo sobre os *Afetos e Estados de Desejo*, ele escreve:

[...] o sistema ψ ²⁷, pensando *biologicamente*, procura reproduzir o estado de ψ que assinalou a cessação da dor. Com a expressão *pensando biologicamente* acabamos de introduzir uma nova base de explicação, que deve ter validade independente, ainda que não exclua, mas, pelo contrário, exija o recurso a princípios mecânicos (fatores quantitativos) (FREUD, 1996bl, p. 374).

²⁶ “Quantidade (da ordem de magnitude intracelular)” (FREUD, 1996bl, p. 346).

²⁷ “Sistema de neurônios impermeáveis” (FREUD, 1996bl, p. 346).

Mesmo quando, um pouco à frente, Freud descreve o que entendemos ser os primórdios de sua conceituação sobre a realidade psíquica no *Entwurf*, ele o faz com base em um entendimento biológico e emprega aos neurônios a mestria sobre essa construção. Ou seja, no **Projeto** Freud pauta todo o sistema psíquico no aparato biológico, no corpo biológico, animal, natural por excelência. E, portanto, determinado pelas leis da biologia. Aqui, o homem é um animal, não ponte; e tampouco algo além. E se o homem é animal, ele vai sofrer, ou melhor, ser causado por duas vias possíveis: o meio ambiente no qual está inserido e aquilo que traz marcado em sua biologia, em sua genética, seu arcabouço hereditário. Hereditariedade e acaso são os dois grandes deuses, as duas grandes forças, o Silas e Caríbdis desses primeiros escritos freudianos. Deles, Freud tomará como explicações possíveis da etiologia das neuroses – principalmente a histeria e, em menor grau, a neurose obsessiva – os efeitos causados pela herança dos antepassados e dará uma importância singular ao acaso, os acidentes da vida, que nomeará como traumas.

Outro aspecto que se sobressai nesses estudos é a ênfase que Freud emprega à questão do corpo, em especial nos seus estudos acerca da histeria; um corpo que se apresenta para ser palco da neurose e ao mesmo tempo é fonte de seus ataques. Nesse sentido, o corpo com suas zonas erógenas é o determinante principal para o ataque histérico. No entanto, é pensando a partir desse corpo que ele vai tentar distinguir – talvez como já tencionava fazer nos estudos sobre as **Afásias** – uma doença orgânica de uma doença psíquica. Conforme concebemos, em especial no texto **Histeria** de 1888, Freud está imerso na problemática da distinção corpo e mente; ou melhor, na elaboração de um entendimento diferencial entre uma afecção estritamente orgânica e outra, por assim dizer, não tanto (FREUD, 1996a). Aliás, a mesma problemática volta a aparecer alguns anos depois, em 1893, na obra **Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas** (FREUD, 1996c).

Muito embora ainda nesse momento – e talvez em toda sua vida – a histeria fosse para ele um epifenômeno de um aparelho psíquico que visa unicamente escoar e manter a quantidade de energia no nível mais baixo possível, entendemos que tentar compreender uma diferenciação entre uma afecção orgânica e outra

distinta – quiçá mental – é o primórdio do que em Lacan terá um patamar outro. Para este último, é o início da possibilidade de se pensar na neurose, ou na estrutura psíquica, enquanto um efeito de linguagem e, portanto, distinto por estrutura do corpo biológico e da natureza animal – muito embora seja impossível de se pensar a neurose prescindida do corpo. Nesse sentido e acerca dessa diferença, em 1888 Freud afirma:

[...] a histeria é tão ignorante da ciência da estrutura do sistema nervoso como nós o somos antes de tê-la aprendido. Os sintomas de afecções orgânicas, como se sabe, refletem a anatomia do órgão central e são as fontes mais fidedignas de nosso conhecimento a respeito dele. Por essa razão, temos de descartar a ideia de que na origem da histeria esteja situada alguma possível doença orgânica (FREUD, 1996a, p. 85).

E se não é orgânica, sua causa deve ser encontrada em outro fenômeno e aqui Freud insere toda a problemática central de nossa atual seção, a saber, a hereditariedade, assim como seu contraponto, o acaso. Não obstante, veremos adiante como a doença orgânica ressurge na problemática da etiologia da histeria, principalmente na análise dos *Casos clínicos* nos **Estudos sobre a histeria**, em 1893, como um determinante na conversão, uma fixação possível para o sintoma.

Assim, para Freud, a histeria tem uma causa ou ao menos uma predisposição que pode ser encontrada na hereditariedade e, portanto, no arcabouço genético. Aliás, é necessário ressaltar que nesse primeiro momento de sua elaboração, Freud diferencia duas (quando não mais) histerias: uma de base hereditária e outra de base unicamente traumática. Observe-se que, no primeiro caso, muito embora ele tenha deslocado a etiologia da histeria do corpo, ou melhor, do sistema nervoso, ainda a mantém no corpo, mas agora a nível celular, cromossômico, genético, por assim dizer. Afirmar que a etiologia da neurose é hereditária é aperfeiçoar a problemática da determinação e da causalidade a outro nível. Nossa vida psíquica, entendendo aqui a questão da neurose, ainda é determinada por nossa ligação ao corpo, à natureza, mas não apenas a um corpo defeituoso, porquanto agora somos causados por nossa história pessoal e por nossos antepassados. Entendemos que esse passo além vai mais fundo na questão da causalidade, pois antes ainda poderíamos nos alegrar com um corpo nosso, unicamente nosso. Agora não mais,

pois até nosso corpo é determinado por algo além, ou aquém, de nós mesmos: nossos antepassados e a carga genética – hereditária. Diz Freud:

A histeria deve ser considerada como um estado, uma diátese nervosa que eclode de tempos em tempos. A etiologia do *status hystericus* deve ser buscada inteiramente na hereditariedade, os histéricos sempre têm uma disposição hereditária para perturbações da atividade nervosa. [...] Comparados com o fator, da hereditariedade, todos os outros fatores situam-se em lugar secundário e assumem o papel de causas incidentais, cuja importância quase sempre é superestimada na prática (FREUD, 1996a, p. 86).

Contudo, parece-nos importante frisar que em contrapartida à questão da etiologia da neurose, existe em Freud uma preocupação em entender como se constrói a histeria em determinado paciente e como em determinado caso é possível seu tratamento. Portanto, tendemos por distinguir o estudo freudiano da histeria em sua explicação da etiologia da neurose propriamente dita e a etiologia dos sintomas histéricos, e aqui temos um aspecto diferencial. Sobre os sintomas, nesse mesmo texto de 1888, ele nos diz que acerca de suas causas há um componente ideativo, e por ideativo entendemos singular. Diz Freud: “o tratamento direto consiste na remoção das fontes psíquicas que estimulam os sintomas histéricos, e isto se torna compreensível se buscarmos as causas da histeria na vida ideativa inconsciente” (FREUD, 1996a, p. 93). Ademais, se tomarmos essa diferenciação podemos pensar que existe na histeria, apesar de uma hereditariedade que coage, ou predispõe, o indivíduo à neurose, um sujeito que pode se posicionar frente à sua afecção. No apêndice ao mesmo texto, encontramos: “um epilético pode até cair dentro do fogo, mas isto não acontece com os histéricos” (1996a, p. 95).

Algum tempo depois, nos anos de 1890, Freud parece começar a questionar a certeza da hereditariedade como causa principal da neurose, o que nos induz a pensar que tais questões levarão o autor, posteriormente, a reconstruir essa certeza pautado na teoria da identificação. No **Prefácio e notas de rodapé à tradução das Conferências das terças-feiras, de Charcot**, lançado em 1894, encontramos duas notas muito significativas, ambas referentes a um trecho do livro de Charcot onde ele discutia o problema da hereditariedade. Freud escreve: “A teoria da ‘*famille névropathique*’ certamente necessita de uma revisão urgente” (FREUD, 1996b, p.

185) – e ainda afirma que a mesma teoria “difícilmente poderia resistir a uma crítica séria” (1996b, p. 185).

A discussão entre hereditariedade e acaso também irá aparecer no **Rascunho B**, de 1893. Contudo, nesta obra Freud não é tão enfático na crítica à hereditariedade, mas ao contrário, concebe-a lado a lado com o aspecto do acaso na sua etiologia, muito embora vá distinguir as doenças em relação à sua causa. Ele retoma seus estudos com Breuer e reafirma que “*toda* histeria que não é hereditária é traumática” (FREUD, 1996g, p. 223) e que a neurastenia, portanto, teria uma causa sexual, ou melhor, uma causa pautada na falha da sexualidade normal. Nesse sentido, a hereditariedade entra novamente em jogo como causa da histeria, mas ele reafirma a possibilidade de existência de uma outra classe de histeria que teria como causa um trauma e, portanto, seria mais próxima da questão ideativa – considerando que esse trauma é de nível psicológico e não físico. No final de seu rascunho, entretanto, ele parece se questionar até onde a hereditariedade seria um fator, pois retoma um caso no qual uma histeria que vinha desde a infância comprovou sua etiologia a partir de um trauma sexual. Nesse sentido, ele escreve: “não posso dizer se, nesses casos, estamos diante de formas verdadeiramente hereditárias sem uma causa sexual” (FREUD, 1996g, p. 228).

Sobre essa diferenciação, ainda, ao analisar os casos que compuseram seus **Estudos sobre a histeria**, em especial os casos de Sra. Emmy von N., *Miss Lucy R.* e da Srta. Elisabeth von R., Freud parece falar cada vez menos de uma disposição, ou predisposição, hereditária – muito embora não a abandone – para considerar o problema do trauma na etiologia e desencadeamento dos sintomas histéricos. Na discussão do caso da Sra. Emmy von N., ele afirma: “consideramos os sintomas histéricos como efeitos e resíduos de excitações que atuaram sobre o sistema nervoso como traumas” (FREUD, 1996e, p. 115). Interessante notar que Freud ainda parece fazer uma distinção entre a histeria enquanto doença e a busca do entendimento de sua etiologia, e os sintomas histéricos. Parece que a etiologia da neurose pode ainda conservar a questão da hereditariedade enquanto, por outro lado, afigura abandonar sobremaneira tal explicação para o fenômeno sintomático. Em outras palavras, o paradoxo da hereditariedade e do acaso na histeria aparenta se conservar: enquanto doença, ela pode ter uma base biológica e hereditária

(apesar de nunca abandonada ao longo de seus escritos, conforme veremos, isso se desvanece para dar lugar a uma explicação psicológica, prioritariamente ideativa); contudo, enquanto sintoma ela é causada por um trauma, um acaso, uma causa sofrida e que exige do sujeito, ou a ele proporciona, um efeito. Um algo externo que sempre o toma de maneira passiva; um algo do qual o indivíduo vai sofrer. O homem freudiano é aquele que sofre uma ação traumática e sexual e frente à qual se exige, ou se abre a possibilidade de um efeito, uma resposta. Do sexo, sempre sofremos, aliás.

Se a histeria, ou melhor, o seu sintoma é causado por um estímulo que se tornou traumático e que por alguma razão retornou na história do sujeito enquanto memória, enquanto traço mnêmico, o sujeito, não obstante, é obrigado a responder a isso de alguma maneira. Apesar de causado, coagido a agir frente ao acaso, ele precisa se posicionar. A conversão, o rearranjo da energia psíquica em sintoma no corpo, é exigida do indivíduo. Ele não pode não converter porque precisa descarregar; mas – seria possível pensar – ele escolhe a maneira como isso irá se apresentar. Diz Freud:

[...] esses sintomas motores se originam de várias maneiras: por meio do acionamento de uma representação antitética (como no estalido), por uma simples conversão da excitação psíquica em atividade motora (como na gagueira), ou por uma ação voluntária durante um paroxismo histérico (FREUD, 1996e, p. 124)

Para nós, que nos esforçamos por compreender a posição freudiana em relação ao homem no que concerne à questão da liberdade, sempre que nos confrontamos com uma palavra como *voluntária*, *vontade* ou similares, nossa atenção é convocada. Isso porque Freud parece conceber um homem de vontades, capaz de, apesar da hereditariedade que o coage, escolher algo frente à sua neurose. Mas do que adianta tal escolha se ele será determinado pela carga de seus antepassados? Acerca disso, é válido apontar que no final deste texto em apreço, parece que Freud volta atrás em seu caminho para livrar-se da hereditariedade e afirma:

A Sra. von N. era, sem dúvida, uma personalidade com grave hereditariedade neuropática. Parece provável que não pode haver histeria

independente de uma predisposição dessa natureza. Mas, por outro lado, a predisposição sozinha não faz a histeria (FREUD, 1996e, p. 129).

A hereditariedade sozinha não produz neurose. A outra parte dessa equação Freud a destina ao acaso e seus efeitos traumáticos, em especial às questões da sexualidade. Para resolver tal empasse, Freud concebe, conforme falado anteriormente, duas formas básicas da doença histérica: a primeira com base hereditária, e a segunda sem essa base. Contudo, no caso de *Miss Lucy R.*, Freud diz: “não me refiro, com isso, a uma histeria independente de *qualquer* predisposição já existente. É provável que tal histeria não exista” (FREUD, 1996d, p. 148). Contudo, nesse mesmo caso Freud vai dar uma ênfase muito singular à questão da vontade e da deliberação. Ao falar sobre a técnica da análise psíquica, ele afirma: “resolvi partir do pressuposto de que meus pacientes sabiam tudo o que tinha qualquer significado patogênico e que se tratava apenas de uma questão de obrigá-los a comunicá-lo” (1996d, p. 137).

Se a histeria tinha uma predisposição hereditária, ou seja, se sua etiologia tinha relação com uma não possibilidade de não adoecer frente a um trauma ao acaso, não seria de esperar que o doente nada soubesse de sua doença? Ao contrário, Freud afirma que o sujeito sabia dos pensamentos que estavam na raiz de seu problema; sabia dos traços mnêmicos relacionados ao seu trauma e que davam início, por assim dizer, aos seus sintomas. Se o indivíduo não podia não ficar doente por sua predisposição, ao menos sabia o caminho que sua doença tinha levado. Freud ainda afirma que o esquecimento, ou o recalque das ideias traumáticas era “intencional e desejado” (FREUD, 1996d, p. 139), o que nos leva a cogitar a hipótese de que, apesar da hereditariedade, o homem freudiano escolhia ficar doente e escolhia como sua doença seria. Ratifica o autor:

Ora, eu já sabia, pela análise de casos semelhantes, que antes de a histeria poder ser adquirida pela primeira vez, uma condição essencial precisa ser preenchida: uma representação precisa ser *intencionalmente recalcada da consciência* e excluída das modificações associativas. Em minha opinião, esse recalque intencional constitui também a base para a conversão total ou parcial da soma de excitação (1996d, p. 143).

Frente a essa certeza freudiana, nosso problema se apresenta novamente e vemos um indivíduo determinado por sua hereditariedade em paralelo com a

possibilidade de voluntariamente escolher o esquecimento daquilo que ao Eu é prejudicial. O retorno disso é sintomático, mas o sujeito não deixa de ser responsável. O homem freudiano, portanto, é aquele que não sabe que sabe... mas o sabe muito bem. Como diz sua paciente: “Não sabia... ou melhor, não queria saber” (FREUD, 1996d, p. 144).

Discutindo o caso, Freud ainda afirma: “A divisão da consciência nesses casos de histeria adquirida é, portanto, deliberada e intencional. Pelo menos, é muitas vezes *introduzida* por um ato de volição” (FREUD, 1996d, p. 149). E aqui novamente ele divide a histeria em hereditária e adquirida, ou traumática – essa segunda sendo, em nosso entendimento, particularmente desenvolvida pela vontade do indivíduo. No *Caso clínico* da Srta. Elisabeth von R., caso o qual, afirma Freud, deve ser descrito como “a primeira análise integral de uma histeria” (FREUD, 1996f, p. 164), novamente a explicação psicológica e ideativa se sobressai à questão da hereditariedade e da questão orgânica. Diz o autor:

A verdade é que o diagnóstico local e as reações elétricas não levam a parte alguma no estudo da histeria, ao passo que uma descrição pormenorizada dos processos mentais, como as que estamos acostumados a encontrar nas obras dos escritores imaginativos, me permite, com o emprego de algumas fórmulas psicológicas, obter pelo menos alguma espécie de compreensão sobre o curso dessa afecção (1996f, p. 183-184).

Fato é que apesar de entender que o Eu é capaz de escolher e se decidir por recalcar, Freud não abandona a questão do corpo²⁸. Ele afirma que o corpo se faz presente na histeria, ou melhor, no sintoma histérico, pois é a partir de uma afecção orgânica que o recalcado se servirá como ponto de apoio para a construção do sintoma psíquico. Como nos diz Freud: “sempre estivera presente, no início, uma dor autêntica, de base orgânica” (FREUD, 1996f, p. 196). Mas ainda assim, existe uma escolha. Continua o autor:

Tudo o que se poderia alegar em favor da simbolização era que o medo²⁹ que dominou a paciente ao dar os primeiros passos escolheu dentre todas

²⁸ Forçoso ressaltar que, ao acompanharmos o estudo freudiano assim como a releitura lacaniana de Freud, concluímos obrigatoriamente que o Eu é corpo.

²⁹ Contra nossa hipótese, cabe ressaltar que Freud escolhe escrever que fora o *medo* que *escolheu* especificamente esta ou aquela dor da paciente, não foi a paciente por si mesma. Contudo, lembrando-nos que medo é uma reação de defesa do Eu, no final das contas. Assim, podemos

as dores que a afligiram na época, a dor específica que era simbolicamente apropriada, a dor no calcanhar direito, e a transformara numa dor psíquica, imprimindo-lhe uma persistência especial (1996f, p. 200).

Em 1896, no **Rascunho K** intitulado *As neuroses de defesa*, Freud nos mostra já ter dado um passo adiante em sua questão sobre a hereditariedade e o determinismo nela subjacente, pois afirma que “a hereditariedade é uma precondição a mais, no sentido de que ela facilita e aumenta o afeto patológico” (FREUD, 1996n, p. 267); mas não mais a reconhece como base etiológica da neurose e vai nomear esse problema como “a escolha da neurose” e afirmar: “não creio que a hereditariedade determine a escolha de uma neurose defensiva especial” (1996n, p. 268). Aqui, portanto, Freud está entendendo a neurose como uma defesa do Eu contra algo que não saiu conforme o planejado, por assim dizer. O Eu precisa se defender e com isso recalcar para sobreviver. E se defende de algo traumático que lhe aconteceu ao acaso; uma experiência sexual, nas palavras de Freud, que não pode ser assimilada pela criança por toda uma constituição ainda precária do sistema psíquico – seja no exato momento, seja com o aporte de uma cena ulterior (e aqui encontramos a questão da dupla causa trabalhada por Miller e que retomaremos adiante). Com isso, a hereditariedade perde seu papel, ou o tem diminuído, onde até então era fundamental – e com isso um certo determinismo genético perde força para dar lugar a uma cena traumática (ou a fantasia dessa cena) e a necessidade de uma posição a ser tomada pelo indivíduo.

É nesse sentido que o significante “escolha da neurose” tem, em nosso entendimento, peso e consequência. Se não sou mais destinado à existência unicamente por determinantes hereditários que me coagiam à neurose, *qual a constituição desse novo homem que é tomado por um trauma e precisa agir?* Seria possível dizer que essa passagem da teoria da hereditariedade para o problema do trauma pode ser um caminho a percorrer na tentativa de entendermos em Freud uma possibilidade de liberdade do sujeito? Uma liberdade de escolha frente a isso que me toma, traumatizando-me? Sobre a formação da neurose nesse novo momento, Freud escreve:

questionar se não haveria certa participação da instância egoica na escolha da dor a ser elevada a um patamar de sintoma.

O rumo tomado pela doença nas neuroses de recalçamento é, em geral, sempre o mesmo: (1) a experiência sexual (ou a série de experiências), que é traumática e prematura e deve ser recalçada. (2) Seu recalçamento em alguma ocasião posterior, que desperta a lembrança correspondente; ao mesmo tempo, a formação de um sintoma primário. (3) Um estágio de defesa bem-sucedida, que é equivalente à saúde, exceto quanto à existência do sintoma primário. (4) O estágio em que as ideias recalçadas retornam e em que, durante a luta entre elas e o ego, formam-se novos sintomas, que são os da doença propriamente dita: isto é, uma fase de ajustamento, de ser subjugado, ou de recuperação com uma malformação (FREUD, 1996n, p. 269).

Contudo, some-se a isso a questão necessária para (2) – o primeiro recalçamento da fórmula –, ou seja, a ativação em um segundo momento de uma lembrança da experiência sexual, e teremos novamente a questão do determinismo, ou melhor, da causalidade. O trauma nesse momento da construção da teoria freudiana é referido como uma cena ‘B’ que retoma, ou que lembra ‘A’ e, portanto, a fórmula da causalidade se destaca. Mas se relembarmos o que estudamos e estruturamos acima em relação à distinção necessária entre determinismo e causalidade com a mecânica quântica e com Born, o problema do trauma na psicanálise não seria um problema de determinação, mas apenas de causalidade. Ou seja, eu consigo descrever *a posteriori* o que teve efeito de trauma, a partir de um segundo momento que ativa e lembra o primeiro; mas a experiência em si não é, obrigatoriamente, traumática. Portanto, seria ainda possível pensar em um determinismo da experiência sexual precoce? Ou seja, toda experiência sexual precoce obrigatoriamente levaria a uma neurose? Isso porque, segundo Freud, “o recalçamento e a formação de sintomas defensivos só ocorrem posteriormente, em conexão com a lembrança” (FREUD, 1996n, p. 276).

À parte nossos esforços por tentarmos enxergar nesses primeiros escritos freudianos uma possibilidade de indeterminação do homem na indeterminação da neurose, não podemos esquecer que o próprio Freud nunca postulou ou tampouco acreditou nisso. Para ele, o homem é determinado, seja pela hereditariedade, seja pelo trauma ou ainda pelo inconsciente e sua eterna briga de forças entre o Isso e o Eu. Nossa tentativa aqui, vale a pena ressaltar, é apontar onde, na teoria freudiana, podemos vislumbrar uma possibilidade de leitura outra e que vai fazer com que Lacan se apoie em Freud para reconstruir seu homem num sujeito que, apesar de

também determinado, possui ao menos um aspecto que o aproxima do outro lado da ponte de Zaratustra.

Aliás, por falar na determinação dos sintomas, é mister retomar o que Freud apresenta em 1893 no texto **Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos**. Ele nos explica novamente que o sintoma é determinado pelos traumas sexuais e que tais determinantes estão localizados na vida anímica do sujeito, contudo, vai além. Ainda diferenciando a histeria de cunho hereditário da histeria traumática, ele começa a se questionar:

Esses exemplos, que escolhi entre inúmeras observações, parecem provar que os fenômenos da histeria comum podem ser seguramente considerados como seguindo o mesmo modelo da histeria traumática, e que, portanto, toda histeria pode ser encarada como histeria traumática, no sentido de que implica um trauma psíquico e de que todo fenômeno histérico é determinado pela natureza do trauma (FREUD, 1996h, p. 43).

Freud parece caminhar de um determinismo da hereditariedade para um determinismo do trauma, mas determinismo, mesmo assim. A histeria e seus sintomas, ainda nesse momento de sua construção, são determinados por algo. Mas o trauma traz, diferente da hereditariedade, um componente necessariamente singular, conforme já vimos, é o que entendemos como sendo certa possibilidade de escolha na reação frente ao acontecimento do acaso e sua rememoração. Lembrando que o trauma pode ser designado como um excesso de excitação a nível psíquico que não foi devidamente descarregado e que, num segundo momento, retorna e gera uma reação no indivíduo. Essa reação, relacionada com o sintoma na histeria, é que entendemos ter uma participação do sujeito em sua construção – não esqueçamos que tal construção leva em consideração sua história de vida e os caminhos de sua libido. Entendemos que em Freud há uma possibilidade de escolha, principalmente quando ele explica sobre a tal maneira apropriada de descarga da excitação e que ele vai denominar “ab-reação”; e nesse sentido “os *pacientes histéricos sofrem de traumas psíquicos incompletamente ab-reagidos*” (FREUD, 1996h, p. 46).

Tal descarga de uma soma de excitação psíquica, explica ele, ocorre por via motora e tanto pode ser uma resposta do corpo, ou melhor, *no* corpo, como é o caso da conversão histérica ou da resposta simpática do sistema nervoso, como pode

também ser descarregada ou diminuída pela ação da linguagem, na palavra. Como nos diz Freud: “o primeiro homem a desfechar contra seu inimigo um insulto, em vez de uma lança, foi o fundador da civilização” (FREUD, 1996h, p. 45). As palavras, portanto, substituem a necessidade de ação; e exatamente por isso podemos retomar a máxima linguística “a palavra mata a coisa”. Mas é preciso escolher pela palavra. Recorrendo ao autor:

[...] as lembranças a que se podem vincular os fenômenos histéricos têm como conteúdo representações que envolvem um trauma tão grande que o sintoma nervoso não teve forças para manipulá-lo de nenhuma forma, ou representações às quais foi vedada a reação por motivos sociais [...]; ou, por fim, o sujeito pode simplesmente recusar-se a reagir, pode não *querer* reagir ao trauma psíquico. Neste último caso, o conteúdo dos delírios histéricos frequentemente revela ser o próprio círculo de representações que o paciente em seu estado normal rejeitou, inibiu e suprimiu com todas as suas forças (FREUD, 1996h, p. 46).

Em 1894, no texto **As neuropsicoses de defesa**, Freud amplia a tese de que existe uma volição na neurose. Ao discutir o papel da divisão da consciência na etiologia das neuroses, em especial da histeria, ele elenca três formas de histeria e descreve uma delas que ganhará o nome de “histeria de defesa” como aquela onde “*a divisão do conteúdo da consciência resulta de um ato voluntário do paciente; ou seja, é promovida por um esforço de vontade*” (FREUD, 1996i, p. 54). Ele, no entanto, não escapa do paradigma determinista, ou pelo menos parece não conseguir se desvencilhar dele completamente, ao afirmar logo em seguida que tal intenção do paciente “deve ser considerada como manifestação de uma disposição patológica” (1996i, p. 55) – embora diga também que tal disposição difere da problemática da hereditariedade. Aqui entra em cena mais propriamente a função do Eu na organização psíquica freudiana nesse momento de sua elaboração, porquanto é de responsabilidade do Eu a vontade, ou a força dela, para esquecer tais representações psíquicas traumáticas. É ele quem escolhe o que deve ficar na consciência e o que deve ser separado dela. O Eu, nesse sentido, é o centro da atenção, da volição, da consciência e o protetor da saúde mental do sujeito. Nas palavras do autor:

Se a divisão da consciência que ocorre na histeria adquirida se baseia num ato voluntário, temos então uma explicação surpreendentemente simples

para o notável fato de a hipnose ampliar regularmente a consciência restrita do histérico e permitir acesso ao grupo psíquico que foi expelido (*split off*). Na verdade, sabemos ser uma peculiaridade de todos os estados similares ao sono que eles suspendam a distribuição da excitação em que se baseia a “vontade” da personalidade consciente (FREUD, 1996i, p. 57).

Saindo da questão da neurose histérica e adentrando no campo das obsessões, Freud também se vê impelido a postular uma vontade e uma escolha ao sujeito para além da disposição, seja patológica, seja hereditária. Na neurose obsessiva também existe como etiologia uma representação esquecida, expelida da consciência, recalçada, ou outro significante que o valha. Essas representações então traumáticas serão substituídas por outras; o indivíduo, “ele se esforça por esquecer” (FREUD, 1996j, p. 80).

Contudo, é no texto **Obsessões e fobias**, de 1894, e que agora trabalhamos, que Freud vê um esforço por parte do Eu assemelhando-se, às vezes, mais a uma obrigatoriedade do que a uma escolha. Explicamos: o Eu parece obrigado a recalcar tal representação traumática, não podendo não esquecer. Em outras palavras, o Eu é determinado por sua constituição a esquecer, recalcar, expelir da consciência aquelas representações que seriam causa de desprazer ao sistema psíquico. Ele não poderia escolher, por assim dizer, deixá-las à mostra. A substituição, no caso da neurose obsessiva, conforme descreve Freud, “parece ser expressão de uma predisposição mental específica herdada” (FREUD, 1996j, p. 83-84). Assim, o Eu é obrigado a se defender; afinal, é para isso que ele existe: para intermediar as relações do Isso com o mundo externo – mas isso são construções outras. O que cabe apontarmos por ora é que ainda que Freud esteja rumando para designar um homem volitivo, senhor de certa liberdade de escolha, ele sempre esbarra e é segurado por uma questão determinista, seja a hereditariedade, seja uma predisposição mental. Todavia, em 1896, no texto **A hereditariedade e a etiologia das neuroses**, Freud afigura dar um passo importante para, se não um abandono, uma migração do foco na hereditariedade para centrar suas discussões acerca da etiologia das neuroses “exclusivamente” na vida psíquica dos sujeitos. Apesar de ser um trecho longo, entendemos necessário reproduzir abaixo suas considerações:

Na patologia nervosa existe a *hereditariedade similar* e o que se conhece como *hereditariedade dissimilar*. Não é possível fazer nenhuma objeção à primeira; é realmente notável que, nos distúrbios que dependem da

hereditariedade similar (doença de Thomsen, doença de Friedrich, as miopatias, a coréia de Huntington etc.), nunca deparamos com vestígios de qualquer outra influência etiológica acessória. Já a hereditariedade dissimilar, que é muito mais importante do que a outra, deixa lacunas que teriam de ser preenchidas antes que se pudesse chegar a uma solução satisfatória dos problemas etiológicos. A hereditariedade dissimilar consiste no fato de membros de uma mesma família serem afetados pelos mais diversos distúrbios nervosos, funcionais e orgânicos, sem que se possa descobrir qualquer lei determinante da substituição de uma doença por outra ou da ordem de sua sucessão entre as gerações. Ao lado dos membros doentes dessas famílias há outros que permanecem saudáveis; e a teoria da hereditariedade dissimilar não nos diz por que uma pessoa tolera a mesma carga hereditária sem sucumbir a ela, ou porque outra pessoa, doente, opta por uma afecção nervosa específica dentre todas as doenças que compõem a grande família das doenças nervosas, em vez de escolher uma outra – a histeria em lugar da epilepsia ou da insanidade, e assim por diante. Desde que, tanto na patogênese neurótica quanto em qualquer outra área, não se pode falar em acaso, deve-se admitir que não é a hereditariedade que rege a escolha do distúrbio nervoso específico a ser desenvolvido no membro predisposto de uma família, mas que há motivos para se suspeitar da existência de outras influências etiológicas de natureza menos incompreensível, que mereceriam ser chamadas de *etiologia específica* dessa ou daquela afecção nervosa. Sem a existência desse fato etiológico especial, a hereditariedade nada poderia ter feito³⁰ (FREUD, 1996l, p. 144-145).

Ao longo deste texto, Freud mostra como a hereditariedade tem um papel de precondição nos casos de neurose, muito embora não seja ela a causa, ou mesmo a determinante para o quadro. Tal causa específica, ele vai deixar a cargo da sexualidade, ou melhor, de representações vinculadas à vida sexual e infantil do paciente. Sem essa causa específica a hereditariedade nada faria, isso porque “a hereditariedade nervosa, por si só, é incapaz de produzir as psiconeuroses se faltar sua etiologia específica, isto é, a excitação sexual precoce” (FREUD, 1996l, p. 155). Em outro texto do mesmo ano, a saber, **Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa**, Freud vai ratificar que tal disposição hereditária perdeu sua força frente à alegação de que a neurose tem por etiologia determinante fatos acidentais ocorridos em relação à vida sexual do sujeito (FREUD, 1996m). Mas em relação à nossa discussão nesse trabalho a problemática da determinação ganha novo fôlego, pois essas representações traumáticas da vida sexual, segundo ele, agem inconscientemente e *a posteriori* na vida desses sujeitos de maneira a

³⁰ Certamente os geneticistas de hoje em dia discordariam de algo dessa conclusão freudiana. Hoje conhecemos certos mecanismos genéticos que não estavam ao alcance ou ao menos parecem não terem sido utilizados por Freud para pensar sua hereditariedade, por exemplo, o salto geracional. Mas aqui não nos prenderemos às questões genéticas e deixaremos a letra freudiana por si mesma para que possamos acompanhar seu desenvolvimento e sua construção singular.

determinar, ou melhor, obrigar o Eu a se defender. Não mais hereditário, mas ainda determinista.

Em **A etiologia da histeria**, também de 1896, ele afirma: “sustentamos, portanto, que as experiências sexuais infantis constituem a precondição fundamental da histeria, que são, por assim dizer, a *predisposição* para esta, e que são elas que criam os sintomas histéricos” (FREUD, 1996k, p. 207). Mas é em 1898, no texto **A sexualidade na etiologia das neuroses** que entendemos se encontrar a negação radical da predisposição neuropática relativa à hereditariedade e que vai poder servir como base à Freud para continuar suas construções teóricas – agora não mais preso às questões orgânicas/hereditárias, mas empregando ênfase às questões psicológicas embasadas na sexualidade infantil. Nas suas palavras:

A predisposição neuropática sem dúvida existe, mas devo negar que seja suficiente para a criação de uma psicose. Devo ainda negar que a conjunção de uma predisposição neuropática com as causas precipitantes que ocorrem em épocas posteriores da vida constitua uma etiologia suficiente para as psicoses. Ao reportarmos as vicissitudes da enfermidade de um indivíduo às experiências de seus ancestrais, fomos longe demais; esquecemos que, entre a concepção e a maturidade de um indivíduo, há um longo e importante período da vida – sua infância –, no qual se podem adquirir os germes da doença posterior. E isso é o que efetivamente ocorre com a psicose. Sua verdadeira etiologia é encontrada nas experiências infantis, e mais uma vez – exclusivamente –, nas impressões referentes à vida sexual. Erramos ao ignorar inteiramente a vida sexual das crianças (FREUD, 1996o, p. 266).

Não à toa encontramos, dois anos depois deste texto, em 1900, o que muitos autores vão compreender como o texto inaugural da psicanálise propriamente dita, **A interpretação dos sonhos**, sua *Traumdeutung*. Nele, percebemos como um dos diferenciais e um dos aspectos que proporcionam certo ajuste de percurso na construção teórica freudiana, a ênfase dada por seu autor nos processos psicológicos do sujeito em detrimento das questões puramente orgânicas e/ou hereditárias.

Com essa expectativa, partimos para nossa segunda década da construção freudiana, obviamente não resolvidos na questão da liberdade, mas ainda entendendo que Freud busca traçar um caminho singular nesse sentido.

3.2 1900 – 1910: O PSIQUISMO SOB UMA LENTE DE AUMENTO

É em meados desta segunda década de nosso estudo, mais especificamente em 1905, no texto **Os chistes e sua relação com o inconsciente** que Freud, de acordo com o que propõe Strachey, vai abandonar definitivamente a posição hereditária para se firmar na análise psicológica propriamente dita (STRACHEY, 1996a). Contudo, encontramos o esboço desse abandono já em 1896, conforme citamos acima, assim como em 1900 na *Traumdeutung*.

É fato de que n'**A interpretação dos sonhos**, encontramos um Freud pesquisador ainda vinculado ao paradigma determinista, mas que se propõe pensar o homem não mais em relação às questões orgânicas, hereditárias e genéticas, mas vai pensar seu indivíduo a partir de um novo (ou não tão novo assim) modelo. Esse modelo psicológico, portanto, é o paradigma que a partir desse momento da construção freudiana toma lugar de importância em sua teoria. É a problemática da vida psíquica, anímica, e toda sua rede de pensamentos, representações e energia que entra, agora, em primeiro plano. E, nesse sentido, o determinismo freudiano, marcado desde sempre pela sua concepção de ciência enquanto ciência natural, se apodera da subjetividade humana e de todas as suas características. Por exemplo, no capítulo VII de seu livro ora em apreço, intitulado *A psicologia dos processos oníricos*, Freud critica alguns antecessores e é categórico:

Eles subestimaram a extensão do determinismo nos eventos psíquicos. Não há neles nada de arbitrário. De modo bastante geral, pode-se demonstrar que, se um elemento deixa de ser determinado por certa cadeia de pensamentos, sua determinação é imediatamente comandada por outra. Por exemplo, posso tentar pensar arbitrariamente num número, mas isso é impossível: o número que me ocorre é inequívoca e necessariamente determinado por pensamentos que haja em mim, ainda que estejam distantes de minha intenção imediata (FREUD, 1996p, p. 546).

Anteriormente em nosso estudo, vimos como Freud se apresenta também categórico ao propor que nossos comportamentos, ou melhor, a neurose é determinada por uma questão de herança; somos o que somos a partir do que trouxemos marcados em nosso corpo, em nossa biologia. Nosso comportamento é determinado como resposta a um trauma sexual precoce, não podemos não responder. Na *Traumdeutung*, ele apresenta a hipótese de que nossos

pensamentos são determinados por representações inconscientes investidas sobremaneira de libido, a energia do aparelho psíquico. Essas representações-meta, como um guia, determinam o que será ligado e construído na vida anímica do sujeito e, portanto, somos determinados, no nível do pensamento, por essas representações inconscientes. Contudo, como o próprio Freud diz, esses pensamentos são do próprio indivíduo, estão nele, existem nele, ainda que longe da atenção imediata. Nesse sentido, seria uma autodeterminação?

Há uma nota de rodapé acrescentada na edição de 1914 ao texto estudado e que versa o seguinte: “é o inconsciente que faz a escolha apropriada de uma finalidade para o interesse, e isso ‘é válido tanto para a associação de idéias no pensamento abstrato quanto para a ideação sensível e a combinação artística’, e para a produção do chiste” (FREUD, 1996p, p. 559-560). Ora, se é o inconsciente quem determina e este mesmo inconsciente é parte, e arte, produto, desse ser individual, parece possível afirmar que o que nos determina, as representações-meta inconscientes, nada mais são do que representações escolhidas por nós mesmos em determinado nível psíquico – para usar toda a profundidade da questão topológica do aparelho. Lembremo-nos da questão da divisão psíquica e do grupo psíquico expelido, dividido, *splitted-off*, como apresentado nas **Neuropsicoses de defesa** e estudado acima: esse inconsciente é parte de todo o aparelho psíquico, portanto não seria conveniente pensar nele como um determinador externo ao sujeito, como uma heteronomia dos pensamentos e comportamentos.

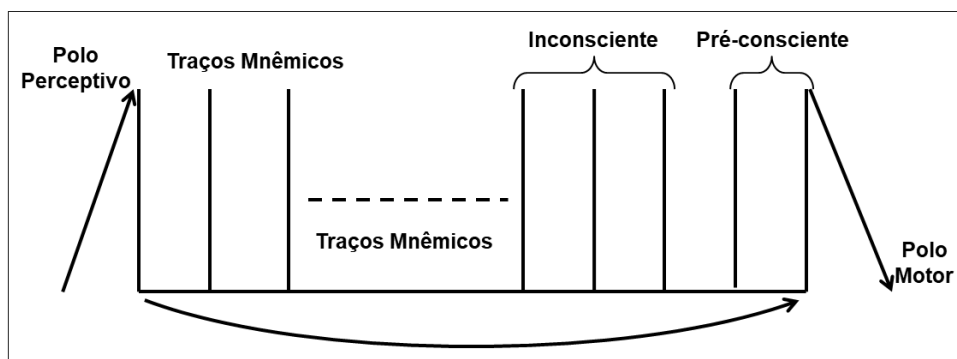
É nesse texto, ademais, que Freud apresenta mais pormenorizadamente a teoria de seu aparelho psíquico em sua primeira tópica. Aqui existe um aparelho psíquico dividido a nível topológico, muito embora sem relação com os componentes anatômicos cerebrais. Essas localidades, portanto, são o que convenciamos chamar de consciente, inconsciente e pré-consciente. Nessa montagem do aparelho, Freud nos apresenta a analogia da câmera fotográfica, ou um aparato formado por um conjunto de lentes e cujo objetivo é receber estímulos sensoriais e formar uma resposta motora; um aparelho cuja finalidade é a descarga de energia – tal como o era no **Projeto**. Em suas palavras:

[...] retratamos o aparelho psíquico como um instrumento composto a cujos componentes daremos o nome de “instâncias”, ou (em prol da clareza

maior) “sistemas”. Pode-se prever, em seguida, que esses sistemas talvez mantenham entre si uma relação espacial constante, do mesmo modo que os vários sistemas de lentes de um telescópio se dispõem uns atrás dos outros. A rigor, não há necessidade da hipótese de que os sistemas psíquicos realmente se disponham numa ordem *espacial*. Bastaria que uma ordem fixa fosse estabelecida pelo fato de, num determinado processo psíquico, a excitação atravessar os sistemas numa dada seqüência *temporal*. Em outros processos, a seqüência talvez seja diferente, e essa é uma possibilidade que deixaremos em aberto. Para sermos breves, doravante nos referiremos aos componentes do aparelho como “sistemas- ψ ” (FREUD, 1996p, p. 567).

Nesse sentido, vale pensar num conjunto de lentes dispostos uma à frente da outra, onde por um lado entra um estímulo, que no nível do aparelho psíquico é sempre um estímulo sensorial – e por isso essa primeira lente poderia ser denominada como o polo perceptivo do aparelho – e no outro extremo, o polo motor, uma ação é efetuada juntamente com a descarga de energia. Ao longo do caminho dentro do aparelho, as percepções vão deixando marcas, denominadas de *traços mnêmicos*, e um conjunto desses traços, ou dessas representações, são o que podemos entender por inconsciente. O inconsciente, então, é esse conjunto de traços que não estão possibilitados de acessar a consciência, mas nem por isso deixam de marcar ou fazer efeito. Algo similar ao que podemos representar por meio do seguinte esquema, retirado e embasado na própria escrita freudiana:

Figura 1 - Primeira tópica do aparelho psíquico freudiano



Fonte: Adaptado de Freud (1996p, p. 571)

Ao entendermos o aparelho por essa analogia, percebemos claramente que tais traços ou representações inconscientes fazem parte do aparelho, apenas não estão recebendo a atenção consciente naquele momento, mas continuam fazendo parte do indivíduo. Por isso podemos entender que tal determinação das

representações inconscientes não pode ser lida como uma heteronomia. Mas, talvez justamente o seu contrário, como uma autonomia, uma autodeterminação. Nesse sentido, o que seria o homem nessa construção? Segundo Freud, “o descrevemos como nosso ‘caráter’ baseia-se nos traços mnêmicos de nossas impressões; e além disso, as impressões que maior efeito causaram em nós – as de nossa primeira infância – são precisamente as que nunca se tornaram conscientes” (FREUD, 1996p, p. 570). A conclusão, não obstante nossa tentativa de ler uma autonomia aqui, é a de que somos determinados e, por conseguinte, resultado dos efeitos dos traços mnêmicos que nos afetaram ao longo de nossa vida, em especial, nossa infância. Somos causados por eventos externos que nos marcaram. Novamente, sofremos. Nesse mesmo texto, aliás, e por falar em caráter, encontramos uma discussão de importância significativa para nosso problema sobre o homem na psicanálise; toda ela centrada na questão do desejo, o *Wunsch* freudiano. O desejo onírico, aquele que é motor do sonho, é movimento também relacionado ao traço mnêmico, à representação que exige satisfação. Diz o autor:

Esses desejos de nosso inconsciente, sempre em estado de alerta e, por assim dizer, imortais, fazem lembrar os legendários Titãs, esmagados desde os tempos primordiais pelo peso maciço das montanhas que um dia foram arremessadas sobre eles pelos deuses vitoriosos e que ainda são abaladas de tempos em tempos pela convulsão de seus membros. Mas esses desejos, mantidos sob recalçamento, são eles próprios de origem infantil (FREUD, 1996p, p. 583).

No sonho, esses desejos são representados como realizados, ou seja, a encenação onírica possibilita a realização desses desejos e a descarga de excitação dessas representações, levando à satisfação. A determinação pelo desejo, outra maneira de se falar de determinação nesse momento da construção freudiana, também pode nos levar a entender o homem enquanto não livre. Contudo, vale lembrar que tal desejo se apresenta frente à história de traços mnêmicos que constituíram o aparelho psíquico do sujeito em questão; ou seja, é fruto de sua vida psíquica. Não obstante, esses traços tiveram origem no exterior, ou seja, é excêntrico ao indivíduo.

Freud ainda afirma que “nada senão o desejo pode colocar nosso aparelho anímico em ação” (FREUD, 1996p, p. 596) e complementa ratificando que “o âmago

de nosso ser [...] consiste em moções de desejo inconscientes” (FREUD, p. 629). Se assim for, e frente ao nosso paradoxo, temos duas possibilidades de leitura: *ou entendemos que o homem é esse ser determinado a pensar partindo das representações-meta inconscientes e coagido a agir pelas moções inconscientes de desejo; ou bem entendemos que tanto as representações inconscientes como o desejo são parte desse homem e, como consequência, ele é coagido por si mesmo a agir, ou seja, ele é autônomo.*

Dessa forma, iniciamos essa segunda década do estudo freudiano com uma diferença significativa. Ele abandona³¹ a hereditariedade e a anatomia – ou ao menos seu estudo – para iniciar seu percurso pela psicologia com um aparelho mental representacional, movido por um desejo inconsciente. Um aparelho caudatário do arco-reflexo e, porque não dizer, metafísico. Porém, não abandona seu viés determinista, muito pelo contrário, reafirma um sujeito efeito, causado por sua história, por seus traumas sexuais precoces, sofredor porque recebedor passivo do trauma, e de cuja casa não é senhor.

Em 1901, no ano subsequente à publicação de **A interpretação dos sonhos**, Freud apresenta seu texto **A psicopatologia da vida cotidiana**; e aqui também o paradoxo da liberdade é colocado. Essa obra é um aprofundamento de sua construção na **Traumdeutung** acerca dos determinantes psíquicos – inconscientes – na vida do sujeito, e onde ratifica o que apresentamos antes como questão: se a determinação agora é causada por representações inconscientes e tais representações são constructos a partir das marcas mnêmicas, ou traços mnêmicos deixados no nosso aparato psíquico pela passagem das representações que nos alcançaram e adentraram em nossa mente pelo polo perceptivo do aparelho, como não pensar num sujeito autodeterminado? Lembremo-nos do aparelho freudiano organizado em 1900 como um jogo de lentes, onde na ponta temos um sistema perceptivo que recebe a sensação, que essa sensação se transforma, por assim dizer, em representação ao entrar em nosso aparelho e começa a construir traços. Esses traços mnêmicos deixam marcas no aparelho e saem do outro lado como

³¹ Talvez não seja de fato possível dizer que Freud abandona para sempre a posição hereditária, biológica do homem. Ainda veremos rastros desse entendimento nos textos sociológicos, os quais parecem ter uma dívida importante com essa primeira elaboração do autor, por exemplo, além de outros aspectos da teoria.

movimento, como ação³². Nas palavras de Freud, “em nosso aparelho psíquico, permanece um traço das percepções que incidem sobre ele. A este podemos descrever como ‘traços mnêmicos’, e à função que com ele se relaciona damos o nome de ‘memória’” (FREUD, 1996p, p. 568). São esses traços permanentes que se relacionam entre si por associação e que podemos conjecturar que são a base para pensar o determinismo inconsciente; ou seja, isso que Freud agora nomeia como associação é a cadeia determinista – ou antes causalista, para usarmos da diferença entre uma preditiva e outra retroativa – que parte de um traço de memória para uma ação. Toda ação, todo ato, seja ele volitivo ou não, pode ser rastreado até um traço mnêmico, e por isso antes podemos pensar em uma causalidade do que determinação, mas Freud parece não fazer essa diferença. Este traço, por sua vez, pode ser vinculado a um evento externo que entrou no aparelho psíquico como sensação. Esse evento, contudo, é o que Freud vai considerar como acaso, uma de suas deusas favoritas, a ninfa *Tykhe* –oceânide, filha do titã Oceano e de Tétis, segundo nos descreve Hesíodo (2010). Aí está o fundamento da análise: pela fala do paciente (ação, polo motor), podemos percorrer o caminho inverso até a percepção inaugural da percepção – eis também certo entendimento da causalidade.

Retomando: mas pensar a ideia de um acaso, enquanto sorte e destino, traz toda a possibilidade de pensar num indeterminado enquanto sequência sem telos, sem alvo. É nesse sentido que podemos entender esse movimento freudiano da construção do aparelho psíquico enquanto “*pseudodeterminista*”, se nos é permitida a ousadia; pois, apesar de uma determinação aparente e de uma associação entre representações mentais, a causa do movimento (sintoma, se desejarem), sua causa inicial é um acaso, um deus (ou deusa), real por definição, e que não cessa de não ser simbolizado. “Creio no acaso (real) externo, sem dúvida” – diz o autor da *Traumdeutung* (FREUD, 1996q, p. 253).

Mas retornemos ao texto em apreço, sua **Psicopatologia**, e veremos que ali, em especial no capítulo XII, intitulado *Determinismo, crença no acaso e superstição*, Freud nos apresenta uma tentativa de desenvolver tais considerações que esbarra

³² Para maiores detalhes sobre essa construção, convidamos o leitor a conferir tal montagem freudiana n’**A interpretação dos sonhos**, em seu capítulo 7, seção B, sobre a *Regressão* (FREUD, 1996p).

sempre numa necessidade sua de manter seu posicionamento científico, pró-determinismo. Portanto, ele se posiciona obrigatoriamente como tributário do determinismo científico, natural, e da lei da causalidade. Aqui ele afirma, de diversas maneiras, que não há acaso nos comportamentos do sujeito; que mesmo uma escolha dita aleatória sempre seria causada por uma determinação inconsciente e assim ratifica sua posição. Diz ele: “*certos desempenhos aparentemente inintencionais, revelam, quando a eles se aplicam os métodos da investigação psicanalítica, ter motivos válidos e ser determinados por motivos desconhecidos pela consciência*” (FREUD, 1996q, p. 237). Sobre esse determinismo, ele diz logo em seguida que se desconsiderarmos que nossas funções ou nossos atos psíquicos são explicáveis pelas representações e por um aparato mental como um jogo de lentes, estaríamos “desconhecendo a extensão do determinismo na vida psíquica” (FREUD, 1996q, p. 238). E, por conseguinte, para o autor, nada há no âmbito do psíquico que seja não-determinado, arbitrário, completamente livre. Nesse sentido, entende também que tampouco a associação livre das ideias poderia ser de fato considerada livre, pois que determinada pelas associações das representações inconscientes.

Contudo, o que aqui entendemos como um *pseudodeterminismo* não é o fato de que nossos atos não seriam determinados pelas associações que podem ser compreendidas causalmente, regressivamente desde a motilidade, passando pelas representações na consciência, até sua causa primeira num traço mnêmico causado por uma sensação; mas sim a questão de que entre o mundo externo e sua reprodução a nível mental, existe certa passagem qualitativa. Como já nos mostrou Schopenhauer, não podemos descrever como descontínuo o mundo externo do mundo das representações, porque um e outro são uma e mesma coisa; mas existe certa transformação necessária do mundo das coisas, da essência, da vontade, ao mundo mental das representações: afinal, à alma, a vontade resta velada (SCHOPENHAUER, 2005).

Não obstante, não podemos descartar a linha determinista entre a sensação e a representação por ela criada por não conhecermos todos os seus caminhos. Em outras palavras, não é porque não podemos descrever exatamente o porquê da sensação X ter criado o traço Y que poderíamos pleitear a designação de

indeterminada a essa constituição do aparelho mental de representações. Nesse sentido, nossa hipótese de um pseudodeterminismo em Freud estaria descartada. Mas manteremos essa hipótese por entender, pelo menos nesse momento de sua construção, que Freud é mais causalista do que determinista – se lembrarmos da diferença proposta por Born. Ou seja, ao descrever o aparelho mental, ele parte de um comportamento patológico, o sintoma, para reconhecer as representações que o embasam e que foram criadas no aparelho psíquico frente aos acasos da vida (ao indivíduo é suposto acontecer coisas que fogem de seu controle como, por exemplo, um trauma sexual). Contudo, diz o autor do *Entwurf*:

De acordo com nossas análises, não é necessário contestar a legitimidade do sentimento de convicção de que existe um livre-arbítrio. Quando levamos em conta a distinção entre motivação consciente e motivação inconsciente, nosso sentimento de convicção nos informa que a motivação consciente não se estende a todas as nossas decisões motoras. [...] Mas o que é assim liberado por um lado recebe sua motivação do outro, do inconsciente, e desse modo o determinismo no psíquico prossegue ainda sem nenhuma lacuna (FREUD, 1996q, p. 250).

Existe um determinismo no aparelho psíquico, na vida psíquica, isso é inegável para Freud. O homem freudiano, lembremos, é um homem tomado, coagido, causado por representações e moções de desejo que desconhece conhecer. Ou melhor, não sabe que sabe de tudo *isso*. É causado por um aparelho que visa descarregar as excitações para se satisfazer. O que entendemos, contudo, é que Freud parece sempre supor, ou desejar supor, algo a mais – como diz Miller, é o reconhecido paradoxo da psicanálise entre o determinismo do sujeito e um desejo decidido (MILLER, 1988, inédito).

Como já discutimos, o *Caso Dora* é exemplar dessa problemática. Nele, Freud por diversas vezes apresenta ao seu leitor significantes que nos remetem a pensar o homem racional, capaz de tomar decisões por sua própria vontade, intencionalmente, mas ao mesmo tempo, recoloca a dicotomia entre aquilo que é hereditário e aquilo que é da ordem do acaso [*Tykhe* ou *tiké*] ao propor como objetivo deste texto, ou desse caso, “demonstrar a estrutura íntima da doença neurótica e o determinismo de seus sintomas” (FREUD, 1996r, p. 24). Em um primeiro momento, ainda na apresentação do quadro clínico da paciente, Freud é taxativo em pressupor uma intencionalidade no mecanismo do recalque. O indivíduo

recalca por vontade própria, intencionalmente, por sua própria responsabilidade ou ainda, nas palavras do autor: “os pacientes retêm consciente e *intencionalmente*³³ parte do que lhes é perfeitamente conhecido e que deveriam contar” (FREUD, 1996r, p. 28).

Ao longo de todo o caso, Freud parece tentar distinguir a doença, ou melhor, sua etiologia, da problemática orgânica, médica, com sua contrapartida psíquica. Chega a deixar em aberto, inclusive, a possibilidade de toda a psicose de Dora ter relação com a sífilis de seu pai, mas ao mesmo tempo passa todo o caso a tratar da intenção de Dora e de sua liberdade. Empregando ênfase significativa nessa segunda compreensão, ele diz que a causa da psicose vai ter enlaçamentos com a história de vida do sujeito e, de maneira realmente importante, na problemática psicosssexual da infância. Alertando-nos para que tomemos como factível sua hipótese da intenção a nível dos processos inconscientes, ele é categórico em ratificar a “existência dessa intenção de adoecer” (FREUD, 1996r, p. 51). O paciente adoce porque assim deseja, mesmo que inconscientemente. Existe uma *intenção de adoecer*, uma *Krankheitsabsicht* (FREUD, 1905b, p. 412).

Contudo, em um texto escrito no mesmo ano de publicação do *Caso Dora*, seu texto **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**, e mais especificamente no segundo tratado, Freud volta a falar da hereditariedade e da questão biológica quase que contradizendo sua afirmação em Dora acerca do recalque. Lembremos que lá ele diz que o recalque é obra da intenção do paciente; enquanto que aqui ele vai dizer que tal mecanismo é determinado pelo organismo, pelo biológico. Diz Freud em seu ensaio:

Nas crianças civilizadas, tem-se a impressão de que a construção desses diques³⁴ é obra da educação, e certamente a educação tem muito a ver com isso. Na realidade, porém, esse desenvolvimento é organicamente condicionado e fixado pela hereditariedade, podendo produzir-se, no momento oportuno, sem nenhuma ajuda da educação. Esta fica inteiramente dentro do âmbito que lhe compete ao limitar-se a seguir o que foi organicamente prefixado e imprimi-lo de maneira um pouco mais polida (FREUD, 1996t, p. 167).

³³ Grifo nosso. No original alemão, encontramos nessa passagem, a palavra *absichtlich*, cuja raiz *Absich* denota intenção, propósito, pretensão (FREUD, 1905a, p. 292).

³⁴ A analogia refere-se ao mecanismo do sujeito que oferece a possibilidade da renúncia pulsional e, por conseguinte, a criação e manutenção da cultura.

Mas ser coagido pela hereditariedade e/ou pelo corpo orgânico a renunciar às pulsões, seria algo contrário a pensar o funcionamento do mecanismo de renúncia, mais propriamente falando o recalque, a partir do pressuposto de uma intenção? Deixamos em aberto a pergunta, assim como Freud parece fazer.

No primeiro ensaio ora em apreço, não obstante, Freud se mostra disposto a firmar sua posição acerca da intenção do sujeito e, nesse texto mais enfaticamente, acerca da escolha – *Wahl*. Quando começa a discorrer sobre suas hipóteses em relação à inversão, Freud nos apresenta um subcapítulo intitulado *Caráter inato* e passa essas breves linhas a questionar a possibilidade de se pensar no inatismo da inversão, oferecendo-nos com isso uma outra construção mais favorável à sua teoria em desenvolvimento. Ele aposta, por assim dizer, na inversão como resultado de “um caráter *adquirido* da pulsão sexual” (FREUD, 1996t, p. 132), e mais, ao afirmar que a inversão pode ser revertida pela hipnose, ele coloca um problema ao determinismo hereditário e justifica sua concepção de um determinismo das vivências infantis. Além disso, adiante em seu texto, ele afirma:

[...] há sem dúvida algo inato na base das perversões, mas esse algo é *inato em todos os seres humanos*, embora, enquanto disposição, possa variar de intensidade e ser acentuado pelas influências da vida. Trata-se, pois, das raízes inatas da pulsão sexual dadas pela constituição (FREUD, 1996t, p. 162).

E aqui se nos apresenta um novo problema para nossa pesquisa. Isso porque existe, segundo Freud, uma base inata da pulsão sexual. E, se há uma base inata, mesmo que exista a possibilidade da intenção e da escolha, será sempre uma intenção e uma escolha pautada numa base, numa limitação determinada *a priori*. E assim, pensar a liberdade enquanto autonomia seria, conforme já discutimos, em Freud, impossível porque sempre haveria algo de hereditário, inato no homem. Contudo, e apesar de tais alicerces ingênitos, ele volta a nos apresentar a liberdade, ou sua possibilidade, enquanto cerceada e a partir de um “jogo de influências” tanto orgânicas quanto ambientais. Eis o que ele vai chamar de *Spiel der Einflüsse* (FREUD, 1925, p. 46), o “jogo de influências que domina o processo de desenvolvimento da sexualidade infantil até seu desfecho na perversão, na neurose ou na vida sexual normal” (FREUD, 1996t, p. 162). Então, conforme entendemos, a

partir da base hereditária e frente às influências, internas e externas, o sujeito é coagido a escolher. Em relação à sua pulsão, a sexual, ele é obrigado a fazer uma seleção para determinar qual objeto será seu eleito. Existe uma *Auswahl* (FREUD, 1925, p. 27), uma seleção, uma escolha, uma decisão em relação àquele objeto que será eleito para servir de caminho à satisfação pulsional. Essa *Objektwahl* (1925, p. 74) ou *escolha de objeto* – como se convencionou chamar – convoca-nos, novamente, a pensar na liberdade do homem. Homem, enquanto aquele que pode, dentre possibilidades limitadas e frente às bases que o constitui, escolher³⁵.

Em junho de 1906, Freud profere a conferência intitulada **A psicanálise e a determinação dos fatos nos processos jurídicos** em que reforça frente à audiência que a associação de palavras não é fruto do acaso, ou melhor, que a resposta de um sujeito frente a um estímulo dado nunca é sem conexão no nível das ideias (FREUD, 1996u). É o conteúdo inconsciente que determina, portanto, tal associação. Hipótese não diferente daquela apresentada por ele no seu livro **Sobre a psicopatologia da vida cotidiana**. Aqui, o autor é enfático em dizer que toda a gama de exemplos obtidos na questão da associação de palavras (problemática trabalhada por Carl Gustav Jung) “fazem-nos duvidar da incidência da casualidade nos eventos mentais ou de sua pretensa arbitrariedade” (FREUD, 1996u, p. 96).

Recordemos que, a partir do texto sobre sua **Psicopatologia**, propusemos pensar Freud como um pseudodeterminista, pois que apresentava tal determinação agora a partir de dentro do próprio indivíduo. Nesse sentido, tal texto corrobora e justifica, por assim dizer, nossa hipótese. O indivíduo seria determinado, ou pelo menos suas associações, a partir de sua própria rede de representações ideativas, não necessariamente pelo mundo externo. Contudo, não nos esqueçamos: tais representações foram “criadas” frente às percepções sofridas pelo aparelho psíquico. Assim, a escolha do indivíduo seria sempre “determinada por algum poderoso complexo ideativo” (FREUD, 1996u, p. 96); valendo tal asserção tanto para a associação de palavras quanto para os atos. Eis o que Freud nomeia como

³⁵ Apenas como um parêntese: é frente a tudo isso, nesse exato texto, **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**, que pensamos existir os germes do início – se não propriamente dito, significativamente apresentado – das discussões em relação à ética psicanalítica: a ética do desejo do sujeito do inconsciente. A inversão, e mesmo a perversão, o fetiche, então, não se trataria de um crime ou de um erro genético, hereditário; tratar-se-ia de uma questão de escolha – com todo o peso que essa palavra traz à problemática da responsabilização subjetiva.

“determinismo [*Bedingtheit*] na vida psíquica³⁶” (FREUD, 1996u, p. 97); palavra essa que tem sua raiz, *bedingt*, vinculada ao que é condicionado, mesmo enquanto livre, como uma liberdade condicional.

No ano seguinte, 1907, Freud escreve o artigo **Atos obsessivos e práticas religiosas** no qual ratifica sua posição acerca do determinismo da vida mental e propõe pensar no aspecto hermenêutico de sua hipótese, ou seja, a certeza de que todo ato tem um sentido e pode ser interpretado. Diz o autor:

Descobre-se que todos os detalhes dos atos decisivos possuem um sentido, que servem a importantes interesses da personalidade, e que expressam experiências ainda atuantes e pensamentos catexizados com afeto. Fazem isso de duas formas: por representação direta ou simbólica, podendo, conseqüentemente, ser interpretados histórica ou simbolicamente (FREUD, 1996v, p. 111).

Nesse texto, ao explicar a etiologia e o sentido da neurose obsessiva, Freud nos remete à questão da renúncia pulsional necessária para se viver com o outro, que ele já havia apontado nos **Três ensaios** e que retomará nos textos acerca da cultura – que veremos adiante. Mas com isso, retomamos todo o problema da coação à renúncia das pulsões. Consoante Freud, “a renúncia progressiva aos instintos³⁷ constitucionais, cuja ativação proporcionaria o prazer primário do ego, parece ser uma das bases do desenvolvimento da civilização humana” (FREUD, 1996v, p. 116). Seja tal renúncia social, seja ela orgânica, o fato de ser necessária nos aponta para uma segunda pedra fundamental na leitura determinista do homem em Freud: a primeira foi a hereditariedade, problema que até o momento Freud ainda carrega; a segunda, a necessidade de satisfazer e ao mesmo tempo renunciar à satisfação pulsional. Segundo o autor:

Uma outra característica da neurose obsessiva, e de todas as enfermidades semelhantes, é que suas manifestações (seus sintomas inclusive os atos obsessivos) preenchem a condição de ser uma conciliação entre as forças antagônicas da mente (FREUD, 1996v, p. 115).

³⁶ “*Bedingtheit im psychischen Leben*” (FREUD, 1906, p. 3).

³⁷ Vale ressaltar que a tradução ora utilizada traz a palavra *Trieb* traduzida por instinto. Ao longo do texto pensaremos sempre o *Trieb* freudiano como pulsão, mas optamos por utilizar nas citações a escolha feita pelo tradutor.

Da mesma maneira, ao falar da neurose histérica em 1908, Freud imputa às fantasias históricas um caráter determinado por desejos inconscientes não satisfeitos (FREUD, 1996x). Assim também os sintomas históricos seriam substitutos de experiências que marcaram o psiquismo do indivíduo, deixaram traços mnêmicos que serviram de base e, por conseguinte, causa de fantasias e conversões. É nesse momento, também, que Freud vai retomar a questão do inatismo na causalidade psíquica, em especial no aspecto da bissexualidade. Diz ele:

A natureza bissexual dos sintomas históricos, que pode ser demonstrada em numerosos casos, constitui uma interessante confirmação da minha concepção de que, na análise dos psiconeuróticos, se evidencia de modo especialmente claro a pressuposta exigência de uma disposição bissexual inata no homem (FREUD, 1996x, p. 154).

Paradoxalmente, nesse mesmo ano, mas em outro texto, **Caráter e erotismo anal**, é-nos apresentada novamente a possibilidade de uma escolha por vontade. Ao falar sobre as fezes enquanto o primeiro produto do homem, produto esse criativo e dádivo, o qual pode ser entregue ou não ao outro, Freud diz que parte de uma escolha desse pequeno homem, o bebê, dar ou não seu presente. Portanto, “devíamos lembrar que até mesmo um bebê pode mostrar vontade própria³⁸ quando se trata do ato de defecar” (FREUD, 1996w, p. 162). No texto **Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna**, também de 1908, Freud volta a falar da civilização e da necessidade da renúncia pulsional enquanto formadora de cultura na sua vertente determinista das doenças nervosas. Contudo, ao falar especificamente das psiconeuroses, novamente ele recorre à hereditariedade e, portanto, ao determinismo inato, para designar tais afecções psíquicas. Segundo ele:

Nas psiconeuroses é mais evidente a influência da hereditariedade, e menos transparente a causação. [...] os sintomas desses distúrbios (histeria, neurose obsessiva, etc.) são *psicogênicos* e dependem da atuação de complexos ideativos inconscientes (reprimidos) (FREUD, 1996y, p. 172-173).

Contudo, existe para o autor um grupo de pessoas que escapa, se assim é possível dizer, a essa necessidade de renúncia pulsional com vistas à vida em

³⁸ Vontade própria enquanto *eigenwillig* (FREUD, 1924a), podendo se relacionar com obstinação e voluntariedade.

sociedade. Os ditos perversos, ou criminosos, seriam aqueles que conseguiriam não ser coagidos pela hereditariedade ou pela cultura e, portanto, estariam livres de tais amarras. Nos **Três ensaios** ele já havia dito que tais perversos seriam o negativo dos psiconeuróticos, ou seja, tudo aquilo que o perverso faz, o neurótico retém, por coação (FREUD, 1996t). Aqui, ele nos explica:

Nossa civilização repousa, falando de modo geral, sobre a supressão dos instintos. Cada indivíduo renuncia a uma parte dos seus atributos: a uma parcela do seu sentimento de onipotência ou ainda das inclinações vingativas ou agressivas de sua personalidade. Dessas contribuições resulta o acervo cultural comum dos bens materiais e ideais. Além das exigências da vida, foram sem dúvida os sentimentos familiares derivados do erotismo que levaram o homem a fazer essa renúncia, que tem progressivamente aumentado com a evolução da civilização. Cada nova conquista foi sancionada pela religião, cada renúncia do indivíduo à satisfação instintual foi oferecida à divindade como um sacrifício, e foi declarado 'santo' o proveito assim obtido pela comunidade. Aquele que em consequência de sua constituição indomável não consegue concordar com a supressão do instinto, torna-se um 'criminoso', um '*outlaw*', diante da sociedade – a menos que sua posição social ou suas capacidades excepcionais lhe permitam impor-se como um grande homem, um 'herói' (FREUD, 1996y, p. 173).

Guardemos essa ideia: aquele que consegue não ser coagido a renunciar às suas satisfações pulsionais mais profundamente arraigadas é, ou um criminoso, ou um herói; ou ainda, ambos. Veremos essa problemática adiante, quando falarmos sobre a tragédia e o herói trágico em Lacan.

Outro aspecto conceitual que Freud nos apresenta nesse texto é a tese da sublimação, a capacidade da pulsão “de trocar seu objetivo sexual original por outro, não mais sexual, mas psiquicamente relacionado com o primeiro” (FREUD, 1996y, p. 174). O que nos chama a atenção aqui é que nessa descrição conceitual o sujeito da ação não é o homem, o indivíduo ou o sujeito enquanto conceito psicanalítico. Aquele, ou melhor, aquilo que pode realizar a sublimação é o instinto, a pulsão em si. Diz Freud que “esse instinto coloca à disposição da atividade civilizada uma extraordinária quantidade de energia” (1996y, p. 174); e mais, a pulsão tem uma “capacidade de deslocar seus objetivos sem restringir consideravelmente sua intensidade” (1996y, p. 174). Portanto, o indivíduo, o aparelho psíquico enquanto epifenômeno parece não ter muita capacidade de escolha ou de vontade na

problemática da sublimação. É a própria pulsão que desloca seu objetivo e reorganiza seu caminho.

Contraditoriamente, adiante no texto, Freud ao falar novamente da sublimação emprega ao indivíduo tal tarefa, mas não encerra a problemática. E tomando em conta esses dois aspectos do “ser”, parece-nos possível questionar se o sujeito freudiano não seria justamente isso: um efeito do circuito pulsional. Ou seja, o homem freudiano é determinado pelos caminhos que a pulsão escolhe percorrer; a ele caberia apenas lutar para os adequar um pouco mais às exigências da sociedade. Não caberia ao indivíduo controlar a pulsão, mas sim tentar garantir que ela seja satisfeita mais vezes ao longo de sua ínfima vida, ou seja, garantir que não morra tão cedo para que tal satisfação pulsional possa ser repetida e, portanto, assegurada. No final das contas seria apenas e de fato, uma “máquina de sobrevivência” pulsional (DAWKINS, 2007).

Também em 1908, temos o texto **O poeta e o fantasiar**, no qual Freud discute a criação artística e a fantasia e, a partir dessa discussão, é possível retomar a problemática do gênio e da liberdade de uma maneira muito importante para nosso estudo (FREUD, 2015). Nessa obra, Freud aponta o poeta enquanto criador, *Dichter*; aquele que leva ao mundo externo seus complexos internos e apresenta a criança enquanto também um gênio criador ao brincar e fantasiar. Diz Freud que “o poeta faz algo semelhante à criança que brinca; ele cria um mundo de fantasia que leva a sério, ou seja, um mundo formado por grande mobilização afetiva, na medida em que se distingue rigidamente da realidade” (FREUD, 2015, p. 54). Para o autor, o criador, seja ele poeta ou criança, é movido por uma falta, por desejos insatisfeitos que são elevados à dignidade da produção fantasiosa ou artística e que serve, àquele que cria, para suprir tal vazio. Mas diferente da criança, que obtém prazer em sua fantasia e em sua brincadeira, o poeta é capaz de, além disso, legar à civilização, ao outro, um prazer semelhante. Ele proporciona aos homens reconhecerem tal produção como também ela sendo capaz de tamponar ou significar o vazio individual de cada sujeito. Por isso o poeta é justamente aquele que favorece desenvolvimento ao ofertar simbolização ao seu semelhante. Nas palavras de Freud:

[...] se o poeta nos apresentasse previamente suas brincadeiras ou contasse para nós aquilo que esclarecesse seus sonhos diurnos pessoais, então, sentiríamos, provavelmente a partir de diferentes fontes, um grande prazer que flui conjuntamente. Como o poeta realiza isso, eis aí o seu segredo mais íntimo; na técnica da superação desta repulsão, que certamente tem a ver com as limitações existentes entre todo o eu individual e os outros, consiste, verdadeiramente, a *Ars poetica* (FREUD, 2015, p. 64).

Sobre tal segredo, lembremo-nos o que descreve Freud como sublimação – e que exploramos há pouco – enquanto os desvios tomados pela pulsão, ela mesma. Vale ressaltar que tanto Schopenhauer e até mesmo Nietzsche poderiam concordar com a aceção aqui apresentada. Relembremos de Schopenhauer e seu gênio enquanto aquele que se aproxima das ideias eternas e as apreende por contemplação, podendo, assim, espalhá-las ao mundo na forma de arte. Nietzsche, por sua vez e mais especificamente em **O nascimento da tragédia**, é claro ao afirmar:

[...] na medida em que o sujeito é um artista, ele já está liberto de sua vontade individual, e tornou-se, por assim dizer, um *medium* através do qual o único Sujeito verdadeiramente existente celebra a sua redenção na aparência. [...] Somente na medida em que o gênio, no ato da procriação artística, se funde com o artista primordial do mundo, é que ele sabe algo a respeito da perene essência da arte; pois naquele estado assemelha-se, miraculosamente, à estranha imagem do conto de fadas, que é capaz de revirar os olhos e contemplar-se a si mesma; agora ele é ao mesmo tempo sujeito e objeto, ao mesmo tempo poeta, ator e espectador (NIETZSCHE, 2007, p. 44-45).

O poeta seria aquele, portanto, que cria a partir de sua aproximação com o “Uno-primigênio” (NIETZSCHE, 2007), com as “ideias eternas” (SCHOPENHAUER, 2005) ou ainda, aquele no qual a pulsão consegue escolher novos caminhos – sublimação – frente à insatisfação de seus objetivos, mas caminhos que são possíveis de serem reconhecidos como proporcionando satisfação substitutiva não apenas ao criador, mas também aos “seus irmãos”. Caminhos, para usar o pensamento freudiano, dessexualizados – se é que tal coisa é possível. Caminhos em que o alvo da pulsão não seja mais a satisfação sexual, mas uma satisfação mais *sublime*, que tenha relação com a cultura e, porque não pensarmos, com a alma em si, deixando-se à parte o corpo e seus vícios – para usar uma construção socrática. Aliás, no **Fédon**, antes de encerrar sua vida tomando cicuta, o filósofo ateniense nos explica sobre a alma e o corpo e nos diz que a alma é divina,

sapiente, imortal, enquanto que o corpo é errático, ignorante, repleto de receios e de paixões próprias à sua natureza (PLATÃO, 2004b). Sublimação, portanto, seria uma aproximação das coisas divinas, ideias eternas, sublimes, deixando, em contrapartida, aquilo que é do corpo, da sexualidade, à parte. Já nos disse Sócrates sobre a alma:

[...] recordai-vos, quando está em si mesma e analisa as coisas por si mesma, sem se valer do corpo, encaminha-se para o que é puro, eterno, imortal, imutável e, por ser da mesma natureza, mantém-se unida a ele tanto quanto lhe é possível. Aqueles descaminhos [do corpo] se interrompem, ela é sempre a mesma, porque está ligada ao que não muda e participa de sua natureza, preservando assim sempre sua identidade e sua maneira de ser (PLATÃO, 2004b, p. 145).

Rumando para o término de nosso estudo desta década de construção teórica, encontramos no texto **Cinco lições** uma retomada de Freud de toda sua história com a psicanálise até o momento e, como não poderia deixar de ser, o paradoxo da autonomia perpassando cada uma de suas lições (FREUD, 1996z). Na primeira lição, destinada especialmente a retomar o início da história da psicanálise e a questão da histeria, o autor apresenta o sintoma e a etiologia desta neurose para indicar, ou melhor, abrir o caminho para a discussão do determinismo psíquico na sua leitura do sujeito. Assim, explica que o sintoma é determinado pelas cenas infantis, “cenas cujas lembranças representavam resíduos, não havendo já necessidade de considerá-los como produtos arbitrários ou enigmáticos da neurose” (FREUD, 1996z, p. 31). É exatamente nesse sentido que ainda nessa lição Freud vai poder afirmar a relação entre a histeria e as reminiscências e dizer que os sintomas, assim como os monumentos históricos, são símbolos desse passado por vezes já esquecido. Os sintomas servem para nos lembrar daquilo que recalamos.

Contudo, na segunda lição, ao falar especificamente do recalque – *Verdrängung* (FREUD, 1924b) – Freud o apresenta como um esforço do Eu, esforço consciente por esquecer, recalcar uma ideia incompatível com a moral civilizada (FREUD, 1996z). Mas ao falar das consequências do retorno do que fora recalcado, ou seja, ao falar da formação do sintoma, ele diz que por vezes o Eu pode simplesmente reconhecer como justificado o recalque que promoveu tal sintoma. Ou seja, retoma a hipótese de o recalque ser algo de ordem biológica, automático,

descrito nas suas palavras da seguinte maneira: “nesta última hipótese o mecanismo de repressão³⁹, automático por isso mesmo insuficiente, é substituído por um julgamento de condenação com a ajuda das mais altas funções mentais do homem – o controle consciente do desejo é atingido” (FREUD, 1996z, p. 42). Portanto, entendemos que o recalque em si pode ser pensado enquanto automático, quiçá inato e hereditário; contudo, além dele haveria a possibilidade de entendimento do homem acerca desse mecanismo e um possível reforço fruto da razão, da consciência. E nesse sentido, pensamos se não seria possível reconhecer em Freud uma aposta na razão como a faculdade humana que ligaria o sujeito à possibilidade de escolha e liberdade – tal como o faz Spinoza e seu terceiro gênero do conhecimento. Aliás, como um parêntese, cabe apontar o que diz Spinoza sobre a razão e a natureza humana, mesmo que em recorte, considerando que esse entendimento nos será caro ao tratarmos da razão para Freud. Diz o filósofo em sua **Ética**:

“À medida que os homens são afligidos por afetos que são paixões, eles podem ser diferentes em natureza [...]. Portanto, tudo o que se segue da natureza humana, enquanto definida pela razão, deve ser compreendido exclusivamente [...] por meio da natureza humana, como causa próxima, que é, de tudo que dela se segue. Mas como cada um deseja, pelas leis de sua natureza, o que é bom e se esforça por afastar o que julga ser mau [...] e, como, além disso, aquilo que julgamos, segundo o ditame da razão, ser bom ou mau, é necessariamente bom ou mau [...] então, apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens necessariamente fazem o que é necessariamente bom para a natureza humana e, conseqüentemente, para cada homem, isto é [...], aquilo que concorda com a natureza de cada homem” (SPINOZA, 2013, p. 177).

Para o filósofo, é a razão, o terceiro gênero do conhecimento, conhecimento esse que “parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas” (SPINOZA, 2013, p. 82), razão enfim que, ao ser empregada pelo homem, pode servir para lhe dar certo estatuto de liberdade porquanto o afasta de certa maneira de Deus, ao menos não é mais exclusivamente à causa primeira, Deus, a que responderia o homem, mas à sua própria natureza como causa próxima. É a razão que o distanciaria, porém nunca plenamente, da coação da causa primeira. Ademais, como Deus não

³⁹ “*Mechanismus der Verdrängung*” (FREUD, 1924b, p. 372).

deseja, uma vez que é pleno, a ação humana enquanto predicado de uma exigência, poderia ser escolhida pela razão concernente ao desejo individual. Nas palavras do excomungado:

“O desejo [...], absolutamente considerado, é a própria essência do homem, à medida que esta é concebida como determinada, de qualquer modo, a agir de alguma maneira. Por isso, o desejo que surge da razão, isto é [...], o desejo que se gera em nós enquanto agimos, é a própria essência ou natureza do homem, à medida que é concebida como determinada a fazer aquilo que se concebe adequadamente, em virtude apenas da essência do homem” (SPINOZA, 2013, p. 196).

Retomando nosso autor, na terceira lição, Freud continua seu estudo sobre as formações do inconsciente, em especial os chistes, a interpretação e os atos-falhos, assim como a questão da associação livre e ainda afirma categoricamente que, à diferença dos outros profissionais, o psicanalista é aquele que “se distingue pela rigorosa fé no determinismo da vida mental. Para ele não existe nada insignificante, arbitrário ou casual nas manifestações psíquicas” (FREUD, 1996z, p. 50). E com isso reforça toda a ideia de os atos humanos serem determinados pelos complexos psíquicos inconscientes, principalmente recalçados. Por fim, na quarta e quinta lições, o autor ratifica o determinismo da vida mental, muito embora reapresente a questão da consciência e, por conseguinte, da razão como a possibilidade “superior” do homem – superior aos animais, conforme entendemos – de reconhecer o que o determina para repensar tais comportamentos e escolher mudar. O tratamento psicanalítico, conforme o entende Freud, seria capaz de oferecer ao indivíduo um caminho mais autônomo, porque consciente. Consciente daquilo que o coage, lembrando as ideias recalçadas, o homem poderia agir conscientemente e escolher não ser tão determinado assim – uma aposta em um homem racional cujo ápice, talvez, fosse algo como que o *Übermensch* de Zaratustra. Nas palavras do autor:

[...] o poder mental e somático de um desejo, desde que se baldou a respectiva repressão, se manifesta com muito mais força quando inconsciente do que quando consciente; indo para a consciência, só se pode enfraquecer. [...] O tratamento psicanalítico coloca-se assim como o melhor substituto da repressão fracassada, justamente em prol das aspirações mais altas e valiosas da civilização (FREUD, 1996z, p. 63).

Assim, o recalque poderia ser trocado pela ação racional, conscientemente orientada e mais socialmente valorizada. O tratamento psicanalítico, portanto, se aproximaria de uma possibilidade sublimatória. Superior aos animais, que só podem agir coagidos pelo instinto, o homem poderia, como consequência de sua vida cultural, agir sublimatoriamente, racionalmente, autonomamente.

Freud nos apresenta aqui os primórdios de uma teoria que vai falar sobre um salto qualitativo em sua leitura do homem social. O homem sai, ou cai, da natureza por sua vinculação à cultura, ao registro simbólico, ao universo da linguagem. Nesse momento, em 1909-1910, isso nos é mostrado a partir da razão, da consciência. É ela que representa o poder humano de escolha, de se desvincular de certa maneira da coação dos determinantes psíquicos inconscientes, recalcados. O homem não é apenas o fruto de suas moções pulsionais porque, pelo menos nesse texto, ele pode se rebelar. “A repressão é substituída pelo *juízo de condenação* efetuado com recursos superiores” (FREUD, 1996z, p. 63) e, a partir de então, o indivíduo, e nessa acepção freudiana, o Eu, “pode talvez dominar perfeitamente aquilo que lhe é hostil” (1996z, p. 63).

A partir do problema biológico, da hereditariedade, Freud foi se encontrar com a vida psíquica, a libido e as forças inconscientes que determinam o comportamento do homem – principalmente na neurose e nas formações do inconsciente. Fechando esse grupo de textos, encontramos certa aposta freudiana naquilo que entendemos ser um vislumbre de liberdade. A teoria psicanalítica seria a possibilidade de dar mais liberdade ao doente para controlar suas moções internas e, como consequência, ser um tanto mais livre. O próximo grupo de textos, a próxima década de estudo, mostra-nos como essa elaboração continua e nos presenteia com importantes construções freudianas, mais maduras e, por isso mesmo, com novas perspectivas de elaboração.

3.3 1910 – 1920: A PULSÃO E O DETERMINISMO PSÍQUICO

Como já relatado, essa década de estudos freudianos é um período que consideramos maduro de desenvolvimento da teoria e que nos presenteou com importantes textos, sejam eles do ponto de vista técnico, teórico, metodológico ou,

ainda, metapsicológico. Destarte, iniciaremos nossas considerações nesse momento por um conjunto de textos atentamente denominado **Contribuições à psicologia do amor**, mais exatamente os dois primeiros textos dessa tríade freudiana.

Em 1910 escrevia Freud **Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens** e, já no título de sua obra, apresenta-nos a questão da escolha... de objeto. A *Objektwahl* se nos apresenta novamente à apreciação. Não obstante, nas primeiras linhas de sua obra o psicanalista escreve e repontua a questão da escolha pautada numa determinação necessária. Existem, sobremaneira, condições que determinam a escolha desse objeto que será o alvo do amor do sujeito, uma escolha que seria obrigatoriamente condicionada. Nesse texto, portanto, Freud nos fala de quatro escolhas *singulares* de objeto de amor. A saber: uma relação de amor na qual exista obrigatoriamente um terceiro a ser prejudicado; uma relação de amor em que o objeto deve ter uma reputação questionável, o que ele denomina “amor à prostituta” (FREUD, 1996aa, p. 172); relações de amor que se repetem em suas características; e, relações nas quais o homem é o herói da mulher amada. Para o autor, todas essas relações de escolha objetual são determinadas por uma característica na história do sujeito, assim como também ocorre nas relações amorosas ditas normais. Nesse sentido, descreve o psicanalista:

A escolha de objeto, que é tão estranhamente condicionada, e esta maneira extremamente singular de se comportar no amor, tem a mesma origem psíquica que encontramos nos amores das pessoas normais. Derivam da fixação infantil de seus sentimentos de ternura pela mãe e representam uma das conseqüências dessa fixação. No amor normal, apenas sobrevivem algumas características que revelam, de maneira inconfundível, o protótipo materno da escolha de objeto, como, por exemplo, a preferência demonstrada pelos homens jovens por mulheres mais maduras; o destacamento da libido da mãe efetuou-se de maneira relativamente rápida (1996aa, p. 174).

Tendo até agora seguido os escritos freudianos, podemos perceber que a questão da escolha está intrinsicamente vinculada a condições necessárias para sua ocorrência, ou seja, a escolha para Freud, pelo menos até o momento, é uma escolha determinada por uma história de fixação da energia sexual, a libido. Mas se a escolha é determinada, condicionada, coagida a um tipo de objeto que satisfaça essa libido, qual o estatuto dessa escolha? Poderia, ainda assim, chamar-se escolha a seleção de um objeto de satisfação que seja obrigatoriamente decidida a partir das

fixações dessa libido? Fixações que falam de uma impossibilidade de satisfação anterior, uma mancada de satisfação ao longo da história desse sujeito? Isso porque, se a libido se fixou num ponto qualquer é porque seu percurso foi interrompido, ou ferido, ainda, impossibilitado, por conta de uma não satisfação adequada. O caminho que deveria seguir foi negado, ela teve que retornar a um ponto anterior onde outrora havia sido satisfeita. Relembremo-nos do aparelho psíquico, um aparelho que visa, e precisa visar à descarga, porque, no contrário, não se sustentaria vivo. De qualquer maneira, vale apontar que *é justamente numa falha, numa mancada, num vazio de sentido, num hiato onde se fixou a libido não satisfeita que se instalará algo como causa de movimento, de escolha. A escolha é causada, portanto, e determinada por uma falta.* A essa especificidade da construção freudiana Lacan dará importância ímpar quando sugerir sua conceituação do ser, assim como Miller tomará para falar da causalidade freudiana e do consentimento subjetivo. Guardemos esse ponto.

No texto seguinte de nossa apreciação, **Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor**, de 1912, Freud ratifica que os objetos alvos da escolha “serão escolhidos ao modelo (ímago) dos objetos infantis” (FREUD, 1996ac, p. 187) e complementa acerca da fixação e da insatisfação inicial da libido:

Suponhamos que uma série de pessoas, totalmente diferentes, fossem todas igualmente sujeitas à fome. À medida que sua necessidade imperiosa de alimentos crescesse, todas as diferenças individuais desapareceriam e, em seu lugar, observar-se-iam manifestações uniformes do único instinto não-saciado. Mas, será também verdade que, com a satisfação de um instinto, seu valor psíquico sempre cai na mesma proporção? Consideremos, por exemplo, a relação de um beberrão com o vinho. Não é verdade que o vinho sempre proporciona ao beberrão a mesma satisfação tóxica que, na poesia, tem sido tão freqüentemente comparada à satisfação erótica [...]. Alguém já ouviu falar que o beberrão seja obrigado a trocar constantemente de bebida, porque logo enjoa de beber a mesma coisa? Ao contrário, o hábito constantemente reforça o vínculo que prende o homem à espécie de vinho que ele bebe (1996ac, p. 193).

A pulsão e, assim como podemos pensar também a libido, por ser insaciável, exige uma vinculação a um objeto determinado que lhe proporcione descarga e satisfação – ao menos o mais adequado e rápido possível, sempre que acionado. Todavia, sendo o objeto e a pulsão parciais, a satisfação é, ela também, sempre parcial, incompleta, insatisfatória. É isso que nos recita Dante, no primeiro canto de

seu *Inferno*, sobre a besta que barra o caminho daqueles destinados ao limbo: “esta fera, da qual estás clamando, / em seu caminho barra os viandantes, / tanto os impede que acaba os matando. / Seus impulsos perversos e aberrantes / fazem que nada poderia saciá-la; / do pasto é mais faminta após que antes” (ALIGHIERI, 1998, p. 28). A escolha de objeto, *Objektwahl*, tem sua raiz numa insatisfação libidinal, uma besta fera que, sempre parcialmente satisfeita, exige vinculação a um objeto determinado que venha a saciá-la novamente. Contudo, o pasto e o vinho são incapazes de, plenamente, saciá-la. *É, portanto, a partir de uma falta de satisfação que os caminhos da escolha objetual serão construídos, ou ainda, para falar lacanianamente, é frente ao interdito, à impossibilidade de uso de um objeto que sirva à plenitude da satisfação, o objeto a para sempre perdido, que o desejo será instaurado.*

Pensado freudianamente, no entanto, essa pulsão tem sua origem no corpo, um corpo cheio de buracos que coage o amor a tentar preencher suas faltas. É por isso que, nesse texto ora em apreço, Freud vai retomar o dito napoleônico e afirmar que “a anatomia é o destino [...], também o amor permaneceu, em essência, tão animal como sempre foi” (FREUD, 1996ac, p. 195). No entanto, novamente nos aparece a possibilidade de sublimação como um escape a esse destino bestial, infernal. Aqui, a sublimação se apresenta como a possibilidade de o homem desviar-se dessa coação, dessa determinada necessidade de se satisfazer libidinalmente, sexualmente. Como se a verdadeira escolha, quiçá livre, do homem estivesse na possibilidade desse sujeito sublimar, desviar a necessidade de satisfação sexual para outra. E, nesse mesmo sentido, a cultura seria fonte de escolhas sublimatórias e, por conseguinte, de liberdade – muito embora veremos que tal liberdade cobra um preço e não é, tampouco, plena. Diz o autor:

A própria incapacidade do instinto sexual de produzir satisfação completa, tão logo se submete às primeiras exigências da civilização, torna-se a fonte, no entanto, das mais nobres realizações culturais que são determinadas pela sublimação cada vez maior de seus componentes instintivos (1996ac, p. 195).

Forçoso é reparar que nessa perspectiva a sublimação é quem determina as realizações culturais. Aqui, como um criador, o sujeito é capaz de determinar o rumo da história, da cultura, da civilização. Não obstante, já vimos a questão de a

sublimação se apresentar como um problema, considerando que se pode ler a ação de sublimar originária na pulsão em si e não no sujeito. A pulsão ‘se sublima’, como a Vontade ‘se nega’ no indivíduo; o homem seria, nesse raciocínio, apenas um veículo.

Um veículo conduzido pelas Moiras – ou, para os romanos, as Parcas – conduzido por elas a seu termo e determinado pelo gênio e pelo acaso. *Daimon* [Δαίμων] e *Tiquê* [Τύχη] seriam os responsáveis pelo destino de cada indivíduo segundo o que esboça o autor de **A interpretação dos sonhos** em seu texto **A dinâmica da transferência**, de 1912. Traduzido pela editora Imago na sua edição *Standard* por Talento (FREUD, 1996ab), o *Daímon*, ou *Daimon*, seria mais bem descrito como gênio, ou mesmo o demônio pessoal – como nos é apresentado por Platão em alguns discursos de Sócrates⁴⁰. O gênio que nos orienta e nos adverte dos caminhos errados em nossa vida. *Tiquê*, a Sorte ou, como entendemos, o acaso, seria o senhor – ou a ninfa – responsável pelos caminhos esmos que percorremos. Esses caminhos, aliás, só os percorremos, mas de fato eles não nos pertencem.

Freud traz ambas as figuras mitológicas para ratificar sua posição acerca do sobredeterminismo da neurose, em especial a questão hereditária e em relação ao acaso das experiências sexuais infantis e traumáticas. Ao conceituar a transferência nesse texto, ele diz que é frente à disposição inata somada às influências que atingem o indivíduo na infância que o sujeito vai cristalizar sua forma de agir frente ao outro e sua maneira de comportar-se nas questões eróticas. Assim, Talento, aquilo que é herdado, inato, e Sorte, aquilo que nos cabe nas vicissitudes da vida seriam os responsáveis pela maneira de ser de cada indivíduo na vida erótica e, portanto, na sexualidade, na sua relação consigo mesmo e com o outro.

O mesmo determinismo, Freud o apresenta novamente, contudo menos claramente, em 1914 no texto **Recordar, repetir e elaborar**. Ao falar sobre o ato de repetir e recordar de um paciente em sessão, ele explora a questão do pensamento e das vinculações possíveis entre pensamentos (FREUD, 1996ah). Assim, ele nos

⁴⁰ Na **Apologia de Sócrates**, o filósofo ao apresentar sua defesa contra a acusação de Meleto e que o condenara à morte diz: “existe em mim não sei que espírito divino e demoníaco [...]. É como uma voz que possuo dentro de mim desde criança, e que, toda vez que eu a ouço, sempre faz com que eu desista do que estou para fazer, e nunca me convence a realizar qualquer outra coisa” (PLATÃO, 2004a, p. 84).

apresenta o problema da origem dessa vinculação, ou em outras palavras, é lícito questionar: quem vincula os pensamentos? Quem é o responsável por encadear os pensamentos no psiquismo? A consciência? O Eu inconsciente? Necessariamente a repetição não pode ter sido organizada pela consciência, uma vez que o paciente não sabe ou não percebe que repete, o que nos leva a pensar numa outra instância responsável por essa vinculação entre os pensamentos e entre os pensamentos e a ação. Isso, adiantando alguns anos de construção psicanalítica, possibilitará Lacan pensar no sujeito do inconsciente como de fato o sujeito da psicanálise. O indivíduo, o paciente, é novamente pensado como veículo de uma força, ele é pensado por algo que não ele próprio, não é livre para pensar, tampouco para agir. *Daimon* e *Tiquê* novamente assumem o controle desse ser. Mesmo assim, Freud diz que o processo analítico permite um tanto de liberdade ao paciente para tomar decisões pessoais. Mas como pensar em tal liberdade se as ações do indivíduo são determinadas? Se ele repete e age na vida erótica de acordo com sua hereditariedade e formação resultada de um acaso? Parece que ainda há, no autor da *Traumdeutung* uma ideia de liberdade não-toda e vinculada à questão da razão, da crítica e do saber.

Escrito em 1911, o artigo **Sobre a psicanálise** parece nos apontar para certa solução concernente a esse problema da liberdade do analisando. Muito embora retome a sobredeterminação da neurose e do sintoma, nele encontramos a conjectura de que existe um movimento possível cujo telos seria a possibilidade de cura, e cura aqui entendida como certo controle da vida psíquica. Nesse documento, diz Freud:

Foi conclusivamente provado que os sintomas histéricos são resíduos (reminiscências) de experiências profundamente comovedoras, afastadas da consciência cotidiana, e que sua forma é determinada (de maneira que exclui a ação deliberada) por pormenores dos efeitos traumáticos das experiências. Segundo este ponto de vista, as perspectivas terapêuticas residem na possibilidade de livrar-se desta 'repressão', de modo a permitir que parte do material psíquico inconsciente se torne consciente e privá-la assim de seu poder patogênico (FREUD, 1996ad, p. 225).

A neurose, seus sintomas, suas manifestações, são também determinadas pela hereditariedade, pelas disposições inatas e pelos acidentes de percurso, pelo acaso, pela sorte – ou falta dela. O conjunto dessa obra determinaria a maneira de

ser do indivíduo no mundo, consigo mesmo e com os outros; a análise, sua função terapêutica, favoreceria com que este indivíduo se libertasse dessa determinação inconsciente tornando tanto material inconsciente em consciente quanto possível e possibilitando a ação racional deste indivíduo sobre esse material. A razão, enfim, sob o reinado do Eu consciente – ou como consequência dele –, seria a nova determinadora das ações, o indivíduo não mais seria coagido pelos fantasmas de seu passado, mas seria livre, senhor de si.

Todavia, Freud não é claro, pelo menos nesse momento da construção de sua obra, sobre essa possível liberdade advinda da razão. É claro, contudo, acerca do determinismo na neurose. Assim vemos novamente no texto **A disposição à neurose obsessiva** de 1913, em que Freud classifica os determinantes da neurose como “aqueles que uma pessoa traz consigo, para a sua vida, e aqueles que a vida lhe traz” (FREUD, 1996ae, p. 341). Os primeiros, relativos à hereditariedade são as disposições que, segundo o autor nesse momento de sua construção, são responsáveis por determinar a *Neurosenwahl*, a *escolha da neurose*.

É nesse mesmo ano, 1913, que irá surgir o livro **Totem e Tabu**, no qual esse tópico da hereditariedade ganhará peso e trará para a psicanálise um dilema significativo. Nesse texto, Freud apresenta sua mitologia originária, sua construção da origem da cultura e coloca a hereditariedade no papel central; em outros termos, aqui ele amplia sua tese do complexo de Édipo a nível social. Outrossim, desenha o início do Talento, de *Daimon*, na história da humanidade. A partir desse escrito, por conseguinte, a disposição hereditária cultural tem um início, e nossas neuroses uma causa, por assim dizer, primordial (FREUD, 1996ag).

Já no início da obra, Freud considera as similaridades dos povos primitivos com o homem individual, neurótico – apesar de afirmar que as semelhanças entre as proibições, os tabus primitivos e as proibições obsessivas, sejam da ordem de um comportamento e não tanto em sua causalidade. Dessas semelhanças, diz, o ponto que mais lhe chama a atenção é o fato de que em ambos os casos, a proibição é isenta de sentido. Tanto o obsessivo quanto o primitivo se proíbem, constroem uma moral baseados em justificativas vãs⁴¹. São essas proibições, essas interdições, no

⁴¹ Como diz Nietzsche em seu **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**, a verdade é uma mentira que se esqueceu de seu verdadeiro lugar. A verdade é uma construção qualquer, que não tem relação obrigatória com a realidade. A verdade é, portanto, sempre desenvolvida a partir de uma

nível das relações sexuais da tribo primitiva que instauram, segundo nosso autor, a cultura. Isso porque são esses interditos ao incesto que propiciarão à sociedade humana variar suas relações e, por conseguinte, seu *pool* gênico. A instauração do totem e das proibições do tabu inscreve no povo primitivo uma singular mudança: conforme entendemos, há um salto qualitativo nas relações e na história da humanidade.

Ao interpor na ordem vigente – primitiva por essência, uma ordem do mais forte, instintiva, natural porque animal – um interdito, uma proibição, o totem e o tabu inauguram uma nova ordem, cultural; por conseguinte, uma ordem de linguagem. E a partir desse entendimento temos um novo conjunto de problemas para pensarmos o determinismo freudiano: não mais unicamente coagidos a agir como agimos pela nossa genética, nossa hereditariedade e o acaso, agora somos conduzidos pela cultura e pela história que nos atravessa a partir da linguagem e da passagem, de geração em geração, dos tabus, dos totens e dos interditos⁴². Ao final de **Totem e tabu**, o psicanalista discorre sobre a questão do assassinato do pai primevo e do herói trágico para apontar este último como aquele que expia a culpa pelo pecado original e, não obstante, pelo ato original da cultura. O assassinato do pai é justamente o que possibilita o início da sociedade e tem, como segundo passo, um interdito, uma proibição, a eleição de um tabu. Esse tabu é passado adiante a cada nova geração, sendo repostado, rerepresentado, reinstaurado em cada homem e em cada mulher na figura do Supereu. Essa proibição que passa de geração em

relação aleatória e sem sentido com a realidade. Nas palavras do filósofo, a verdade é “um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu torquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas” (NIETZSCHE, 2008, p. 36).

⁴² A questão desse interdito, aliás, apresenta-nos um desenvolvimento interessante. O primeiro interdito, isso a se pensar na cultura cristã, foi o dito do Senhor a Adão quando o proibiu de comer da árvore do conhecimento; o castigo para uma possível transgressão: a morte indubitável (Gn 2.17). Frente à proibição, já é sabido, se instaura o desejo e a conseqüente transgressão. Eva e Adão são condenados à morte por Deus e expulsos do Éden. A despeito disso, ou melhor, justamente por serem destinados à morte é que Adão e Eva são condenados à vida. Ambas as criações divinas só recebem a vida humana frente à transgressão, frente ao ato trágico e à responsabilização por seu desejo. Sofrem, mas apenas sofrem porque vivem, pois são humanos. “O Herói da tragédia deve sofrer – diz Freud –; até hoje isso continua sendo a essência da tragédia” (FREUD, 1996ag, p. 157). Trataremos da questão da tragédia e do herói adiante, nas nossas discussões com Lacan em seu **Seminário: a ética da psicanálise** (LACAN, 2008b).

geração, ou melhor, esse aspecto cultural que toma cada homem e o determina a agir, Freud denomina “herança de disposições psíquicas” (FREUD, 1996ag, p. 160) e estão para os genes assim como a cultura está para a biologia. Dessa forma, a hereditariedade, as disposições psíquicas culturais e o acaso são os determinantes, as “Moiras freudianas”, que conduzem o mísero humano desde antes de seu nascimento até seu certo fim. Ademais, sobre essa herança cultural, diz o autor:

[...] podemos presumir com segurança que nenhuma geração pode ocultar, à geração que a sucede, nada de seus processos mentais mais importantes, pois a psicanálise nos mostrou que todos possuem, na atividade mental inconsciente, um *apparat* que os capacita a interpretar as reações de outras pessoas, isto é, a desfazer as deformações que os outros impuseram à expressão de seus próprios sentimentos. Uma tal compreensão inconsciente de todos os costumes, cerimônias e dogmas que restaram da relação original com o pai pode ter possibilitado às gerações posteriores receberem sua herança de emoção (1996ag, p. 160).

Aliás, é nesse texto que Freud vai retomar as palavras de Goethe e, nesse sentido, o autor de **Análise terminável e interminável** se questiona novamente sobre o problema da liberdade e da autonomia, da força individual e da escolha quando afirma:

A psicologia social em geral mostra muito pouco interesse pela maneira através da qual se estabelece a continuidade exigida pela vida mental de sucessivas gerações. Uma parte do problema parece ser respondida pela herança de disposições psíquicas que, no entanto, necessitam receber alguma espécie de *ímpeto*⁴³ na vida do indivíduo antes de poderem ser despertadas para o funcionamento real. Pode ser este o significado das palavras do poeta: *Was du ererbt von deinen Vätern hast, / Erwib es, um es zu besitzen*⁴⁴ (FREUD, 1996ag, p. 159-160).

Ímpeto este que em alemão foi escrito *Anstöße* (FREUD, 1934a, p. 190) e que pode ser traduzido por provocação ou, ainda, impulso. E se somarmos essa ideia à questão da aquisição na frase de Goethe podemos conjecturar uma espécie de expectativa freudiana em entender ou postular, ainda que sobredeterminado, um impulso, uma força subjetiva no homem, uma volição. Mas retomaremos essa questão adiante.

⁴³ Grifo nosso.

⁴⁴ “O que hás herdado de teus pais, / Adquire, para que o possuas” (GOETHE, 2004, p. 85).

Ainda em 1913, é-nos apresentado o texto **O interesse científico da psicanálise**, onde Freud discorre sobre algumas contribuições possíveis de sua teoria à cultura, seja para a psicologia em geral, a biologia, a educação, ou mesmo para a filosofia e sociologia (FREUD, 1996af). Nesse texto, apesar dele iniciar sua discussão afirmando que a psicanálise é um “procedimento médico que visa à cura de certas formas de doenças nervosas (as neuroses) através de uma técnica psicológica” (1996af, p. 169), mostra-nos que sua teoria é passível de contribuir com diversas outras áreas do conhecimento humano, seu arcabouço teórico, construído muito singularmente na experiência clínica, tem implicações outras que não unicamente a cura das neuroses. Portanto, ao reexplicar nesse texto o que sua experiência pode lhe mostrar, fala-nos novamente sobre o inconsciente e o recalçado e afirma que nossas parapraxias, ou nossos enganos “com freqüência resultam ser um disfarce para nossas intenções secretas” (FREUD, 1996af, p. 172).

Intenções secretas, *geheimen Absichten* (FREUD, 1924c, p. 318), que nos coloca novamente frente à questão da intencionalidade, liberalidade ou o problema do propósito, do objetivo. Conquanto, ele continua: “acidentes sérios que de outro modo teríamos atribuído inteiramente ao acaso revelam, quando analisados, a participação da própria volição do sujeito, embora sem ser claramente admitida por ele” (1996af, p. 172). Portanto, existe, nesse sentido, a possibilidade de se pensar numa volição subjetiva, uma *Willens* (1924c, p. 318), uma vontade, um propósito. A questão que se põe, em contrapartida, é saber quem é esse sujeito da ação, já que o indivíduo mesmo não admite tal vontade – de quem é essa vontade? Há um desejo e porque não dizer um sujeito banido da consciência, proscrito, recalçado e que, não obstante, opera, age, e, assim, aparece. Os sintomas e as demais manifestações do inconsciente nos falam de uma vontade, de um desejo recalçado; são expressões de uma volição que não se reconhece própria. Mas fica a pergunta: se não a reconhecemos, pode-se falar em vontade, em liberdade? Ou somos coagidos a agir por esse outro que em mim habita, pela vontade desse um banido que age no subsolo⁴⁵, nas entrelinhas? Essa, parece, delineia-se como a

⁴⁵ Por falar em subsolo, parece-nos plausível tomar emprestado as palavras de Dostoiévski em seu intitulado **Memórias do subsolo**, quando seu personagem diz: “quanto mais consciência eu tinha do bem e de tudo o que é ‘belo e sublime’, tanto mais me afundava em meu lodo, e tanto mais capaz me tornava de imergir nele por completo. Porém o traço principal estava em que *tudo isso parecia*

problemática freudiana da autonomia nesse momento de sua obra. Mas ainda sobre esse um banido, sobre isso que age no indivíduo a partir do subsolo, Freud ratifica: “a parte do material psíquico de uma pessoa que permaneceu infantil e foi reprimida como imprestável constitui o cerne de seu inconsciente” (1996af, p. 186). Então, seria nosso inconsciente, ou essa parte infantil recalcada, autônoma e, portanto, seria ela a responsável livremente por provocar efeitos em nosso Eu adulto? Não nos parece. E, corroborando com nossa negativa, Freud afirma:

O que hoje é um ato de coibição interna foi outrora externo, imposto, talvez pelas necessidades do momento. Da mesma maneira, o que hoje se aplica a todo indivíduo em crescimento como uma exigência externa da civilização, poderá um dia tornar-se uma disposição interna à repressão (FREUD, 1996af, p. 190).

Com isso, recupera Freud o determinismo inerente a esse momento de sua construção e explica que aquilo que é realizado a partir de nosso inconsciente, de nossos traços mnêmicos – relembremos do capítulo VII d’**A Interpretação dos Sonhos** – já fora determinado e, porque não, sobredeterminado externamente (FREUD, 1996p).

Adiante, ao tratar do problema da memória, em 1914, no texto **Sobre o narcisismo: uma introdução**, Freud nos explica a questão da fantasia e diz que os indivíduos retêm a partir dos traços de memória suas primeiras relações eróticas com as pessoas e com as coisas (FREUD, 1996ai). Essa memória, se nos lembrarmos do aparelho psíquico *telescópico* freudiano de 1900, é formada pelo conjunto dos traços mnêmicos calcados no aparelho frente às representações que entraram nesse mesmo aparelho a partir dos estímulos prioritariamente externos. Ou seja, o indivíduo, ou o sujeito se desejarmos, é formado por essas impressões que o determinam desde fora, excentricamente. Não obstante, junto a essa problemática Freud nos fala sobre a libido, que por ora entenderemos apenas e resumidamente por energia. Diz o autor que cada ser humano é possuidor de uma quota de energia, de libido, e que é a ligação, a vinculação, ou o investimento⁴⁶ dessa libido nos representantes psíquicos das coisas que poderia ser pensado enquanto a atenção

ocorrer-me não como que por acaso, mas como algo que tinha de ser” (grifos nossos) (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 19).

⁴⁶ Preferimos a tradução investimento à já famosa catexia.

existente por parte do Eu, ou da consciência. Essa libido pode ser investida, desinvestida, condensada, deslocada, retirada do mundo externo, das coisas, recolocada nelas, depositada no próprio Eu, tomar o Eu como seu objeto (narcisismo), entre outras vicissitudes possíveis. A questão que colocamos nesse momento, e que não parece haver resposta a princípio é: quem controla a libido? Quem decide onde e como ela será investida? Se, como faz Freud nesse texto, é nos possível defender um narcisismo primário, ou seja, um momento inicial onde a energia está investida no próprio Eu, ou no próprio aparelho, e apenas posteriormente ela pode ser destinada a outros objetos, seria possível pensar que há nesse ser um órgão capaz de escolher onde vincular tal energia? Se sim, qual seria seu critério? Ou, ainda, a própria libido se organizaria e escolheria seus caminhos? Haveria de fato a possibilidade de uma livre escolha? Não, se lembrarmos do dualismo prazer-desprazer.

Há, como bem nos descreve o autor, um padrão que o sujeito deve seguir: “sempre queremos dizer que ele as reconhece como um padrão para si próprio, submetendo-se às exigências que elas lhe fazem” (FREUD, 1996ai, p. 100). Esse padrão, conforme entendemos, é extremamente quantitativo; aquilo que outrora serviu como possibilidade de prazer, de descarga energética, reivindicará uma repetição. Quanto maior a descarga, maior o poder de reivindicação, de fixação. O indivíduo, nesse sentido, é condenado a repetir, a vincular, a investir sua libido naquilo que trouxe a ele maior prazer em tempos anteriores.

Outra questão, diga-se de passagem, é a sublimação. Esse “processo que diz respeito à libido objetual e consiste no fato de o instinto se dirigir no sentido de uma finalidade diferente e afastada da finalidade da satisfação sexual” (FREUD, 1996ai, p. 101) tampouco é livre. Anteriormente questionamos o fato de a pulsão ser ela a responsável pela sublimação, ou seja, é a própria força, por assim dizer, que se sublima – não tendo o indivíduo condições de se colocar como senhor desse movimento. A sublimação enquanto um outro caminho possível da energia, escolhido por si mesma, pode ser também explicada a partir de outra tendência do aparelho, outro princípio determinante. O aparelho é coagido, ele tende a levar em conta a realidade (princípio de realidade) em favor de obter um prazer sem geração, ou com a mínima geração de desprazer possível. Com isso, podemos por enquanto

pensar a sublimação também como um padrão a ser sempre repetido pela pulsão, pela energia, que considera a necessidade de descarga, mas também considera o mundo externo, as impossibilidades de obtenção plena desse prazer. Em ambos os casos, de investimento libidinal e, por conseguinte, de escolha objetal, além da sublimação, há um padrão a ser seguido pelo aparelho. Padrão esse que foi há tempos construído a partir da relação com o exterior que traumatizou, deixou uma marca, uma falta de sentido, um vazio, ainda, um hiato, e que coage o sujeito a repetir. Na letra freudiana:

O desenvolvimento do ego consiste num afastamento do narcisismo primário e dá margem a uma vigorosa tentativa de recuperação desse estado. Esse afastamento é ocasionado pelo deslocamento da libido em direção a um ideal do ego imposto de fora, sendo a satisfação provocada pela realização desse ideal (FREUD, 1996ai, p. 106).

Em 1915, Freud escrevia o que ficou conhecido, enquanto coletânea, como seus *Artigos metapsicológicos* e inicia o referido conjunto com a obra **As pulsões e seus destinos**. Nesse trabalho, o autor esmiúça seu conceito de *Trieb*, pulsão, que nos remete – conforme explica – a um impulso contínuo, um ímpeto, *Drang*, que tem por fonte, *Quelle*, um órgão no corpo biológico – biologia da qual, não obstante a construção freudiana de um aparelho psíquico, somos caudatários. Impulso esse que exige, coage o indivíduo à busca de objetos por meios dos quais se favorecerá a descarga da tensão no mesmo órgão-fonte que a originou. Nesse sentido, explica Freud, há um estímulo tal no organismo⁴⁷ que gera uma tensão no órgão e, por conseguinte, no sujeito. Tal tensão se faz representar no aparelho psíquico, na mente – transfigurada, ou melhor, descrita, reescrita, significada – como uma pulsão. Essa tensão biológica psiquicamente significada exige, demanda, coage à descarga com apelo à motricidade. Recorramos novamente ao aparelho psíquico telescopicamente organizado da *Traumdeutung*: pelo polo perceptivo entra um representante da tensão do órgão, por assim dizer, que escoia no polo motor depois de algumas vicissitudes. Para ser satisfeita, a pulsão precisa de um *Objekt*, um objeto qualquer que será o veículo pelo qual esse impulso encontrará sua finalidade,

⁴⁷ Obrigatoriamente interno, porque, se fosse um estímulo externo, o organismo, o indivíduo, poderia se desvencilhar dele pela fuga, esquiva, ou outro comportamento que o valha.

Ziel, que é sempre a satisfação, a descarga da tensão e, por conseguinte, o prazer (FREUD, 2014a).

Com essa leitura, pouco nos parece possível questionar a posição determinista freudiana, menos ainda a determinação do aparelho psíquico e, além disso, do homem freudiano. Ademais, nos diz Freud numa breve passagem desse texto, que esses estímulos causadores de tensão dentro do organismo, no órgão, poderiam ser o resultado do acúmulo de estímulos externos ao longo de nossa história filogenética. Ou seja, não seríamos coagidos a agir, “pulsionalmente” falando, apenas pela tensão interna ao nosso aparelho, mas tal tensão seria determinada por nossa história filogenética. Na pena do autor, encontramos a seguinte passagem: “certamente, nada nos impede de supor que as pulsões mesmas sejam, ao menos em parte, precipitados dos efeitos de estímulos externos que, no decurso da filogênese, atuaram de forma transformadora sobre a substância viva” (FREUD, 2014a, p. 23).

Se didaticamente dividirmos esse texto em duas partes, a segunda seção pode ser considerada como aquela destinada ao estudo dos caminhos, ou dos destinos que a pulsão pode tomar no intuito de se satisfazer. Claramente a descarga direta é uma possibilidade, embora pouco recorrente de contemplar sua finalidade⁴⁸. Outros caminhos descritos nessa obra seriam: a reversão em seu contrário, o retorno em direção ao próprio eu, o recalque e a sublimação. Curioso, contudo, é Freud afirmar que tais caminhos, tais destinos pulsionais, seriam, ou deveriam ser considerados como uma proteção, uma “espécie de *defesa* contra as pulsões”⁴⁹ (FREUD, 2014a, p. 35). É preciso se defender da pulsão, ou melhor, de sua plena satisfação, pois caso tal “monstruosidade” fosse alcançada, seria alcançada também

⁴⁸ Tal possibilidade nos remeteria ao conceito de gozo em psicanálise, mais especificamente de leitura lacaniana.

⁴⁹ Hoje entendemos o fato de o sujeito precisar se proteger contra a pura satisfação pulsional – o gozo – uma vez que tal satisfação obrigatoriamente está amalgamada com um *quantum* de destrutividade, daquilo que futuramente Freud vai descrever como pulsão de morte. Sobre o gozo, a satisfação vinculada a certo desprazer, a certo sofrimento, lembramo-nos de Sócrates no **Fédon** de Platão ao dizer: “É uma coisa estranha [...] isso que os homens denominam prazer. Ela harmoniza perfeitamente com a dor que se acredita constituir seu contrário! Porque, se não é possível que sejam encontrados juntos, quando se é objeto de um dos dois, deve-se esperar quase sempre o outro, como se fossem inseparáveis” (PLATÃO, 2004b, p. 120).

a destruição do homem – isso Freud deixará claro quando elabora a problemática da cultura, da renúncia pulsional e o dualismo pulsão de vida e pulsão de morte.

Seguindo o raciocínio freudiano, encontramos-nos inclinados a postular que a vida, portanto, é – e apenas é – um conjunto sincronizado, por assim dizer, de reações a estímulos; sejam eles internos ou externos. Respondemos ao mundo com o que sabemos, com o que aprendemos, e com o que filogeneticamente os deuses nos presentearam. Para além disso não existiria escolha, porquanto é preciso agir de uma maneira tal para dar conta das exigências de um ímpeto interno, pulsional, somado aos compromissos necessariamente tomados com o mundo externo. Contudo, Freud diz que pelas pulsões podemos ser considerados enquanto assumindo uma posição ativa frente ao mundo externo. Com elas, e por elas, eu posso agir no mundo que me coloca numa posição passiva, objetal. Sou obrigado a agir, mas a escolha seria da ordem da autonomia? Como nos explica Freud:

O Eu se comporta de modo passivo diante do mundo exterior na medida em que recebe estímulos dele, e, de modo ativo, quando reage perante eles. Ele é forçado por suas pulsões a uma *atividade* muito especial perante o mundo exterior, de modo que poderíamos dizer, enfatizando o essencial, o seguinte: o sujeito-Eu seria passivo perante os estímulos exteriores, e ativo por meio de suas próprias pulsões (FREUD, 2014a, p. 51).

Mas não somos também passivos em relação às nossas pulsões? Não podemos não as satisfazer – muito embora possamos construir outros destinos, mas são destinos “escolhidos”, por assim dizer, pela própria pulsão e frente à história de satisfação e caminhos por ela já percorridos em nossa ontogênese. Se avançarmos ao texto seguinte, **Repressão**, também de 1915, tenderemos a entender que a pulsão impediria pensarmos em um homem freudiano autônomo, isso porque já no primeiro parágrafo, o autor retoma sua peculiar maneira de descrever os caminhos, ou o caminhar, da pulsão por ela mesma e diz: “o impulso passa então para o estado de ‘repressão’ [‘Verdrängung’]” (FREUD, 1996a, p. 151). Ou seja, é a pulsão que passa de um estado a outro; não parece haver uma implicação de um indivíduo, sujeito ou homem (enquanto ser) nessa dança pulsional. Não obstante, contraditoriamente a isso, é no mesmo texto, ao tratar da clínica psicanalítica e do trabalho com o recalçado, que ele diz que o analista exige uma produção do paciente. Ele exige ao analisando que associe e que com isso possa trazer à tona os

representantes recalçados, os representantes derivados da pulsão outrora desviada da consciência. Ele escreve:

Ao executarmos a técnica da psicanálise, continuaremos exigindo que o paciente produza, de tal forma, derivados do reprimido, que, em consequência de sua distância no tempo, ou de sua distorção, eles possam passar pela censura do consciente. Na realidade, as associações que exigimos que o paciente faça sem sofrer a influência de qualquer ideia intencional consciente ou de qualquer crítica, e a partir das quais reconstituímos uma tradução consciente do representante reprimido – essas associações nada mais são do que derivados remotos e distorcidos desse tipo (1996a, p. 154).

Ou seja, é possível por um esforço aceder e controlar o acesso ao recalçado, o que nos levaria, talvez, a conjecturar uma tal liberdade do sujeito. Recalçar é coação, recuperá-lo, por assim dizer, é volitivo. Contudo, basta lembrarmos que a pulsão exige satisfação e tal hipótese se fragiliza, pois o acesso aos representantes recalçados pode ser pensado como uma facilitação do aparelho à descarga pulsional outrora impedida pelo Eu ao se utilizar do recalque.

Em 1915, no texto **O inconsciente**, Freud começa a deixar em segundo plano a visão econômica de seu aparelho para trabalhar mais especificamente com o ponto de vista tópico e dinâmico (FREUD, 1996aj). Portanto, elabora suas hipóteses acerca do inconsciente e do consciente, trazendo importantes contribuições para nossa problemática. Ao falar do inconsciente, ele afirma que tal instância é como se fosse um outro em mim, pura alteridade, por assim dizer. Esse inconsciente como um outro e esse outro como de fato responsável pela vida psíquica de cada um – considerando o problema da memória, do recalque, dos traços mnêmicos inconscientes e da pulsão – é o protótipo para pensarmos a responsabilidade de nossas vidas em um outro local que não em nosso próprio Eu: “todos os atos e manifestações que noto em mim mesmo, e que não sei como ligar ao resto de minha vida mental, devem ser julgados como se pertencessem a outrem; devem ser explicados por uma vida mental atribuída a essa outra pessoa” (FREUD, 1996aj, p. 175). Nesse sentido, *é esse outro, inconsciente, que é o responsável por meus atos e pelos caminhos da minha pulsão. Esse outro montado por representações que não tiveram acesso à consciência. É ele o responsável pelas minhas escolhas de objeto e pelas minhas identificações.* Eu, enquanto instância,

não sou responsável por meus atos, tampouco livre para agir. É o outro em mim, “um outro-eu”, a quem devo responsabilizar. No entanto, é o sistema consciente o responsável pela motilidade, por dar vazão à energia do aparelho. O inconsciente, assim, precisa da consciência, pois é através dela que conseguirá chegar à satisfação; à descarga da tensão. Não obstante, o destino da pulsão, ou melhor, o destino dos derivados, dos representantes ideativos da pulsão serão decididos desde e por sua origem. Mesmo tendo a consciência o acesso e o “controle” da motilidade, parece que ela não pode não dar esse caminho à pulsão. Ela estaria ali apenas para organizar a desordem. E mesmo assim, uma organização já pautada, sobredeterminada. “É sua origem que decide seu destino” – afirma-nos o autor acerca dos derivados pulsionais (FREUD, 1996aj, p. 195). O inconsciente e seu desejo de se expressar, a pulsão e sua necessidade de se satisfazer são difíceis de controlar; mais difíceis ainda de se opor: “o exame de casos patológicos muitas vezes revela uma incrível independência e uma falta de suscetibilidade à influência por parte do *Ics.*⁵⁰” – diz o autor (1996aj, p. 199). Contudo, apesar de tal dificuldade, é possível certa influência – não obstante, incompleta. É o próprio Freud quem afirma que “o tratamento psicanalítico se baseia numa influência do *Ics.* a partir da direção do *Cs.*⁵¹, e pelo menos demonstra que, embora se trate de uma tarefa laboriosa, não é impossível” (1996aj, p. 199). Seria essa influência do sistema consciente sobre o sistema inconsciente, adquirida a partir da prática psicanalítica, uma tentativa de o indivíduo adquirir o controle sobre si mesmo e, nesse sentido, ser autônomo – enquanto aquele que faz suas próprias leis?

Também no mesmo ano, no texto **Reflexões para os tempos de guerra e morte**, Freud continua sua elaboração teórica e nos apresenta algumas construções importantes. Nessa obra, dividida em duas partes, o autor nos fala em um primeiro momento da questão cultural e de como a cultura e também a educação trabalham para favorecer a renúncia à satisfação pulsional. Ou seja, é necessário que o indivíduo renuncie a um tanto de satisfação pulsional, satisfação egoísta por assim dizer, para que a cultura possa ser construída como um “bem de todos”. Uma vez, portanto, que “a essência mais profunda da natureza humana consiste em impulsos

⁵⁰ Inconsciente, enquanto sistema.

⁵¹ Consciente, enquanto sistema.

instintuais de natureza elementar, semelhantes em todos os homens e que visam à satisfação de certas necessidades primevas” (FREUD, 1996ak, p. 290), há a necessidade desses impulsos serem controlados pelo próprio indivíduo, assim como pela sociedade da qual faz parte.

É este controle, ou melhor, o resultado desse controle que poderia ser denominado como o caráter de alguém. Para Freud, portanto, alguém é o que é quando tem sua verdadeira natureza, sua “natureza elementar” controlada, cerceada por si mesmo (lembramos que anteriormente ele havia dito que o recalque tem algo de orgânico) e pela cultura. Assim, se há algo de basilar no homem, algo que poderia ser considerado enquanto sua essência, ela deve, não obstante, ser controlada para que ele possa viver em cultura. Mesmo que houvesse, então, a possibilidade de uma vida em essência, livre, por vivermos em sociedade ela é, de antemão, impedida. Nas palavras do autor:

A civilização foi alcançada através da renúncia à satisfação instintual, exigindo ela, por sua vez, a mesma renúncia de cada recém-chegado. No decorrer da vida de um indivíduo, há uma substituição constante da compulsão externa pela interna. [...]. Assim, o ser humano está sujeito não só à pressão de seu ambiente cultural imediato, mas também à influência da história cultural de seus ancestrais (FREUD, 1996ak, p. 292).

A questão é que, mesmo com todo o controle ou a tentativa de controle exercido pela cultura e pela consciência, esse primitivo ainda permanece no aparelho e causa. Tal primitivo, a pulsão, os impulsos, é imperecível, não se esgota, tampouco some ou é excluído da mente. Aquele outro que em mim habita continua sempre a agir. Na segunda parte do texto, ser-nos-á interessante apontar o início da discussão psicanalítica sobre a morte e que muito nos favorecerá adiante quando pensarmos na questão da ética da psicanálise e da responsabilização subjetiva. Aqui, Freud faz questão de nos lembrar sobre a naturalidade da morte, muito embora afirme que não acreditamos nisso a nível inconsciente, uma vez que no inconsciente não há, tampouco pode haver, registro da própria morte. Somos imortais para nosso inconsciente. Não obstante, lembra-nos – assim como nos faz Sócrates⁵² – de nossa dívida com a natureza e diz que devemos a ela uma morte,

⁵² Ao final do discurso platônico **Fédon**, Sócrates deixa como últimas palavras a seus discípulos, em especial a Críton, o seguinte pedido: “Críton, devo um galo a Asclépios. Por favor, paga minha dívida,

pois roubamos dela uma não existência. Nascemos e vivemos à revelia da natureza, por assim dizer, e devemos pagar nossa dívida. Nesse sentido, retoma Freud a questão da naturalidade do homem: somos seres naturais e, como tais, determinados... a morrer. E ainda, por sermos mortais, devemos como tarefa primeira e radical de nossa existência, suportar a vida. Somos condenados pela natureza a viver e a suportar a vida com todos os seus (des)caminhos. Não temos opção, muito menos escolha: devemos viver e morrer, somos determinados por nossa própria constituição. Seria essa descrição freudiana uma resposta definitiva para nosso problema? Talvez.

Porém, é numa conferência proferida nesse mesmo ano, 1915, e publicada no ano seguinte, onde encontramos uma afirmação categórica em relação ao tema do determinismo no homem freudiano. Tal sentença encontra-se na conferência intitulada *Parapraxias* onde Freud afirma não existir qualquer chance de se pensar fora de uma ordem concatenada de fatos, e ratifica a existência de um “determinismo dos eventos naturais” (FREUD, 1996am, p. 37), além de taxativamente confirmar ser uma ilusão a ideia de uma “liberdade psíquica” (FREUD, 1996an, p. 57), uma “*psychischen Freiheit*” (FREUD, 1930a, p. 43). Uma ilusão, certamente, repleta de desejo; uma confusão, não obstante. Isso porque é o próprio Freud quem logo depois fala de uma intenção, *Absicht* (1930a, p. 50), do indivíduo em produzir essas parapraxias. Há um sentido nessas manifestações, e um sentido intencional. Contudo, seria uma intenção autônoma?

Talvez de fato não autônoma ou radicalmente livre, mas uma intenção relativamente livre. Isso porque na **Conferência XXVII: *transferência***, ao nos falar sobre o tema central que intitula a aula, Freud aponta como um objetivo da análise a construção de um sujeito capaz de “tomar as decisões por si mesmo” (FREUD, 1996ao, p. 435). Mas, conforme entendemos, essas decisões não podem sobressair a toda a sua constituição psíquica, radicalmente composta por representantes pulsionais no inconsciente e dirigida por “controles” hereditários, egoicos e culturais. E isso, novamente, é apresentado ao pensarmos na estrutura do sintoma, uma das

não te esqueças” (PLATÃO, 2004b, p. 190). Asclépios é, para os gregos, o deus da medicina, assim como Esculápio é para os Romanos. O galo enquanto símbolo representa a vida, o nascimento, o nascer do sol; era o animal de Apolo por excelência, uma vez que anuncia os raios do sol. Dever um galo ao deus da medicina, aquele que poderia retirar e dar a vida a um homem, é dever uma vida e, como consequência, uma morte ao deus.

formações do inconsciente juntamente com os sonhos, chistes e atos falhos, e que tem significativa importância para toda a teoria psicanalítica.

Em 1917, no texto **Uma dificuldade no caminho da psicanálise**, Freud retoma uma breve conceituação acerca do sintoma e nos diz que é da parte do Eu, do Ego se preferirem, que esta defesa, o próprio sintoma, é erigida. O Eu assume a responsabilidade de defender o sujeito contra as pulsões, ou melhor, contra a monstruosa insaciabilidade pulsional e dessa maneira reorienta sua finalidade. Muito embora tal reorientação não pressupõe uma negação da satisfação; ao contrário, ela a possibilita. Se o Eu é, como se sabe, uma parte diferenciada do Isso que se funda na relação dele com o mundo externo e as exigências culturais, é dele a responsabilidade por “entender” tal realidade externa e adaptar os movimentos pulsionais para essa vida “mais regrada”. Contudo, o Eu não deixa de ser quem – ou o que – é. Ele faz sua parte para que a pulsão se satisfaça e ao mesmo tempo protege o indivíduo contra um próprio esfacelamento caso a pulsão se satisfizesse da maneira mais crua possível. O Eu, ao erigir a barreira do recalque e, por conseguinte, proporcionar a constituição do sintoma, protege o indivíduo ao mesmo tempo em que garante a satisfação do impulso pulsional (FREUD, 1996ap).

Não obstante, esse mesmo Eu acaba sendo apenas – com o perdão pelo reducionismo – um organizador dessa vida pulsional; isso porque “os processos mentais são, em si, inconscientes, e só atingem o ego e se submetem ao seu controle por meio de percepções incompletas e de pouca confiança” – diz o psicanalista (FREUD, 1996ap, p. 153). E com isso em mente é possível escrever a famosa fórmula freudiana que nos diz: “*o ego não é o senhor da sua própria casa*” (1996ap, p. 153). O Eu não possui controle daquilo que lhe move, ele apenas organiza tais moções e se esforça por adaptá-las ao mundo externo. Tal trabalho dá ao Eu a ideia ou sensação de liberdade, ou melhor, de livre-arbítrio, o que não passa de mera ilusão: uma ideia carregada de desejo. Nesse mesmo texto, o autor nos explica que a construção do Eu dentro do aparelho psíquico, e com ele o acesso à razão e à linguagem – representações de palavras – é o que nos faz ter a ideia de sermos diferentes dos animais, uma diferenciação da ordem do determinismo. Diz Freud:

No curso do desenvolvimento da civilização, o homem adquiriu uma posição dominante sobre as outras criaturas do reino animal. Não satisfeito com essa supremacia, contudo, começou a colocar um abismo entre a sua natureza e a dos animais. Negava-lhes a posse de uma razão e atribuiu a si próprio uma alma imortal, alegando uma ascendência divina que lhe permitia romper o laço de comunidade entre ele e o reino animal. Curiosamente, esse aspecto de arrogância é ainda estranho às crianças, tal como o é para o homem primitivo (1996ap, p. 150).

Nesse sentido, é o Eu, órgão com acesso ao terceiro gênero do conhecimento – a razão – e também à ciência, à consciência de si e de sua morte, o responsável por se entender especial, divinamente escolhido e livre, autônomo. Assim, o Eu entende-se, pelo acesso privilegiado à linguagem, como um ente especial que, à diferença dos animais, seria capaz de escolher e viver livremente, autonomamente capaz. Como uma curiosidade, ao final desse texto ora em foco, Freud nos apresenta uma comparação de sua construção teórica acerca das pulsões com o sistema filosófico de Schopenhauer e diz que as pulsões são o equivalente da Vontade schopenhauriana, inconsciente por excelência. Em Schopenhauer, aliás, a Vontade enquanto essência, enquanto coisa-em-si, manifesta-se no indivíduo como uma vontade individual e, nada obstante, continua sendo apenas a Vontade, mas agora enquanto objetividade (SCHOPENHAUER, 2005). As pulsões, nesse mesmo raciocínio, fariam parte de um algo além – talvez em Freud poderíamos considerar esse além, essa “essência” como a sua tão discutida hereditariedade, que nos ligaria obrigatoriamente aos nossos antepassados e, num passado mais remoto, à nossa espécie e aos nossos antecessores animais. Determinados, novamente, por nossa ligação à ordem da natureza.

Outro aspecto do inconsciente que reconhecemos a partir de um epifenômeno, assim como o sintoma, é o que Freud descreve como fantasia. Acerca desse conceito, em 1919 na obra **Uma criança é espancada**, o autor nos diz que a fantasia enquanto uma história psiquicamente construída e que serve de enredo para nossa vida, é uma maneira também de organizar a necessidade de satisfação pulsional. Com a fantasia, todo o entorno subjetivo se dispõe a serviço da finalidade pulsional; por isso a fantasia pode ser pensada sempre como um mecanismo, ou um movimento masturbatório. Nas palavras do autor:

A fantasia tem sentimentos de prazer relacionados com ela e, por causa deles, o paciente reproduziu-a em inúmeras ocasiões, no passado, ou pode até mesmo ainda continuar a fazê-lo. No clímax da situação imaginária, há quase invariavelmente uma satisfação masturbatória – realizada, em outras palavras, nos órgãos genitais. De início, isso acontece voluntariamente, mas depois ocorre contra a vontade do paciente e com as características de uma obsessão (FREUD, 1996ar, p. 195).

Nesse momento, o que nos interessa apontar é a característica de “contra vontade” que a fantasia possui. Enquanto caráter de obsessão, *Zwangscharakter* (FREUD, 1919, p. 151), é da ordem de algo forçado, constrangido, coagido – *Zwang* – a se realizar. Não é do controle do Eu a realização da fantasia, tampouco a tentativa de impedi-la. A pulsão coage o sujeito à sua finalidade, satisfazer-se; a fantasia é um dos mecanismos possíveis para esse fim. Essas fantasias seriam construídas ao longo da infância, principalmente no período de satisfação autoerótica e se manteriam posteriormente como uma maneira “ótima” de satisfação pulsional, determinada pela necessidade e pelo acaso. Necessidade de satisfação e acaso dos acidentes eróticos na infância: *Ananke e Tiquê*. Na conclusão freudiana:

A herança arcaica do homem forma o núcleo da mente inconsciente; e qualquer que seja a parte daquela herança que tenha de ser deixada para trás no avanço para as fases posteriores de desenvolvimento, porque não serve ou é incompatível com o que é novo, e lhe é prejudicial, surge uma vítima do processo de repressão. [...] Por esse motivo, a sexualidade infantil, que é mantida sob repressão, atua como a principal força motivadora na formação de sintomas; e a parte essencial do seu conteúdo, o complexo de Édipo, é o complexo nuclear das neuroses (FREUD, 1996ar, p. 218).

A sexualidade infantil, portanto, perversa polimorfa por natureza e que precisou ser recalçada, continua a agir, a coagir o sujeito a buscar satisfação para as forças pulsionais. É essa necessidade que nos remete ao determinismo inconsciente e à não possibilidade de controle pleno por parte do Eu e, portanto, à falta de autonomia desse mesmo Eu, do indivíduo, em relação a si mesmo e seus caminhos na vida. E é tal problemática, a do recalque da sexualidade infantil e da fantasia, que nos remete ao conceito de compulsão à repetição; conceito este que Freud inicia a pensar no texto **O ‘estranho’**, de 1919. Nesse trabalho, o autor nos diz que a compulsão à repetição é possível de ser reconhecida no sujeito enquanto uma força e, porque não, uma força obsessiva, que coage e constrange o sujeito a

repetir uma “história”, um movimento particular proporcionando satisfação pulsional, mesmo tal movimento podendo também, claramente, proporcionar sofrimento. O indivíduo é coagido a agir, fora de seu controle, sofrendo, para que a pulsão possa ser satisfeita (FREUD, 1996aq).

Dessa forma, é a apresentação desse conceito o que nos proporciona encerrar essa década de nosso estudo e iniciar nosso caminho pelo grupo seguinte de textos e, além disso, começar por um trabalho que marca a teoria psicanalítica de uma maneira muito significativa: **Além do princípio de prazer**, de 1920.

3.4 1920 – 1930: SOBRE PULSÃO, PSIQUISMO E HEREDITARIEDADE

Em uma de suas obras mais importantes, **Além do princípio de prazer**, de 1920, Freud nos apresenta uma reconstrução da teoria das pulsões enfatizando a primazia do princípio de prazer no aparelho psíquico, apesar de levar em conta um novo aspecto que lhe salta ao entendimento a partir de sua vivência clínica: a tendência do indivíduo em repetir. A compulsão à repetição, como ficou conhecida essa tendência subjetiva, remete ao reconhecimento de que no homem existiria um impulso à ação que teria por consequência não o prazer, mas seu contrário. Todavia, nos alerta o autor, não se trata apenas de uma ação que possa ser reconhecida como trazendo desprazer a um sistema psíquico enquanto outro sistema obteria prazer. Mais além, ele nos convida a pensar sobre atos que causariam – a princípio – apenas desprazer para todo o sistema. Nesse sentido, nos remete a pensar nos sonhos traumáticos e nos lembra de que em tais casos o sujeito vive a repetir a cena que lhe causou, primeiramente, um desconforto tal que podemos chamar de trauma. Assim, a compulsão à repetição nos direciona a pensarmos em uma ação que tem por objetivo atualizar, ou rerepresentar um trauma e vivenciá-lo novamente (FREUD, 1996as).

À época, isso é de fato uma questão para Freud, porque ele havia desenvolvido seu entendimento do aparelho psíquico a partir de três princípios, de três constrangimentos necessários à subsistência da mente, a saber: o princípio de prazer, o princípio de constância, e o princípio de realidade. O primeiro afirma que o aparelho psíquico, um aparelho de descarga energética por excelência – que tem

como polo inicial uma extremidade sensitiva, de recebimento de estímulos, e por extremidade final um polo motor por onde a energia seria escoada – tende prioritariamente ao prazer. Isso quer dizer que o aparelho psíquico tende sempre à obtenção do prazer que é adquirido pela descarga de energia, pela diminuição – quantitativa – da tensão dentro do aparelho. A entrada de estimulação, portanto, é sentida pelo aparelho como desprazer, pois causa tensão; é a diminuição dessa tensão o que seria relacionado ao prazer. Ratifique-se o seguinte: o prazer não é o nível baixo de tensão, tampouco um estado de não tensão. Prazer é a diminuição, é a descarga, o ato em si de escoar a energia contida no aparelho. Por conseguinte, se o acúmulo de tensão causaria desprazer, no sistema psíquico deveria existir um segundo princípio que nos diz que o aparelho busca permanecer em um estado o mais baixo possível de energia, um estado constante, e por isso postula Freud o princípio de constância. Esse estado, aliás, pode ser chamado de nirvana.

Por fim, o princípio de realidade diz respeito ao fato de que o aparelho, e agora a partir de uma reorganização, de um novo ator em jogo – o Eu e o sistema consciente – tende a satisfazer-se levando em conta as renúncias necessárias para se viver na realidade, na cultura, com o outro. Se é necessário que a mente descarregue a tensão, é necessário que ela o faça bem, conhecendo a realidade que a circunda e conseguindo o máximo de prazer com o mínimo de esforço possível. O princípio de realidade, então, ajusta as exigências contingenciais às quais passa o homem para que seu aparelho obtenha a descarga necessária e permaneça em um estado tal em que o desprazer possa, à medida do possível, ser evitado. Mas como o meio ambiente, o corpo e os relacionamentos são sempre presentes e fonte de desprazer, o princípio primeiro, o de prazer, está sempre em andamento. Contudo, embora “o curso tomado pelos eventos mentais está automaticamente regulado pelo princípio de prazer” (FREUD, 1996as, p. 17), e com isso determinado pela necessidade de descarregar a tensão, existe no indivíduo outra força que o leva por inúmeras vezes a contrariar tal princípio e provocar desprazer ao sistema.

Para explicar sua hipótese, Freud recorre à cena que presenciou de uma brincadeira infantil e que ficou conhecida como “*fort-da*”. Nesse sentido, ele nos relata que viu uma criança de mais ou menos 18 meses jogar longe alguns

brinquedos e emitir um som que depois de alguma análise ficou entendido como a palavra alemã “*fort*”, e que pode significar “vá embora”. Em outro momento, a mesma criança ao brincar com um carretel, jogava-o debaixo de sua cama, emitia o mesmo som e depois o puxava novamente espantado dizendo “*da*”, que significa “ali”, ou seja, o brinquedo estava “ali” de volta. Freud percebe que tal brincadeira se acentuava quando do afastamento da mãe. A criança permitia à mãe se afastar, *fort*, fantasiando o controle desse objeto – mãe – relacionando-o com os brinquedos. Ao levar a brincadeira ao carretel, a criança completava a fantasia colocando ela no controle do objeto-mãe, permitindo seu afastamento, mas sendo o senhor de seu retorno. A partir do conceito, por assim dizer, do “*fort-da*”, Freud nos explica da necessidade do sujeito em ser aquele que controla o fato, a cena, o ato traumático. Pela fantasia, a criança consegue controlar o abandono materno; por meio dos sonhos traumáticos, o sonhador tenta ser ativo no trauma que sofreu. E aqui reside o cerne da compulsão à repetição: repetir o trauma, mesmo que isso nos cause desprazer, relaciona-se à tentativa do sujeito de controlar o evento traumático, ou pelo menos a representação que assim permaneceu em seu aparelho psíquico – uma vez que o evento em si já deixou de estar presente.

Assim, Freud postula que existe uma tendência anterior ao princípio de prazer (lembrando que tal princípio demanda ao aparelho escoar o acúmulo de tensão para obter prazer) que coage o aparelho a não sentir desprazer. O mais estranho, se podemos assim dizer, é que Freud reconhece ou apreende tal tendência justamente quando reconhece um ato (a compulsão) que por algum curto-circuito na tendência, causaria desprazer. Explicamos: a compulsão à repetição nos mostra uma tendência do aparelho a evitar o desprazer – e, por conseguinte, evitar qualquer estímulo, qualquer acúmulo de tensão dentro do aparelho – repetindo incessantemente um ato que tem por objetivo reorganizar as representações do trauma para fazer, algum dia, ele deixar de causar desprazer. Não obstante, esse mesmo ato, essa compulsão, como que em um curto-circuito, causa desprazer ao sistema como um todo. É essa compulsão à repetição que Freud vai chamar, ou ao menos relacionar, com a pulsão de morte. Nas palavras do autor:

As manifestações de uma compulsão à repetição (que descrevemos como ocorrendo nas primeiras atividades da vida mental infantil, bem como entre

os eventos do tratamento psicanalítico) apresentam em alto grau um caráter instintual⁵³ e, quando atuam em oposição ao princípio de prazer, dão a aparência de alguma força ‘demoníaca’ em ação. No caso da brincadeira, parece que percebemos que as crianças repetem experiências desagradáveis pela razão adicional de poderem dominar uma impressão poderosa muito mais completamente de modo ativo do que poderiam fazê-lo simplesmente experimentando-a de modo passivo. Cada nova repetição parece favorecer a supremacia que buscam (FREUD, 1996as, p. 46).

A questão que se coloca frente a essa conclusão é que: se no início de sua teoria, e no início desse texto, Freud aposta no determinismo do princípio de prazer, agora há outra tendência, outra necessidade mental que, não obstante também determinando as ações do sujeito, é reconhecida como demoníaca e coage o sujeito a ir ao encontro da morte. Se em Spinoza reconhecemos o homem como a parte de Deus mais afastada e que a ele deve voltar (SPINOZA, 2013), em Freud, e a partir dessa nova leitura das pulsões, o homem é aquele que da inexistência se fez carne e ao não sentido deve retornar. O organismo – para usar a expressão freudiana – teria a necessidade suprema de buscar e, além disso, alcançar um estado anterior onde o desprazer (considerando desprazer como qualquer excitação existente no aparelho mental) fosse inexistente. Tal estado anterior, assim descrito, só pode ser compreendido como um estado inorgânico, ou para usar um significante que possamos facilmente reconhecer: a morte.

A morte é o estado onde não haveria estimulação possível para o organismo, ou ao menos um estado tal no qual o organismo não reagiria a qualquer estimulação presente. É esse estado que pode ser descrito como um nada de sensação, um nada de estimulação e, conseqüentemente, um nada de desprazer. Portanto, o “novo” princípio do aparelho mental, que exige do organismo vivo, do homem e, quiçá, do sujeito, um posicionamento, não mais é a necessidade imperiosa da obtenção do prazer, mas é o postulado do zero absoluto de desprazer e de sentidos: a morte, ou melhor, a inexistência. Para Freud:

Estaria em contradição à natureza conservadora dos instintos que o objetivo da vida fosse um estado de coisas que jamais houvesse sido atingido. Pelo contrário, ele deve ser um estado de coisas *antigo*, um estado inicial de que a entidade viva, numa ou noutra ocasião, se afastou e ao qual se esforça por retornar através dos tortuosos caminhos ao longo dos quais seu desenvolvimento conduz. Se tomarmos como verdade que não conhece

⁵³ Pulsional, considerando a melhor tradução de *Trieb* por pulsão.

exceção o fato de que tudo o que vive morrer por razões *internas*⁵⁴, tornar-se mais uma vez inorgânico, seremos então compelidos a dizer que ‘o objetivo de toda vida é a morte’, e, voltando o olhar para trás, que ‘as coisas inanimadas existiram antes das vivas’ (FREUD, 1996as, p. 49).

Ainda assim, o autor d’**A Interpretação dos sonhos** nos diz que, mesmo tendo o organismo a necessidade de direcionar-se determinadamente à morte, há uma outra tendência que o leva a buscar a vida, ou melhor, o desenvolvimento, a união, a construção. É por isso que, mantendo-se dualista – como ele se autodenomina –, Freud apresenta Eros junto à pulsão de morte, ou em outras palavras, a pulsão de vida. Não obstante, a pulsão de vida nos parece uma diferenciação, um aspecto diferenciado da pulsão de morte. Esta veio primeiro; na ordem do nascimento, ela é Caos, o gêmeo mais velho. A pulsão de vida, assim como o Eu, é uma diferenciação, uma distinção. A pulsão de vida é a parte da pulsão de morte que se diferencia frente ao contato com o mundo externo, e que trabalha juntamente com o princípio de prazer, levando o organismo a conquistas culturais e à reprodução. Contudo, o Amor é apenas uma diferenciação, uma parte da pulsão de morte⁵⁵. Nada obstante é constatar que a pulsão de morte veio antes e vai durar mais; a morte é a grande vencedora, não só no final do dia, mas no final de todas as contas possíveis⁵⁶.

Mesmo considerando a necessidade de reprodução do indivíduo e levando em conta que a espécie tende a sobrepujar a existência individual, Freud considera a morte como a grande vencedora. Isso porque a necessidade de se unir no sexo com outro membro individual para gerar um terceiro apenas nos mostra que a morte

⁵⁴ Freud em 1930, ou seja, dez anos após a publicação deste texto, ainda sustentava essa posição. Isso porque em uma entrevista a G. S. Viereck ele afirma que talvez “a morte em si não seja uma necessidade biológica. Talvez os homens morram porque desejam morrer [...] talvez seja certo dizer que toda morte é um suicídio disfarçado” (VIERECK, 1995, p. 91; 92).

⁵⁵ Encontramos entendimento similar em Empédocles, filósofo pré-socrático citado por Freud em outros textos, como por exemplo **Análise terminável e interminável** (FREUD, 1996bk), e que nos apresenta duas forças a dominarem, a constituírem o mundo e os seres que nele se perpetuam. Amizade e ódio, *Philia e Neikos*, podem ser consideradas leituras antigas do que ora nos é apresentado como as pulsões de vida e de morte. Nas palavras do filósofo de Agrigento: “não há criação de nenhuma dentre todas (as coisas) mortais, nem algum fim em destruidora morte, mas somente mistura e dissociação das (coisas) misturadas é o que é, e criação isto se denomina entre homens” (EMPÉDOCLES, 1996, p. 174).

⁵⁶ Como encontramos em Saramago: “Até onde minha imaginação consegue chegar, ainda vejo uma outra morte, a última, a suprema, [...] Aquela que haverá de destruir o universo, essa que realmente merece o nome de morte, embora quando isso suceder já não se encontre ninguém aí para pronunciá-lo” (SARAMAGO, 2005, p. 73).

está posta desde o início, desde nossa concepção. Dessa forma, Freud questiona a diferença entre as reproduções assexuada e sexuada para dizer, ou pelo menos nos levar a entender, que o organismo cuja reprodução é assexual poderia ser considerado imortal, assim como poderíamos pensar a espécie como imortal, uma vez que sobrevém ao indivíduo. Todavia, o indivíduo é mortal, e mortal justamente porque não fomos produzidos assexuadamente. Ganhamos nossa morte no exato momento de nossa concepção. Somos condenados à morte pela nossa natureza sexuada⁵⁷, e aqui cabe um postulado que retomaremos adiante: *a morte é causa e telos* do homem.

Posto isso, a morte tenderia a nos levar a um estado anterior onde não haveria sofrimento, onde o desprazer não existiria, uma vez que não existiria um organismo vivo capaz de receber os estímulos tanto do mundo externo quanto do mundo interno. Não existindo um organismo, não existiria vida, estimulação, tensão, desprazer. Seríamos plenos na inexistência. A vida é, obrigatoriamente, desprazerosa, pois exige do organismo ser o receptor de estímulos. Nesse sentido a pulsão de vida também estaria a serviço da pulsão de morte – assim como o princípio de realidade se encontra a serviço do princípio de prazer, isso porque a pulsão de vida busca, ou implica o organismo a buscar a união das coisas, de vários formar um só, como o Eros de Platão na construção de Aristófanes (PLATÃO, 1991). A pulsão de vida buscaria, portanto, reunir todas as coisas em uma só, buscaria a plenitude e, como consequência, a falta de falta – para usarmos dos significantes lacanianos – e, assim, a falta de desprazer⁵⁸. Como conclui Freud: “O princípio de prazer parece, na realidade, servir aos instintos de morte” (FREUD, 1996as, p. 74). E isso porque:

O princípio de prazer, então, é uma tendência que opera a serviço de uma função, cuja missão é libertar inteiramente o aparelho mental de excitações, conservar a quantidade de excitação constante nele, ou mantê-la tão baixa quanto possível [...] a função estaria assim relacionada com o esforço mais fundamental de toda substância viva: o retorno à quiescência do mundo inorgânico (1996as, p. 73).

⁵⁷ Curiosamente, a dívida neurótica, principalmente obsessiva, com nossos pais toma outro rumo quando entendemos que eles são, obrigatoriamente, nossos “primeiros assassinos”.

⁵⁸ Essa construção também aparece em Empédocles, quando nos explica a figura ou a ideia da esfericidade da plenitude, “o de todo lado igual a si mesmo e todo infinito / Esfero torneado, alegre em sua solidão circular” (EMPÉDOCLES, 1996, p. 178).

Assim, e a partir dessa nova leitura da teoria pulsional, o aparelho psíquico e, como consequência, o homem, o sujeito freudiano é aquele determinado por sua constituição sexuada à morte; sexo e morte como causa primeira do homem freudiano, coagido a agir de uma maneira tal que essa tendência seja realizada, mesmo que demore, mesmo que sofra desvios ao longo de sua existência. Esses desvios seriam apenas momentos onde Eros agiria com o intuito de, talvez, prorrogar mais a possibilidade de construção humana (seja pela produção do indivíduo, seja por sua reprodução), muito embora condenado a perder sua batalha no final.

Dando sequência em nosso estudo, em 1921 no texto **Psicologia de grupo e a análise do ego**, Freud reforça sua posição determinista ao recorrer ao texto de Le Bon para tentar explicar seu entendimento acerca da psicologia grupal. Nesse texto, ***Psychologie des foules***, de 1855, Freud nos diz que Le Bon é categórico em afirmar que nossas ações são fruto de uma determinação inconsciente; inconsciente este criado hereditariamente. Um inconsciente, diga-se de passagem, que contém o que podemos considerar como mau no psiquismo humano, aprisionado secretamente. Nessa leitura, o indivíduo quando age no mundo, atua a partir de uma condição específica que favorece a renúncia a esse mau, muito embora a coisa toda “saia do seu controle” quando esse mesmo indivíduo se encontra em um grupo (FREUD, 1996at). Pertencendo a um grupo, e pelos mecanismos de contágio, sugestionabilidade e pelo sentimento de invencibilidade que o pertencimento proporciona, o indivíduo decai na escala evolutiva e deixa de ser sociável, apresentando um caráter mais próximo à sua verdade inconsciente, ao mau que o habita; mau esse que deve ser entendido como transformação da pulsão de morte quando exteriorizada. Perde a condição de controlar seus atos e passa a ser controlado por seus impulsos inconscientes.

Outro aspecto interessante dessa obra é a descrição que Freud faz de um segundo aspecto determinista vinculado à figura do líder. Além da hereditariedade e da verdade inconsciente, há uma outra determinação, a partir da questão do contágio e da sugestionabilidade – principalmente – que é a necessidade do homem em seguir um líder. Nas palavras de Freud: “um grupo é um rebanho obediente, que

nunca poderia viver sem um senhor. Possui tal anseio de obediência, que se submete instintivamente a qualquer um que se indique a si próprio como chefe” (FREUD, 1996at, p. 91). Assim, a partir do conceito de sugestionabilidade e da problemática do líder, Freud retoma o conceito de libido e a relação desta com a questão do amor e ratifica:

Libido é expressão extraída da teoria das emoções. Damos esse nome à energia, considerada como uma magnitude quantitativa [...], daqueles instintos que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido sob a palavra ‘amor’. O núcleo do que queremos significar por amor consiste naturalmente (e é isso que comumente é chamado de amor e que os poetas cantam) no amor sexual, com a união sexual como objetivo. Mas não isolamos disso [...], por um lado, o amor próprio, e, por outro, o amor pelos pais e pelos filhos, a amizade e o amor pela humanidade em geral (1996at, p. 101).

Nesse sentido, e aproximando a leitura do texto freudiano de nossa pesquisa, o amor, a libido, também é um determinante da vida humana. Relembrando o que nos disse em **Além do princípio de prazer**, o Amor, usando-se da energia, da libido, impulsiona à união, à ideia de plenitude, a fazer um de vários, à construção e, porque não, ao prazer. Por isso somos atraídos pela figura do líder, por amor a ele, por necessidade de nos unirmos em “Um” e com isso darmos fim ao vazio existencial, à angústia e ao desamparo. Frente a essa necessidade, não poderíamos não nos alienar novamente. Alienando-nos ao líder, estaríamos satisfazendo nossas pulsões sexuais e de morte, diminuindo a tensão; estaríamos fazendo jus à necessidade de descarga do aparelho psíquico. É o amor que mantém o grupo unido, clarifica-nos Freud, é Eros que “mantém unido tudo o que existe no mundo” (FREUD, 1996at, p. 103).

Outro aspecto abordado pelo autor nessa obra diz respeito, ainda considerando o amor e o laço necessário entre as pessoas, a um aspecto que podemos relacionar com a formação do caráter subjetivo. Freud trabalha a identificação e nos lembra de que tal forma de ligação entre os indivíduos “é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (FREUD, 1996at, p. 115). Portanto, se a posição subjetiva que tomamos em nossa vida, a partir de Freud, tem relação com o complexo de Édipo – e esse mito nos fala de duas posições, a saber, uma posição de escolha objetal e outra de quem eu quero ser, ou seja, da ordem da identificação – parece possível

afirmar que nosso caráter, ou nossa posição subjetiva é certamente determinada pelos caminhos de nossas pulsões. Em resumo, precisamos tomar, quando criança, duas escolhas: quem queremos ser; e quem queremos ter. O ser relaciona-se com a identificação, um laço amoroso a um dos genitores e uma das duas funções – paterna ou materna. Identificando-nos, demonstramos amor por essa “pessoa”, garantimos a satisfação necessária da pulsão e o prolongamento de nossa existência. Por outro lado, escolhemos alguém para ter, para ser objeto de nosso amor e de nossa pulsão sexual. Assim descrito, nosso caráter, nossa personalidade, se preferirem, é sobredeterminada por Eros, pela pulsão de vida e pela libido sexual, que necessita se satisfazer. As escolhas não são conscientes ou pautadas na razão, obviamente, mas nas considerações de quantidade: qual escolha daria maior satisfação com o menor prejuízo possível à pulsão? Aliás, em relação ao objeto de nosso amor, Freud é claro ao dizer:

Em muitas formas de escolha amorosa, é fato evidente que o objeto serve de sucedâneo para algum inatingido ideal do ego de nós mesmos. Nós o amamos por causa das perfeições que nos esforçamos por conseguir para nosso próprio ego e que agora gostaríamos de adquirir, dessa maneira indireta, como meio de satisfazer nosso narcisismo (FREUD, 1996at, p. 122).

A constituição do aparelho psíquico coage, obriga, determina o indivíduo a obter prazer, esse é seu princípio, e a obter prazer pela descarga de tensão. Não seria diferente nas relações amorosas. Aliás, elas são o protótipo perfeito da descarga tensional: lembremo-nos do orgasmo.

Em 1922 é escrito e em 1923 publicado um manuscrito intitulado **Psicanálise e teoria da libido**, que foi traduzido como **Dois verbetes de enciclopédia**. Nesse trabalho, Freud (1996au) apresenta alguns conceitos e aspectos da psicanálise e de sua teoria da libido que abrem caminho para a última formulação do aparelho psíquico a ser condensada no texto **O ego e o id**, de 1923. Aqui, ainda em 1922, Freud condensa o que até então conseguiu formular a partir de sua vivência clínica e seu estudo teórico sobre a alma humana e os caminhos de sua organização psíquica (FREUD, 1996av). No que concerne ao nosso problema do determinismo, Freud nos fala sobre o sintoma e recorre à sua etiologia afirmando que tal manifestação do inconsciente deve ser compreendida como tendo sua raiz nas

“experiências traumáticas do início da vida sexual” (FREUD, 1996au, p. 260); ou seja, saindo, ou deixando de lado a questão da hereditariedade, Freud nos remete ao seu segundo determinador da vida humana, o acaso, o trauma e sua particular relação com a vida sexual infantil. Ademais, reforça seu estudo sobre a libido afirmando que tal conceito refere-se à energia mental que se manifesta como pulsão sexual; em outras palavras, a libido seria a motivadora da pulsão sexual: é da libido que provém sua energia. Ela, em último caso, seria também uma fonte de determinismo para o organismo, porquanto o organismo precisa, por assim dizer, satisfazer e acalmar a energia sexual. Conquanto, no final do documento Freud nos lembra da pulsão de morte e de sua relação com a pulsão de vida, com Eros e a libido, e conclui dizendo:

Essa visão permitiria caracterizar os instintos como tendências inerentes à substância viva no sentido da restauração de um estado anterior de coisas, isto é, seriam historicamente determinados, de natureza conservadora e, por assim dizer, expressão de uma inércia ou elasticidade presente no que é orgânico. Ambas as classes de instintos, tanto Eros quanto o instinto de morte, segundo este ponto de vista, teriam estado operando e trabalhando um contra o outro desde a primeira origem da vida (1996au, p. 274).

Conforme entendemos, Freud retoma aqui a questão da hereditariedade e do acaso nas vicissitudes pulsionais quando descreve a pulsão como “historicamente determinada”, *historisch bedingt* (FREUD, 1928, p. 223). Nesse sentido, a pulsão é determinada tanto por aspectos hereditários, históricos a nível filogenético, quanto traumáticos, no nível de acaso ontogenético. Seja como for, e novamente, aquilo que move, que impulsiona o sujeito, o homem freudiano, não parece ter qualquer possibilidade de ser entendido enquanto livre, mas toda ação do homem seria consequência de um sofrer. O homem sofre uma ação e precisa emitir uma resposta.

Em 1923, em seu importante texto **O ego e o id**, Freud passa boa parte da obra nos explicando o que seria esse sistema que ele nomeia *Ich* – Eu – e quais seriam suas qualidades. Eu é, ou sou, apenas – com o peso necessário nessa palavra – uma organização especial do Isso – *Es*. Uma “organização coerente de processos mentais” (FREUD, 1996av, p. 30). O Isso, enquanto base do aparelho psíquico é primordial; o Eu, por sua vez, é uma organização necessária do Isso, ou

melhor, uma parte do Isso que se viu obrigada a se organizar frente às vicissitudes do próprio aparelho e sua relação com o mundo externo. Isso organizado, torna-se responsável por pelo menos dois mecanismos importantíssimos para a sobrevivência do aparelho em si e do indivíduo, a saber: o recalque e a resistência – *Verdrängung und Widerstand* (FREUD, 1923, p. 12), respectivamente.

Esse Eu, apesar de ser uma diferenciação do Isso ou, antes, justamente por ser uma diferenciação do Isso e apesar de ser vinculado em essência à consciência, possui uma parte inconsciente; porém, que não se mistura, tampouco se confunde com o recalcado. Contudo, é só por meio, ou através da consciência que algo pode nos ser conhecido; é só quando uma representação de coisa atravessa a consciência⁵⁹, ou é por ela atravessado, que pode se tornar representação de palavra e ser investida pela atenção. Nesse sentido, o Eu tem outro papel importante para a vida subjetiva: é ele o responsável por conhecer conscientemente alguma coisa – seja externa, seja interna. Mas isso leva Freud a outras considerações e ele ratifica que apesar de ser o Eu o responsável por conhecer algo, ele é como uma tela de impressão, a tinta e a força mecânica que a imprime no papel vem de outro lugar. Ao retomar os estudos de Georg Groddeck, o autor da *Traumdeutung* diz: “aquilo que chamamos de nosso ego [Eu] comporta-se essencialmente de modo passivo na vida e que, como ele [Groddeck] o expressa, nós somos ‘vividos’ por forças desconhecidas e incontroláveis” (FREUD, 1996av, p. 37). O Eu não vive, ele é vivido. Em outras palavras: Eu não vivo, vivem por e em mim.

Essa relação de dependência do Eu ao Isso já havia sido enunciada, se não claramente declarada, em **Além do princípio de prazer**, mas aqui ele é contundente: o indivíduo freudiano – *Individuum* (FREUD, 1923, p. 25) – é o Isso, “desconhecido e inconsciente, sobre cuja superfície repousa o ego” (FREUD, 1996av, p. 37). Esse Isso, fonte das pulsões, é um sistema que desconhecemos porque inconsciente por excelência. Um sistema por onde as luzes da atenção consciente não podem atravessar, é de fato quem nos vive. Eis um aspecto do determinismo freudiano: Eu sou coagido a viver por uma força interna desconhecida e para sempre desconhecida porque inconsciente.

⁵⁹ Aqui, optamos deliberadamente por não diferenciar consciente e pré-consciente.

O Eu é o complexo sistemático e sede da razão, do conhecimento consciente e racional, o Isso por sua vez é a sede de todo *pathos*, de toda paixão, *Leidenschaften* (1923, p. 27). “O ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o id, que contém as paixões” – nos diria Freud (1996av, p. 39), e isso nos chama a atenção. Talvez por isso que alguns leitores de Freud acabem esbarrando na ideia de um possível “fortalecimento do Ego” como a meta necessária da análise, porquanto claramente Freud nos diz que a função do método psicanalítico é tornar consciente o inconsciente e, nesse sentido, possibilitar ao Eu um acesso ao desconhecido Isso. Mas se pensarmos na própria construção do Eu, é impossível pensarmos que o que Freud queria dizer é a necessidade do Eu controlar o Isso, até mesmo porque o Eu é uma parte modificada, destacada e organizada do Isso – só isso. Contudo, talvez de fato a razão seja uma possibilidade de liberdade, talvez a única, porém restrita. *Ao fornecer ao Eu um acesso maior aos conteúdos inconscientes, estamos favorecendo o reconhecimento dessas forças, dessas paixões, no sentido de proporcionar ao Isso que possa de fato ter mais acesso ao mundo do indivíduo por meio de uma atenção específica a determinados conteúdos, representações, ideias. Ampliar o conhecimento do Eu não é dar liberdade ao indivíduo, não é controlar o caldeirão de pulsões ardentes. Ampliar a razão e o conhecimento do Eu sobre seu próprio mundo interno, é ampliar a possibilidade de satisfação do Isso de uma maneira mais organizada, menos feroz, menos monstruosa. Ampliar o controle do Eu, da razão, da consciência, é ainda assim ampliar as possibilidades de ação do Isso. Ação, aliás, porque o Eu é, sobretudo, corpo. É ele quem tem o acesso à motilidade; é dele essa prerrogativa.*

De toda forma, o pai da psicanálise ainda nos diz que “o caráter do ego é um precipitado de catexias objetais abandonadas e que ele contém a história dessas escolhas de objeto” (FREUD, 1996av, p. 42), ou seja, o Eu é formado por pedaços de identificações a objetos externos, uma colcha de retalhos daquilo que queríamos ser. É formado a partir de dentro por um modelo de fora. Puramente causado, portanto, pela história vivida ao acaso e pelos caminhos que foram sendo desenvolvidos por nossa libido.

Outro aspecto de significativa importância trabalhado nessa obra de 1923, é a constituição do Supereu, ou – ainda assim denominado – Ideal do Eu. Freud diz que

as primeiras identificações a serem abandonadas irão formar um núcleo específico no sistema mental que ele chama Ideal do Eu, ou Supereu, e que é o responsável pela vigilância do Eu em sua necessidade de favorecer a satisfação do Isso sob as considerações do mundo externo. E, assim, o Supereu tem dupla função: dizer “faça!”, e “não faça!”. Formado a partir da identificação com o pai e sendo “herdeiro do complexo de Édipo”, o Supereu representa a coação da lei e a necessidade de servir – tanto ao Isso quanto a essa própria lei. Nas palavras do autor:

O superego, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetivas do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas. A sua relação com o ego não se exaure com o preceito: ‘Você *deveria ser* assim (como o seu pai)’. Ela também compreende a proibição: ‘Você *não pode ser* assim (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele.’ Esse aspecto duplo do ideal do ego deriva do fato de que o ideal do ego tem a missão de reprimir o complexo de Édipo; em verdade, é a esse evento revolucionário que ele deve a sua existência (FREUD, 1996av, p. 47).

Bem, se o Supereu é esse comandante necessário ao Eu para que seu caminho no mundo externo seja possível, é lícito ressaltarmos o Supereu como um dos conceitos representantes da posição determinista freudiana. Até mesmo porque a existência do Supereu, ou ainda, ele mesmo “representa as características mais importantes do desenvolvimento tanto do indivíduo quanto da espécie” (FREUD, 1996av, p. 48). O Supereu é o representante do complexo de Édipo, uma vez que é seu herdeiro; é também o representante das primeiras identificações do indivíduo, das vinculações mais primitivas desse ser. E, assim, é sempre um conceito que nos vinculará à hereditariedade, mesmo que por identificação. Com ele, somos ligados à história de nossa espécie, à história de nossos ancestrais. *O Supereu é nosso tributo aos antepassados e nossa oblação aos deuses ctônicos, aos deuses familiares*⁶⁰. E, não obstante, representa o Isso e sua necessidade de satisfação frente ao Eu. Além disso, nos diz Freud:

É fácil demonstrar que o ideal do ego responde a tudo o que é esperado da mais alta natureza do homem. Como substituto de um anseio pelo pai, ele

⁶⁰ Lacan, no **Seminário** de 1959-1960, *a ética da psicanálise*, fala de Antígona, de tragédia, de ética, e de sua vinculação ao desejo inconsciente a partir da ideia dos deuses ctônicos enquanto deuses do íntimo do ser, da lei familiar e da lei do desejo (LACAN, 2008b).

contém o germe do qual todas as religiões evoluíram. O autojulgamento que declara que o ego não alcança o seu ideal, produz o sentimento religioso de humildade a que o crente apela em seu anseio. À medida que uma criança cresce, o papel do pai é exercido pelos professores e outras pessoas colocadas em posição de autoridade; suas injunções e proibições permanecem poderosas no ideal do ego e continuam, sob a forma de consciência (*conscience*), a exercer a censura moral. A tensão entre as exigências da consciência e os desempenhos concretos do ego é experimentada como sentimento de culpa (FREUD, 1996av, p. 49).

Bem, se o Supereu é a herança que nos cabe da dissolução de nosso complexo de Édipo, e justo por isso ele é o que nos remete às primeiras identificações, prioritariamente paternas, se nos identificamos com aquilo que reconhecemos do outro indivíduo, e o indivíduo freudiano é só Isso – seja por si seja enquanto Isso organizado em Eu –, o Supereu é uma identificação a um outro Isso. E, por conseguinte, nosso Eu, e nosso ser, é modelado pela influência de um Isso que não é nosso, mas de nossos pais, e por consequência lógica, de nossos antepassados até o início dos tempos: somos outro. Se nos permitem o chiste: ainda carregamos em nós, os traços de Adão e a marca de Caim. Diz o autor de **Psicanálise:**

As experiências do ego parecem, a princípio, estar perdidas para a herança; mas, quando se repetem com bastante frequência e com intensidade suficiente em muitos indivíduos, em gerações sucessivas, transformam-se, por assim dizer, em experiências no id, cujas impressões são preservadas por herança. Dessa maneira, no id, que é capaz de ser herdado, acham-se abrigados resíduos das experiências de incontáveis egos; e quando o ego forma o seu superego a partir do id, pode talvez estar apenas revivendo formas de antigos egos e ressuscitando-as (FREUD, 1996av, p. 51).

Definitivamente, o indivíduo freudiano nessa acepção é não apenas determinado, como tampouco é senhor de si. O indivíduo – seja ele Eu ou Isso – é um outro, ou um conjunto de outros formado, formatado pelo tempo, pelas identificações e pelas veredas da vida. Ainda nessa obra, Freud retoma sua teoria da pulsão e nos lembra de que ambas, tanto a pulsão de vida quanto a pulsão de morte, possuem um caráter conservador no sentido de buscar estabelecer um momento, um estado anterior onde a quantidade de tensão dentro do aparelho psíquico fosse inexistente. Esse estado anterior é um momento específico, no qual a vida do indivíduo, ou da espécie ainda não haveria sido posta. Esse espaço de tempo entre duas inexistências ao qual chamamos vida é, para Freud, uma

perturbação do estado excelente, um estado sem tensão, um nirvana. Diz ele: “o surgimento da vida seria, então, a causa da continuação da vida e também, ao mesmo tempo, do esforço no sentido da morte” (FREUD, 1996av, p. 53). Em outras palavras, a vida é constrangida a viver pelo próprio ato de seu surgimento; ato esse inaugurado no inorgânico por um acaso – um ato sem teleologia e que, não obstante, se torna, por sua própria natureza, entrópico.

O problema do surgimento da vida pode se relacionar ao problema do surgimento da energia dentro do aparelho psíquico. Talvez a energia do aparelho – que ao se vincular às pulsões sexuais é chamada de libido – seja uma transformação qualitativa de um acúmulo quantitativo de energia do universo. Talvez a partir de um surgimento caótico da matéria, pelo próprio ato de sua criação é implicada uma criação de energia que tende a um crescente e que em algum momento dessa história gerou uma mudança qualitativa na matéria inorgânica que ora chamamos vida. Seu desenvolvimento levou ao homem, à libido e às pulsões sexuais. Contudo, o nada, apesar de instável, parece convocar suas criações novamente a fazerem parte de seu seio e, com isso, temos descrita de outra maneira a inexorável existência da pulsão de morte. Mas isso são apenas conjecturas.

Mesmo assim, Freud questiona a libido, ou melhor, a energia mental – a princípio neutra – e nos apresenta outra possibilidade de pensar o homem enquanto causado e determinado. O homem seria apenas um dos desenvolvimentos, ou um aspecto do desenvolvimento do universo e de sua energia, uma vez que a vida em si parece ser algo improvável, ínfima e, certamente, evanescente. Essa energia presente no aparelho parece surgir com a vida e sua necessidade de movimento, necessidade de continuação; por isso a necessidade da reprodução. Muito embora quase como um oposto exato, ou uma reação, a pulsão de morte tende a impedir esse movimento; ou, ainda, o mais certo seria dizer que a pulsão de vida tenta – sem pleno sucesso, diga-se de passagem – impedir a pulsão de morte e seu fim indubitável. Afirma Freud:

Difícilmente se pode duvidar que o princípio de prazer serve ao id como bússola em sua luta contra a libido – a força que introduz distúrbios no processo de vida [...] são as reivindicações de Eros, dos instintos sexuais, que, sob a forma de necessidades instintuais, mantêm o nível que tende a

baixar e introduzem novas tensões. O id, guiado pelo princípio de prazer – isto é, pela percepção de desprazer – desvia essas tensões de diversas maneiras. Em primeiro lugar, anuindo tão rapidamente quanto possível às exigências da libido não dessexualizada – esforçando-se pela satisfação das tendências diretamente sexuais. Mas ele o faz de modo muito mais abrangente em relação a certa forma específica de satisfação, em que todas as exigências componentes convergem – pela descarga das substâncias sexuais, que são veículos saturados, por assim dizer, de tensões eróticas. A ejeção das substâncias sexuais no ato sexual corresponde, em certo sentido, à separação do soma e do plasma germinal. Isto explica a semelhança do estado que se segue à satisfação sexual completa com o ato de morrer (FREUD, 1996av, p. 59).

A pequena morte, o orgasmo, é aquilo que da pulsão sexual nos lembra a pulsão de morte. E com isso, é como se o ciclo se fechasse, paga-se o preço. É como se toda nova vida precisasse ser paga com uma morte, por pequena que seja.

Por falar em corpo, em 1924, no texto **A dissolução do complexo de Édipo**, Freud retoma a sentença de Napoleão que já usara alguns anos antes para nos explicar que a “anatomia é o destino” (FREUD, 1996ax, p. 197) apontando novamente a questão do corpo, do biológico, e sua relação com o ser enquanto determinado. Se a anatomia é o destino, podemos pensar que é também a causa de todo aparato mental, isso porque é a partir de uma anatomia específica, de uma vinculação nossa à natureza, que somos como somos. É inegável em Freud a relação do corpo com o indivíduo, afinal como vimos em 1923 ele afirma o Eu enquanto corpo, muito embora haja um para além do Eu que é o Isso – e o Isso não é corpo, mas hereditariedade, paixão. Todavia uma paixão que obrigatoriamente atravessa o corpo para ser colocada no mundo; até mesmo porque sem corpo não há *pathos*. E essa patologia, porque paixão no mundo, é a neurose nossa de cada dia. É frente a essa consideração que Freud vai nos apresentar desde o início de sua construção o que ele vai chamar de psicanálise e, com ela, a possibilidade de cura pela palavra, pela linguagem. E por meio da associação livre, do trabalho da linguagem, algo dessa paixão pode ser reorganizada para que o indivíduo possa viver com menos sofrimento. Contudo, mesmo a associação, que se pensaria livre, autônoma, dentro do controle do indivíduo, mesmo ela não pode ser pensada desvinculada da coação inconsciente, do determinismo do Isso. No texto **Uma breve descrição da psicanálise**, publicado em 1924, Freud nos mostra novamente que as associações que aparecem em análise, tais ideias são “determinadas pelo material inconsciente” (FREUD, 1996aw, p. 220). Explica mais uma vez que os sintomas das

neuroses são substitutos de uma satisfação não permitida, e que conseguem o acesso à motilidade através do Eu por uma forma de compromisso entre a necessidade em si e as barreiras superiores, por assim dizer, do aparelho. Sem embargo, toda a motilidade é determinada pelas paixões do Isso, o que faz Freud concluir que, de fato, “a psicanálise deve ser descrita como uma psicologia do id (e de seus efeitos sobre o ego)” (1996aw, p. 233-234).

Ainda sobre o Eu e sobre o corpo, Freud em 1924 no manuscrito **As resistências à psicanálise**⁶¹, diz que as neuroses em si devem ser pensadas como uma questão de corpo. Lembremo-nos, aliás, que as pulsões são “substâncias” oriundas, ou que têm sua fonte, *Quelle*, no corpo e que, por conta dos impedimentos do Eu, são perturbadas e causam distúrbios para conseguirem sua finalidade, *Ziel*: a satisfação. No texto, ele ratifica:

Do ponto de vista clínico as neuroses devem necessariamente ser situadas ao lado das intoxicações e de distúrbios tais como a doença de Graves. Trata-se de estados oriundos de uma [*sic*] excesso ou falta relativa de certas substâncias altamente ativas, quer produzidas no interior do corpo quer nele introduzidas de fora; em suma, são distúrbios da química do corpo, estados tóxicos (FREUD, 1996ay, p. 240).

Desse corpo que é habitado por um outro, por Isso que nos controla de fato, e que tem no Eu apenas um sistema organizado de satisfação pulsional, desse corpo enquanto indivíduo há ainda outra questão que constrange Freud ao trabalho: se não somos senhores de nossa ação, mas ela é demandada, exigida, coagida, determinada, ainda, estrangida por forças inconscientes que em mim habitam, seria Eu, o Eu, responsável por esses atos? Responsável, já vimos que ele não é; *responsável enquanto aquele que pode responder pela causa do ato* está em outro lugar. Freud reduz essa pergunta – que a nós parece conter o cerne dessa tese e que poderia ser clarificada como “se há em nós um outro que nos determina à ação, somos responsáveis por nossos atos?” – da seguinte maneira, em 1925 no documento **Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo**: “devemos assumir responsabilidade pelo conteúdo dos próprios sonhos?” (FREUD, 1996ba, p. 146); acrescentaríamos: “deveríamos assumir a

⁶¹ Texto originalmente publicado em 1925.

responsabilidade pelo conteúdo, ou ainda, pelos desejos inconscientes que em mim habitam?” Novamente categórico, Freud responde:

Obviamente, temos de nos considerar responsáveis pelos impulsos maus⁶² dos próprios sonhos. Que mais se pode fazer com eles? A menos que o conteúdo do sonho (corretamente entendido) seja inspirado por espíritos estranhos, ele faz parte de seu próprio ser (1996ba, p. 147).

Até mesmo porque Eu e Isso são uma única e mesma coisa. O Eu é apenas uma parte do Isso transformado por conveniência. Portanto, há necessidade de nos responsabilizarmos por nossos conteúdos inconscientes e por isso a associação livre, que não se pressupõe livre do inconsciente e suas paixões, tem seu sentido. Ela significa o seguinte: ainda que Eu seja atravessado por conteúdos que não reconheço como pertencentes a mim por não os poder entender a partir da razão – modelo de conhecimento próprio ao Eu – tais conteúdos são, sem embargo e sombra de dúvida, meus. Eu sou Isso. E, por Isso, preciso me responsabilizar⁶³; seja pelos meus impulsos agressivos, seja pelas minhas fantasias sexuais, todas e quaisquer. É por isso, aliás, que no método psicanalítico, no procedimento da análise, o analista não está no comando da situação, quando muito no comando de suas próprias intervenções. É a partir do entendimento de que a análise é um método de trabalho com um indivíduo inconsciente, com um Isso, que Freud pode nos dizer em seu **Um estudo autobiográfico**, de 1924⁶⁴, que “na análise não é permitido desempenhar o papel decisivo na determinação dos resultados terapêuticos” (FREUD, 1996az, p. 47); e não porque o analisando seja livre para falar o que quiser, mas pelo contrário, é porque há outra coisa que determina a cena

⁶² Em relação a isso, aliás, cabe lembrar como Althusser descreve o que entende ser sua necessidade de resposta pelo assassinato de sua mulher; crime pelo qual fora considerado inimputável, mas que, não obstante sua condição, entende que havia de responder e, quiçá, se responsabilizar. Sobre seu livro-resposta, diz o filósofo: “este livro é essa resposta à qual, de outra forma, eu teria sido submetido. E tudo o que peço é que isso me seja concedido; que me concedam agora o que então poderia ter sido uma obrigação” (ALTHUSSER, 1992, p. 21). Sobre a questão da responsabilização dos atos na psicose, considerar algo do artigo **A escola como suplência e produtora de subjetividade** (MOHR, 2015).

⁶³ Aprofundaremos essa questão da responsabilização subjetiva adiante, ao estudarmos Lacan e a questão da ética da psicanálise.

⁶⁴ Texto originalmente publicado em 1925.

analítica e o desenvolvimento da experiência da análise, a saber: o Isso do analisando e sua relação com o Isso do analista.

Dando sequência em nosso estudo, em 1926 Freud publica **Inibições, sintomas e ansiedade**, um livro que se tornaria de capital importância em sua teoria por visitar muitos dos conceitos trabalhados até então e alterar um tanto alguns outros. Ao que nos compete e interessa, ele vai nos lembrar de que o sintoma na neurose é uma consequência do recalque e, portanto é uma maneira substituta – graças ao Eu, causador do recalque – do Isso se satisfazer a nível pulsional. As pulsões se satisfazem no sintoma de uma maneira indireta, mesmo assim se satisfazem. O sintoma é a marca pública do Isso e da necessidade do Eu em servir às paixões inconscientes. Para além disso, reitera que “os sintomas só se formam a fim de evitar a ansiedade” (FREUD, 1996bb, p. 142).

A angústia, *Angst*, ou na tradução ora em foco, ansiedade, por sua vez, é considerada ao longo da obra freudiana pelo menos de duas maneiras distintas e que marca uma evolução em seu pensamento. Ela vai de uma angústia como causada pelo recalque – sendo então o resultado da desvinculação do afeto da representação que fora recalçada – a uma angústia causadora ou instigadora de recalque. Angústia é angústia de recalque, vai repetir Freud⁶⁵, é sinal de perigo, de perigo da castração. Quem nos ameaça de castração é o Supereu, o que nos gera angústia. O sintoma enquanto compromisso do Eu com os impulsos pulsionais e a realidade, serve como proteção, ainda que falha, ao perigo de castração. Frente ao desejo inconsciente, frente à necessidade de satisfação pulsional que esbara na moralidade superegoica, o herdeiro do complexo de Édipo ameaça o Eu com a castração, o que provoca no Eu a necessidade de repensar o imperativo do Isso em se satisfazer. A maneira dele repensar isso é criando um sintoma. Na letra freudiana:

A formação de sintomas, portanto, de fato põe termo à situação de perigo. Ela tem dois aspectos; um, oculto da visão, acarreta a alteração no id em virtude da qual o ego é afastado de perigo; o outro, apresentado abertamente, revela o que foi criado em lugar do processo instintual que foi afetado – a saber, a formação substitutiva (FREUD, 1996bb, p. 143).

⁶⁵ Ele já se utilizara dessa definição, ou construção, em **O ego e o id** (FREUD, 1996av).

Ainda sobre a formação de sintomas, Freud afirma que há três fatores principais ao se pensar em sua causação: um filogenético, um biológico e um psicológico. Sobre o primeiro, está relacionado à libido e à nossa condição de seres sexuados, cuja espécie depende do ato sexual para sua reprodução e continuidade; sobre o aspecto biológico, considera a miserabilidade e a perenidade de nosso ser: mísero porque enquanto crianças, ou recém-nascidos, somos incapazes de sobreviver por conta própria pois habitamos um corpo menos acabado do que os outros animais ao sermos expulsos da vida intrauterina. Somos animais de catástrofe e desamparados, sempre precisamos de um outro para nos auxiliar. Finalmente, em relação ao fator psicológico da formação de sintomas, Freud afirma que ele:

[...] reside em um defeito do nosso aparelho mental que tem a ver precisamente com sua diferenciação em um id e um ego, e que é portanto também atribuível, em última análise, à influência do mundo externo. Em vista dos perigos da realidade [externa], o ego é obrigado a resguardar-se contra certos impulsos instintuais no id e a tratá-los como perigos. [...]. Intimamente vinculado ao id como está, só pode desviar um perigo instintual restringindo sua própria organização e aquiescendo na formação de sintomas em troca de ter prejudicado o instinto. Se o instinto rejeitado renovar seu ataque, o ego é dominado por todas aquelas dificuldades que nos são conhecidas como males neuróticos (FREUD, 1996bb, p. 152).

Parece não haver muita escapatória para tamanha sobredeterminação. O sintoma, e também o próprio caráter do indivíduo, é determinado tanto por seus aspectos filogenéticos, quanto biológicos e psicológicos – considerando, ainda, que tais aspectos psicológicos não possuem relação alguma com uma possibilidade de liberdade ou apreensão racional das coisas, muito pelo contrário tal fator fala de um Isso que governa todo o aparelho psíquico e do qual não se sabe que sabe, uma vez que não pode ter acesso ao Eu e à consciência.

No mesmo ano em que publica **Inibições, sintomas e ansiedade**, 1926, Freud escreve e publica **Psicanálise**, um texto apresentado como verbete para a **Encyclopedia Britannica**, e nele recorta alguns aspectos da teoria e nos remete obrigatoriamente ao que já perpassamos, mas que reforça toda a problemática do determinismo em sua obra (FREUD, 1996bc). Nele, o autor nos lembra de que a terapêutica psicanalítica tem por objetivo substituir os atos, ideias e representações inconscientes por conscientes, porque assim teria acesso o Eu a tais representações

e poderia melhor organizar a descarga da energia a elas vinculadas. Lembra-nos também que o inconsciente é a sede das pulsões, e que o organismo é sua origem, ou seja, sendo o corpo a causa das pulsões, todos os nossos atos são determinados por nossa vinculação à natureza. Essa natureza, da qual somos caudatários, gera nosso corpo, sede e fonte de nossas pulsões; pulsões essas que são causa de nossos atos pela necessidade de satisfazê-las. Somos causados por nossa vinculação à natureza e por nosso corpo somos coagidos à determinação da energia a ser descarregada.

Contudo, por nossa vinculação à linguagem, como fica nosso pertencimento à dita humanidade? A linguagem acontece sobre um substrato natural, obviamente; mas e a nossa tão enaltecida cultura, nosso mundo simbólico, teria alguma diferença da natureza? Seria possível pensar uma diferença?

Em 1927, Freud nos apresenta o texto **O futuro de uma ilusão** e, de imediato, em sua primeira parte, afirma que a civilização, ou melhor, a cultura, *Kultur* (FREUD, 1927, p. 6), é a expressão que ele utilizará para “significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais” (FREUD, 1996bd, p. 15). Portanto, se a cultura claramente difere da vida dos animais, e está acima dessa, a cultura pode ser pensada como um salto qualitativo dado pelo animal humano em relação à natureza – da qual, não obstante, continua caudatário e em dívida. Apesar de o homem continuar com seus impulsos animais, no sentido mais primitivo do termo, usando o outro como objeto para seu gozo, a humanidade, a cultura, se difere da ordem natural.

Aqui, obviamente, caberia uma questão: não seria a cultura também uma ordem natural, ou um desenvolvimento da ordem natural, assim com o Eu é simplesmente uma parte organizada e desenvolvida do Isso? Mesmo que assim seja, isso não prejudica nosso raciocínio, porquanto mesmo que a ordem cultural, a ordem humana, a ordem simbólica seja apenas uma maneira possível de se organizar a natureza, isso não impede de a pensarmos exatamente como Freud propõe: uma ordem outra que se usa do substrato animal para dele se diferenciar. Contudo, se a analogia com **O Ego e o Id** estiver correta, pensar a ordem simbólica é pensar, obrigatoriamente, a ordem animal naquilo justamente que se mantém como base. Ou seja, a ordem simbólica seria apenas uma alternância organizacional

da natureza no e do homem. O homem, nesse sentido, continuaria sendo apenas um animal que, por uma questão de possibilidade, se organiza na vida de maneira diferente, falando; mas continuaria a ser um indivíduo animal, radicalmente.

Seja como for, essa nova organização exige do indivíduo humano um outro posicionamento frente à sua necessidade de satisfação. A cultura exige uma renúncia à satisfação puramente pulsional, monstruosa, demandando caminhos alternativos para que seja realizada. Seguindo esse raciocínio, o homem continua um animal precisando se satisfazer, mas pode fazê-lo de maneira distinta. Portanto, a questão crucial da cultura é “saber se, e até que ponto, é possível diminuir o ônus dos sacrifícios instintuais impostos aos homens, reconciliá-los com aqueles que necessariamente devem permanecer e fornecer-lhes uma compensação” (FREUD, 1996bd, p. 17). O homem na cultura é aquele que tenta, frise-se bem, tenta dominar a natureza, uma vez que a invenção da inteligência, como nos diz Nietzsche⁶⁶, dá ao homem a sensação falsa de uma possibilidade de conquistar, ou pelo menos alimenta a ilusão de conquistar as forças naturais – além da ilusão de liberdade.

Muito pelo contrário, aliás, a consciência, ou o atributo da razão, faz com que tenhamos que nos controlar, proibir, frustrar e privar. A cultura favorece, ou exige, necessita de um controle da natureza dentro de cada homem, mulher e criança. Contudo, um controle sempre falho, sempre incompleto. E, para dar conta desse controle, o humano inventa – e a cultura sustenta – ilusões, tais como os sistemas religiosos. Nesse texto, Freud se aproxima da conclusão schopenhauriana afirmando ser a ciência da morte o que nos diferencia dos animais (SCHOPENHAUER, 2014). E mais, conclui que seria por isso, exatamente, que criamos a cultura, a civilização, as ilusões, os mitos e a linguagem. Nas palavras de Freud:

É verdade que a natureza não exigiria de nós quaisquer restrições dos instintos, deixar-nos-ia proceder como bem quiséssemos; contudo, ela possui seu próprio método, particularmente eficiente, de nos coibir. Ela nos destrói, fria, cruel e incansavelmente, segundo nos parece, e possivelmente,

⁶⁶ No seu texto **Sobre verdade e mentira**, Nietzsche diz: “Em algum remoto recanto do universo, que se deságua fulgorantemente em inumeráveis sistemas solares, havia uma vez um astro, no qual animais astuciosos inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais audacioso e hipócrita da ‘história universal’: mas, no fim das contas, foi apenas um minuto. Após alguns respiros da natureza, o astro congelou-se, e os astuciosos animais tiveram de morrer” (NIETZSCHE, 2008, p. 25).

através das próprias coisas que ocasionaram nossa satisfação. Foi precisamente por causa dos perigos com que a natureza nos ameaça que nos reunimos e criamos a civilização, a qual também, entre outras coisas, se destina a tornar possível nossa vida comunal, pois a principal missão da civilização, sua *raison d'être* real, é nos defender contra a natureza (FREUD, 1996bd, p. 24).

Novamente nos sobrevém a ideia de que a cultura é um mecanismo organizado da natureza e que serviria tanto para frear a própria natureza, quanto para satisfazê-la, assim como o Eu serve tanto para segurar os impulsos do Isso quanto organizar sua maneira ótima de satisfazer-se. A questão é que se assim for, nossa ideia primeira de que a cultura, ou melhor, a ordem simbólica seria uma ordem outra em relação à natureza, ou seja, que seria um salto qualitativo e, portanto, teria uma diferença da natureza, deveria ser descartada; isso porque, nesse sentido, a ordem simbólica e com ela a linguagem seria apenas uma maneira possível, específica, da natureza se satisfazer. A linguagem não teria nada de especial, ou de distinta; seria uma invenção da e na natureza para melhor aproveitar as possibilidades de satisfação. Em outras palavras, ao invés de durar pouco tempo no imperativo da “lei do mais forte”, a linguagem, o mundo simbólico, os deuses, o amor e demais ilusões, favoreceriam a permanência do ser na existência e, assim, favoreceriam a reprodução e a satisfação da energia existente no interior desta mesma natureza. Mas, como veremos adiante, parece que tem algo da linguagem, do simbólico, que escapa disso tudo.

Adiante, na mesma obra, ao falar das religiões, Freud diz que as ideias que a cultura fornece aos indivíduos já estão postas na sua natureza, porque essa ordem, na qual está ingressando, “constitui a herança de muitas gerações” (FREUD, 1996bd, p. 30). Isso que nos leva a entender que novamente nos é apresentada a problemática da hereditariedade e da distinção – ao menos temporal – da filogênese e da ontogênese. Temporal porque existe um instante na história cósmica em que a filogênese se torna ontogênese e o indivíduo recebe ou se torna representante da espécie. Posto isso, apresenta-se novamente o determinismo freudiano, muito calcado no problema da hereditariedade.

Contudo, há nessa organização outra, a cultura, um aspecto que se destaca dos demais animais e que, se estamos certos em nossa comparação ao problema Isso-Eu, faz parte de um sistema mais elevado. Esse aspecto, ou mecanismo que

marca a distinção entre o Eu e o Isso e entre os homens culturais e os animais, é a *razão* e a “primazia da inteligência sobre a vida dos instintos” (FREUD, 1996bd, p. 59). Aqui, Freud se aproxima de Spinoza novamente e tende a pensar a razão, ou a organização consciente, como aquilo que nos separaria de nossa parte primitiva, animalésca – e somos obrigados a reconhecer, não há razão sem linguagem. Muito embora, ainda não está claro se tal distinção é de fato ou apenas funcional. Mas, lembremo-nos que em Freud, pelo menos ainda, não há a possibilidade de uma liberdade, tampouco de um afastamento do determinismo animal, natural, genético. Aliás, é isso que ele nos explica já no início de outra obra, escrita em 1929 e publicada em 1930, **O mal-estar na civilização**. Nela, afirma que a explicação psicanalítica pode ser descrita ou nomeada como uma explicação genética. E, além disso, nos diz que “na vida mental, nada do que uma vez se formou pode perecer” (FREUD, 1996be, p. 78), lembrando-nos que somos formados pelos traços de memória e de identificação recebidos por acaso do mundo e tornados nossos, para sempre.

Ainda nesse texto, Freud se propõe analisar a cultura e, por conseguinte, a vida partindo de um pressuposto singular: a vida não tem sentido, ou melhor, não tem propósito. Em outros momentos de sua obra ele já havia apontado para esse fato, mas aqui o contrapõe à certeza de que apenas a religião pode resolver esse dilema. Ao propor um sentido único e dado de antemão para a vida, a religião forneceria a alguns indivíduos a capacidade de se livrarem de uma neurose individual para se juntarem gregariamente a outros em uma neurose de grupo. Fechando e unificando um sentido, a religião proporciona alívio para o desamparo e a angústia, impedindo que a dúvida existencial se coloque, uma vez que tampona esse problema com a certeza da existência de Deus e de uma vida após a morte; de um Deus que venceu a morte. Em outras palavras, a religião mata a morte, o que temos de mais próprio, de mais autêntico em cada um de nós⁶⁷.

⁶⁷ Heidegger, em **Ser e Tempo**, diz-nos que cada ser-aí deve assumir o seu próprio morrer, e que a morte, “na medida em que ‘é’, é essencialmente cada vez minha. E ela significa sem dúvida uma peculiar possibilidade-de-ser, na qual está pura e simplesmente em jogo o ser que é cada vez próprio do *Dasein*. No morrer se mostra que a morte é ontologicamente constituída pelo ser-cada-vez-minha e pela existência. O morrer não é algo que se dá, mas é um fenômeno a ser entendido existencialmente” (HEIDEGGER, 2012, p. 663, 665).

Na religião, o que decide o propósito da vida é Deus, ele tem um plano, ele “escreve certo por linhas tortas”, e se não entendemos o porquê de um fato no mundo é pelo simples fato de que nossa pobre constituição não nos permite entender os desígnios divinos. Em contrapartida, para Freud, “o que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio do prazer” (FREUD, 1996be, p. 84), muito embora a felicidade não exista postulada no livro da vida, nos planos de *YHWH*⁶⁸, como bem nos fala o autor de **Psicanálise**. A felicidade é um ideal inalcançado, porque considerando o princípio de prazer enquanto programa, ele apenas nos proporciona satisfações temporárias, precisando contar com o acúmulo de desprazer, porque aumento da tensão, para novamente poder, pela descarga, gerar algum prazer. Esse movimento é todo o propósito da vida, um pulsar contínuo entre prazer e desprazer que nunca chega à felicidade. Nesse sentido, a vida é “choro e ranger de dentes” – nos diz o evangelista (Lu 13.28), com momentos de alívio.

Contudo, para Freud, há uma maneira de se viver, uma técnica para bem viver, que pode ser lida a partir de uma ideia de liberdade. *De imediato, vale ressaltar: uma liberdade restrita*. Nessa técnica de vida o indivíduo tende a se libertar do Destino, dos desígnios dos deuses, porque tende a se libertar das vicissitudes do mundo externo e depender quase exclusivamente das relações emocionais que trava com as representações dos objetos do mundo. Essa técnica, essa “arte de viver” (FREUD, 1996be, p. 89), Freud vai chamar de amor. É o amor, segundo o psicanalista, que tem como objetivo:

[...] tornar o indivíduo independente do Destino [...] e, para esse fim, localiza a satisfação em processos mentais internos [...]. Mas ela não volta as costas ao mundo externo; pelo contrário, prende-se aos objetos pertencentes a esse mundo e obtém felicidade de um relacionamento emocional com eles (1996be, p. 89).

Para o que nos interessa, essa dita liberdade não nos parece de fato uma liberdade enquanto autonomia, enquanto um autogoverno das ações. Mas é o primórdio do que poderemos pensar adiante com Lacan e a Antígona de Sófocles. Isso porque o amor, que ora lemos pelo prisma freudiano, será esmiuçado em

⁶⁸ *YHWH*, Iavé ou Javé é um dos nomes de Deus.

Antígona e relacionado à sua lei interna, à lei dos deuses ctônicos, à lei do desejo. Mas isso é adiante; por ora, e continuando com Freud, é-nos aberta outra possibilidade de leitura para nosso problema ao dizer que cada um deve escolher um caminho para sua felicidade. Nesse sentido, o indivíduo é responsável por sua própria salvação e deve escolher como será salvo, ou seja, cabe ao indivíduo escolher sua própria arte, criar – por assim dizer – sua arte de viver. Frente às vicissitudes da vida, ele deve escolher, e aqui vemos claramente uma visada freudiana de liberdade. Frente aos determinantes genéticos, hereditários; frente à força do acaso e dos traumas sexuais; frente à fixação específica de cada um nas fases pré-genitais; frente, finalmente, aos caminhos pré-traçados do destino individual, cabe ao indivíduo ainda escolher como lidar com tudo isso: adquirir sua herança e tornar sua.

Conquanto essa escolha não seja de fato plenamente livre, considerando que todos os determinantes incidem e coagem uma escolha específica, Freud parece enxergar aqui o que ele chama de liberdade – ou pelo menos nós vinculamos o que ele vai chamar de escolha, *Wahl* (FREUD, 1930b, p. 36), à ideia de liberdade. Seguindo os escritos de Freud, vemos:

A felicidade, no reduzido sentido em que a reconhecemos como possível, constitui um problema da economia da libido do indivíduo. Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo. Todos os tipos de diferentes fatores operarão a fim de dirigir sua escolha. É uma questão de quanta satisfação real ele pode esperar obter do mundo externo, de até onde é levado a tornar-se independente dele, e, finalmente, de quanta força sente à sua disposição para alterar o mundo, a fim de adaptá-lo a seus desejos. Nisso, sua constituição psíquica desempenhará papel decisivo, independentemente das circunstâncias externas (FREUD, 1996be, p. 91).

Ademais, além do problema da escolha da maneira individual de se viver, o autor aprofunda a leitura acerca da cultura, que exploramos acima, e novamente nos diz que cultura, *Kultur* (FREUD, 1930b), é a soma de tudo aquilo que os indivíduos do gênero humano construíram, portanto criaram por seu ato, modificando a natureza. Sejam objetos, sejam leis e normas, o conjunto de criações humanas enquanto cultura é o que nos diferencia dos animais e serve tanto à tentativa de nos proteger dessa natureza – da qual, não obstante, somos parte – quanto à necessidade de regular nossa convivência. Uma criação importante, entendemos, e

que talvez possa ser considerada como a base para as outras, é a linguagem – tão apreciada por Freud e pela psicanálise⁶⁹. Assim, pela linguagem e pela ação humana, por seus atos, o homem se destaca dentro da natureza como aquele que cria uma outra ordem, sobreposta à ordem natural mas tendo nela seu substrato e sustentação. “O homem, por assim dizer, tornou-se uma espécie de ‘Deus de prótese’” – disse-nos certa vez o pai da psicanálise (FREUD, 1996be, p. 98).

Chegando, finalmente, ao término de nosso estudo dessa década de construção freudiana, somos alertados, ou convocados, a pensar novamente numa dualidade quando se trata do problema da liberdade em Freud. Ainda categórico em afirmar que o indivíduo é coagido a agir frente a sobredeterminações no caminho de sua vida, na história de sua libido e dos impulsos pulsionais, Freud reforça uma possibilidade de liberdade desse mesmo indivíduo ao falar de uma viabilidade de escolha. Contudo, ele também diz que talvez a civilização ao mesmo tempo em que apresenta um cenário de liberdade enquanto escolha, ela, por ela mesma, tende a inibir a liberdade dos impulsos pulsionais. Ou seja, explica-nos o autor que “a liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização. Ela foi maior antes da existência de qualquer civilização” (FREUD, 1996be, p. 102). Antes da cultura, o homem era livre, ou melhor, sua pulsão era livre para satisfazer-se, sem barreiras, sem renúncia, sem castração, até mesmo porque o Isso, como nos diz Freud, “não pode ser controlado além de certos limites” (1996be, p. 145). Depois da instauração da cultura e da necessidade de renúncia aos impulsos pulsionais, o homem perde a liberdade de se satisfazer de forma imediata e irrestrita; contudo, ganha outra possibilidade: uma possibilidade de escolha. Nesse sentido, a escolha só pode existir frente a uma renúncia, porquanto é frente ao interdito que um desejo se instaura e uma escolha pode, ou melhor, precisa ser feita.

⁶⁹ Vale lembrar o que escreve Freud sobre o **Tratamento psíquico**, ou tratamento da alma em 1905. Segundo ele, a alma se trata a partir da palavra. A palavra atua no que é anímico, no que se refere à alma, de uma maneira particularmente especial, porque segundo ele: “a palavra, as palavras são também a ferramenta essencial do tratamento anímico. O leigo por certo achará difícil compreender que as perturbações patológicas do corpo e da alma possam ser eliminadas através de ‘meras’ palavras. Achará que lhe estão pedindo para acreditar em bruxarias. E não estará errado assim: as palavras de nossa fala cotidiana não passam de magia mais atenuada. Mas será preciso tomarmos um caminho indireto para tornar compreensível o modo como a ciência é empregada para restituir às palavras pelo menos parte de seu antigo poder mágico” (FREUD, 1996s, p. 271).

Cabe-nos agora rumarmos para a última etapa de nosso estudo da obra em apreço. A última década de elaboração psicanalítica de Freud – coincidente com seus últimos anos de vida – é repleta de aprofundamentos e desenvolvimentos de sua teoria, o que nos proporcionará outras leituras e incursões em nosso problema.

3.5 1930 – 1939: SOBRE(DETERMINISMO) E RAZÃO

Apesar de Freud nos ter apresentado, um ano antes, a hipótese plausível de um indivíduo capaz de escolha no terreno da cultura e, com isso, a ideia de uma possível liberdade porque sobressaído da natureza, em 1931, no texto intitulado **Tipos libidinais**, ele parece regredir a uma necessidade inicial da teoria em construir, ou implicar ao indivíduo um caráter pré-formatado. Assim, ele nos diz que de maneira dependente das ligações, dos investimentos libidinais de cada indivíduo, cada um só poderia vir-a-ser no mundo de acordo com três tipos libidinais e suas combinações. Nas suas palavras:

De acordo, portanto, com que a libido seja predominantemente atribuída às províncias do aparelho psíquico, podemos distinguir três tipos libidinais principais. Fornecer nomes a esses tipos não é particularmente fácil; seguindo as linhas de nossa psicologia profunda, gostaria de chamá-los de tipo *erótico*, tipo *narcísico* e tipo *obsessivo* (FREUD, 1996bf, p. 225).

É como se, surpreendentemente, depois de falar sobre cultura, Freud se visse obrigado a retomar suas considerações genéticas, hereditárias; como se fosse constrangido a dar voz, novamente, à natureza. Isso porque a libido – que enquanto energia vinculada a objetos da pulsão sexual seria neutra, apesar de a princípio não ter qualidade – a libido é energia natural, por assim dizer. É a existência da libido que nos tirou do *hall* de objetos inanimados e foi por um acréscimo específico em sua quantidade que nos tornamos humanos. Parece que não foi possível, ou pelo menos foi muito difícil, para Freud, manter a hipótese de uma liberdade, mesmo que não-toda, mesmo que cerceada.

Em 1933, o autor de **Análise terminável e interminável**, publica uma série de conferências que tem por objetivo ser a continuidade das conferências introdutórias realizadas entre 1915 e 1917. Contudo, devido a sua idade avançada, essas novas conferências não foram proferidas, mas apenas escritas em 1932 e

publicadas no ano seguinte. Nesses textos, Freud acaba por fazer uma retomada de sua teoria acrescentando novas orientações, explicações e leituras. Desde uma revisão sobre os sonhos até a questão da feminilidade, esse conjunto de trabalhos nos proporciona reler o desenvolvimento da teoria psicanalítica e ratificar nela a certeza de um indivíduo determinado, além da insistência de uma ciência participante de todo o quadro das ciências à época.

Na **Conferência XXXI: a dissecação da personalidade psíquica**, ao nos falar sobre a personalidade e a constituição subjetiva, Freud retoma seus estudos sobre a sexualidade infantil para nos lembrar de que a criança é um ser perverso polimorfo cujo aparelho psíquico tem por objetivo claro a obtenção do prazer na descarga tensional não havendo, todavia, possibilidade alguma de controle dessa necessidade. *A criança é um ser desprovido de moral sem condições de barrar ou inibir a necessidade de satisfação pulsional; ela é coagida, obrigada, determinada a satisfazer-se. O indivíduo nessa tenra idade é causado por uma necessidade de gozar, para usar da palavra lacaniana.*

Para além disso, Freud nos lembra da constituição de nosso caráter, de nossa personalidade, para dizer que somos constituídos, ou construídos, a partir de identificações. Somos feitos de resíduos de identificações com o outro; somos um quebra-cabeça de representações construídas a partir de um registro Outro, vindo do mundo externo que marca, que traça em nosso psiquismo seu caminho. Somos fruto do acaso e da necessidade. O ápice dessas identificações é a instância nomeada por Freud de Supereu, ou Ideal do Eu, porquanto esse sistema, diz o autor de forma extremamente clara, é fruto das primeiras identificações parentais. E ele é, não obstante, o sistema que irá exigir, demandar ao Eu um posicionamento de vida específico: *seja assim; não seja assim*. Nas palavras do autor:

Resta mencionar mais uma importante função que atribuímos a esse superego. É também o veículo do ideal do ego, pelo qual o ego se avalia, que o estimula e cuja exigência por uma perfeição sempre maior ele se esforça por cumprir. Não há dúvida de que esse ideal do ego é o precipitado da antiga imagem dos pais, a expressão de admiração pela perfeição que a criança então lhes atribuía (FREUD, 1996bg, p. 70).

Curiosamente, outro aspecto de extrema importância quando se pensa nesse Supereu enquanto Ideal do Eu, é entender que o Supereu da criança é formado não

pelas imagens, ou pelos precipitados de imagens de seus pais, mas é construído como o Supereu de seus pais. Isso porque, se uma criança se identifica com o Eu, ou a imagem de seus pais, e a personalidade de alguém é construída a partir das exigências do Ideal do Eu – que é formado frente às identificações primitivas com os pais – a personalidade dos pais dessa criança é construída a partir da coação do Supereu tendo como base as imagens da geração anterior. Ou seja, a criança recebe como representação a-se-identificar o que o Supereu de seus pais exigiu ou selecionou como certo daquilo que o próprio Supereu é enquanto ideal – caudatário, diga-se de passagem, de suas próprias identificações primevas. O Supereu, o Ideal do Eu e por consequência aquilo que o Eu almeja ser é, portanto, um resquício de como os pais e, ainda, os avós desse indivíduo eram. Nesse sentido, o Supereu é o veículo da hereditariedade psíquica, assim como o DNA é o veículo da hereditariedade orgânica. Diz Freud:

[...] o superego de uma criança é, com efeito, construído segundo o modelo não de seus pais, mas do superego de seus pais; os conteúdos que ele encerra são os mesmos, e torna-se veículo da tradição e de todos os duradouros julgamentos de valores que dessa forma se transmitem de geração em geração (FREUD, 1996bg, p. 72).

Para além do veículo por excelência da tradição e que nos remete a um aparelho constituído causalisticamente, ainda na mesma conferência Freud nos relembra do inconsciente, do Isso e de todo o saber insabido e que causa no indivíduo. O Eu é um epifenômeno do Isso; um fenômeno acessório, secundário, do verdadeiro senhor das coisas psíquicas. O Isso, enquanto sede das pulsões e com sede de satisfação possui intenções desconhecidas ao Eu consciente, mas que, no entanto, são as verdadeiras intenções do aparelho psíquico. Os verdadeiros desejos do sujeito estão ali, na parte obscura de nosso ser, nas sombras, no subsolo, naquela parte que nos determina porque necessária; porque sente a necessidade de se satisfazer, de escoar a energia que se lhe apresenta.

Se por um lado somos determinados a ser como nosso Ideal prega a partir de toda uma filiação, uma tradição e uma tradução, por outro somos determinados a fazer aquilo que se apresenta como necessário a partir do mais profundo de nosso ser. Todavia, o Eu, esse mesmo formado pela tradição e filiação, esse que é epifenômeno do Isso, recebe uma tarefa assaz significativa: o controle das pulsões.

De acordo com Freud, não só o Eu é aquele que deve perceber as pulsões e as satisfações necessárias, mas ele é construído para poder controlar tais impulsos e o faz por um atributo que apenas a ele pertence: a razão. Novamente, se retomarmos Spinoza, encontramos a razão como aquela característica individual que nos remete à possibilidade de liberdade, mesmo que liberdade restrita. Ao Eu é dada uma ferramenta capaz de controlar a necessidade imperativa e impetuosa da satisfação pulsional, lembrando: a razão. A questão, parece, é que junto dessa capacidade de controle – ou ao menos se não capacidade, possibilidade, para usar uma palavra muito cara à nós – vem a ideia, ou a ilusão, de liberdade. Por ter o Eu a condição de escolher dentro de parâmetros estabelecidos por outro os caminhos da satisfação, ilude-se e se acredita senhor de si: eis a ilusão de uma autonomia, um pleito talvez impossível de conquistar. Ainda sobre a razão, diz Freud:

O ego evolui da percepção dos instintos para o controle destes; esse controle, porém, apenas é realizado pelo representante [psíquico] do instinto quando tal representante se situa no lugar que lhe é próprio, num amplo conjunto de elementos, quando tomado em um contexto coerente. Para adotar um modo popular de falar, poderíamos dizer que o ego significa razão e bom senso, ao passo que o id significa as paixões indomadas (FREUD, 1996bg, p. 81).

Ainda nesse conjunto de conferências, na intitulada **Conferência XXXIV: explicações, aplicações e orientações**, Freud propõe apresentar – justamente – “explicações, aplicações e orientações” da sua própria teoria e, ali, além de passar por temas importantes como a educação, ele retoma a teoria das neuroses e a questão do sintoma para dizer novamente, ou reforçar a exigência de um fator constitucional, hereditário e, por que não dizer, genético da neurose. Nesse sentido, para ele haveriam três fatores a se levar em conta na neurose – entendendo neurose nesse momento da construção psicanalítica ainda como uma doença – a saber: o fator histórico, o acaso, e o fator constitucional. Sobre o fator histórico, entendemos as vicissitudes da vida, em especial a história do indivíduo e de seus antepassados – lembrando que discutimos há pouco o Supereu e seu papel nessa tradição. Acerca do acaso, lembramo-nos de toda a importância que Freud dá à sexualidade infantil e aos percalços que a vida sexual da criança encontra em seu desenvolvimento: excitações, fixações, satisfações. Finalmente, sobre o fator

constitucional, refere-se àquilo que o tratamento analítico não teria acesso, até mesmo porque “em todo caso não podemos fazer nada quanto a esse fator; mas em teoria, devemos tê-lo sempre em mente” (FREUD, 1996bh, p. 151). Três aspectos da neurose que nos remetem a três leituras deterministas do homem freudiano.

Indo adiante, na **Conferência XXXV: a questão de uma *Weltanschauung***, a última dessa organização e a última conferência de fato escrita por Freud, o psicanalista nos fala de sua teoria e a coloca em questão relacionando-a com o conceito de visão de mundo, visão universal, uma leitura última das coisas, uma *Weltanschauung* (FREUD, 1996bi). Para ele, a psicanálise deve aceitar a visão científica do mundo e com ela suas prerrogativas. Uma delas, diga-se de passagem, é a certeza do determinismo, o determinismo científico – como ele já explorara em outras conferências, em especial aquelas sobre as *Parapraxias*. A visão de universo da religião, por exemplo, não caberia à psicanálise, muito menos o seu determinismo. No posicionamento religioso há uma ordem universal dirigida, comandada por um poder supremo, um ser que causa as demais coisas. Na *Weltanschauung* científica tal poder não existe, muito embora o mundo seja entendido também como um conjunto ou uma sequência de causa e efeito. A diferença é que na leitura da ciência tal causa primeira não demanda, não exige, tampouco vela ou cuida dos seres, humanos ou não. Há um não sentido na causa científica. Ademais, a ciência segue uma lógica racional, um conjunto de leis passível de entendimento pela razão e de replicação experimental. Embora valha ressaltar que, caso isso fosse plenamente possível, um dia estaríamos – como os videntes – prevendo o futuro (HAWKING, 2009) – atuais demônios de Laplace. Na opinião de Freud:

[...] a psicanálise é incapaz de criar uma *Weltanschauung* por si mesma. A psicanálise não precisa de uma *Weltanschauung*; faz parte da ciência e pode aderir à *Weltanschauung* científica. Esta, porém, dificilmente merece um nome tão grandiloquente, pois não é capaz de abranger tudo, é muito incompleta e não pretende ser auto-suficiente e construir sistemas (FREUD, 1996bi, p. 177).

Impossível lermos esse texto sem nos remetermos obrigatoriamente ao que disse Freud na conferência sobre as *Parapraxias* ao afirmar que *não poderia sustentar uma vida sem ser baseada no determinismo científico; uma década e meia*

depois, ele reapresenta sua hipótese, sustenta sua ideia e reafirma seu posicionamento⁷⁰.

No mesmo ano de produção e no mesmo ano de publicação dessas novas conferências, Freud troca uma correspondência com Albert Einstein cujo resultado ficou conhecido como o texto **Por que a guerra?**. Nessa carta, o psicanalista recorre à sua teoria sobre a cultura e sobre as pulsões para responder à inquietação do físico sobre a agressividade humana e, ao falar da renúncia pulsional, afirma que “cada indivíduo deve abrir mão de sua liberdade pessoal de utilizar a sua força para fins violentos” (FREUD, 1996bj, p. 199). Liberdade pessoal, *persönlicher Freiheit* (FREUD, 1934b, p. 352), que nos incita a pensar aquilo já visto acima quando Freud diz que muito mais livre era o homem primitivo porque poderia exercer seus impulsos e obter suas satisfações de maneira mais imediata e sem desvios – poderia gozar como que plenamente. Uma liberdade dos impulsos que exigem satisfação; liberdade, não obstante. *Freiheit* que perdemos ao longo dos caminhos civilizatórios.

Muito embora tenhamos perdido essa liberdade do homem primitivo, a cultura nos proporcionou outra liberdade através da instauração e do domínio da razão. Aqui Freud novamente evoca o terceiro gênero do conhecimento para nos dizer que *é o atributo da razão que poderia dar ao homem a liberdade perdida e tão desejada*; nesse sentido, o intelecto, o desenvolvimento da razão e a introjeção dos impulsos hostis são as características mais importantes da civilização, psicologicamente falando. Ambos proporcionam o desenvolvimento da cultura e a possibilidade de uma vida mais longa. Nas palavras do correspondente de Einstein, a “situação ideal [...] seria a comunidade humana que tivesse subordinado sua vida instintual ao domínio da razão. Nada mais poderia unir os homens de forma tão completa e firme, ainda que entre eles não houvesse vínculos emocionais⁷¹” (FREUD, 1996bj, p. 206).

⁷⁰ Não obstante, lembremo-nos o que considera o próprio Freud no texto hoje reconhecido como **O caso da jovem homossexual [Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität]**, quando nos explica que a análise é extremamente mais satisfatória do que a síntese, porquanto daquilo que nos é dado como argumento decerto não é possível prenciar o resultado. Ou, conforme encontramos no original: “*Die Synthese ist also nicht so befriedigend wie die Analyse; mit anderen Worten, wir wären nicht im stande, aus der Kenntnis der Voraussetzungen die Natur des Ergebnisses vorherzusagen*” (FREUD, 1920, p. 20).

⁷¹ Outro aspecto curioso dessa carta é quando Freud aponta a existência de um grupo de pessoas, do qual Einstein e ele fariam parte, que são naturalmente pacifistas; ou seja, pessoas que possuiriam

Nos últimos anos de sua produção intelectual e que coincide com seus últimos anos de vida, Freud escreve três obras assaz significativas para a teoria psicanalítica, pelo menos conforme concebemos, e que são: **Análise terminável e interminável**, escrita em 1937 (FREUD, 1996bk), **Algumas lições elementares sobre psicanálise**, escrita em 1938 (FREUD, 2014c), e **Compêndio de psicanálise**, do mesmo ano (FREUD, 2014b). Desses trabalhos, os dois últimos são obras incompletas, inacabadas e publicadas postumamente em 1940⁷². Dos três, o primeiro é um texto importante para os praticantes da psicanálise, uma vez que traz discussões concernentes à prática clínica e, em escansão, ao manejo transferencial. Os dois outros parecem servir a Freud como um encerramento de todo um período dedicado à psicanálise, à ciência da alma, à ciência do inconsciente; isso porque eles parecem servir como resumos ou de fato compêndios sobre a teoria, técnica e o método psicanalítico.

Em 1937, não obstante, Freud inicia as discussões com uma retomada da constituição subjetiva para nos lembrar sobre sua neurótica e retomar a proposição de que os distúrbios dessa ordem possuem “uma combinação de [...] fatores, o constitucional e o acidental” (FREUD, 1996bk, p. 236), como que para nos lembrar de sua dívida com o determinismo e a *Weltanschauung* da ciência. Além disso, convida-nos a revisitar sua teoria das pulsões e remarca a primazia do Isso no

uma natureza pacífica, apesar da pulsão de morte. Minúcias à parte acerca dessa construção, o que nos desperta a atenção é quando ele diz “somos pacifistas porque somos obrigados a sê-lo, por motivos orgânicos, básicos. E sendo assim, temos dificuldades em encontrar argumentos que justifiquem nossa atitude” (FREUD, 1996bj, p. 207). Essa sentença nos convoca à memória o livro de Richard Dawkins no qual ele afirma existirem genes e indivíduos portadores de genes – as máquinas de sobrevivência – que são, aparentemente, altruístas. Ou seja, genes que no *pool* gênico existiriam especificamente para construir comportamentos que serviriam para “cuidar” de outros genes, de outras máquinas, para garantir que outros genes possam existir por mais tempo e procriar. Nesse sentido, alguns indivíduos participam da EEE, estratégia evolutivamente estável, com o objetivo de proporcionar que outros genes possam viver mais. E, ao falar de seleção por parentesco, o biólogo nos explica o cálculo realizável e necessário para que um indivíduo possa ser altruísta ou não, muito embora nos afirme que isso, de fato, não diz respeito a um desejo altruísta, mas sim a um desejo radicalmente egoísta, geneticamente pedante. O cálculo a ser realizado é o de quão similar o *pool* gênico desse que irei salvar é em relação ao meu. Por isso o altruísmo tende a ser mais recorrente entre familiares, afinal, “para uma máquina de sobrevivência, outra máquina de sobrevivência (que não seja o próprio filho ou outro parente próximo) é parte do seu ambiente, tal como uma rocha ou um rio ou um bocado de alimento. É uma coisa que se mete em seu caminho e atrapalha, ou que pode ser explorada” (DAWKINS, 2007, p. 138).

⁷² É mister apontar que outras obras, ou recortes de manuscritos, também foram produzidos nesses últimos anos de vida, mas esses são os textos que parecem aprofundar a teoria no aspecto que mais nos convoca à análise em consonância ao nosso tema de estudo.

aparelho psíquico. Frente a essa constatação, o Eu é aquele que serve ao aparelho na medida em que precisa organizar a satisfação pulsional, os determinantes do Isso. Retoma também a questão do inatismo e da hereditariedade, tanto do Isso, do Eu e também do Supereu, mas termina o texto com certa “esperança”, por assim dizer. Ele diz que, afinal, o trabalho da análise tem por objetivo proporcionar, ou ao menos favorecer com que o Eu possa mudar de atitude frente ao repúdio da feminilidade; em outras palavras, frente à castração. E se isso é possível, se o Eu pode mudar de atitude, existe algo nesse Eu que pode lutar contra, ou ao menos colocar em questão as tendências hereditárias; essa possibilidade, entendemos, é dada pela razão. Pela razão, pelo fato do Eu poder, após a análise, abranger uma quantidade maior de conteúdo, ficamos livres – mesmo que não completamente – dos desmandos do Isso para mudar de comportamento, muito embora só possamos fazê-lo tomando de empréstimo as forças desse mesmo Isso.

Continuando nosso estudo, deparamo-nos, então, com os últimos textos selecionados dessa década freudiana, a derradeira, e, apesar de **Algumas lições...** ter sido escrito após Freud ter abandonado seu **Compêndio**, escolhemos trabalhar as *lições* antes do outro por entender, e concordar com Strachey, que o **Compêndio de psicanálise** é o texto – dentre os dois – mais completo e aprofundado dessa proposta, apesar de ambos tocarem em assuntos extremamente similares e praticamente da mesma forma (STRACHEY, 1996b).

Uma das marcas desse primeiro texto a ser trabalhado é a ratificação de Freud de que o psíquico é inconsciente e que a consciência é apenas uma variação dessa natureza psíquica original; por conseguinte, a consciência não é indispensável para a existência da alma (psique) e, por extensão, tampouco o Eu. Ao retomar o estudo de Theodor Lipps, concorda com o filósofo e nos explica que “o psíquico seria em si mesmo inconsciente e que o inconsciente seria o verdadeiro psíquico” (FREUD, 2014c, p. 216) e que aquilo a chamarmos de consciência seria apenas uma inconstante qualidade do próprio psíquico, ou seja, a alma – inconsciente por natureza. Alma que por vezes se daria a conhecer conscientemente, mas logo retornaria ao seu estado anterior. Ainda assim, nas palavras do autor:

Com tudo isso [...] não queremos dizer que a qualidade da consciência tenha perdido sua importância para nós. Ela segue sendo a única luz que

nos ilumina e nos conduz pela obscuridade da vida anímica. Em consequência da natureza especial de nossos achados, nosso trabalho científico na Psicologia consistirá em traduzir processos inconscientes em conscientes, para assim preencheremos as lacunas da percepção consciente (2014c, p. 216-217).

Tornar consciente os processos, as representações inconscientes visando proporcionar ao indivíduo uma melhor organização de seus conteúdos: eis o objetivo da análise – guardemos essa assertiva. Mas finalmente nos deparamos com o texto freudiano que, seguindo a letra do próprio autor, “pretende reunir as teses da Psicanálise, na forma mais concisa e na versão mais resolvida, de um modo, por assim dizer, dogmático” (FREUD, 2014b, p. 11). E, caso tenha tido sucesso, esse é um texto que vale a pena estar como o derradeiro estudo de nossa problemática dentro da construção de Freud. Na obra, ele começa o “resumo” sobre sua teoria novamente apresentando o problema do aparelho psíquico e a etiologia, ou melhor, a constituição do Isso: “seu conteúdo engloba tudo o que foi herdado, trazido com o nascimento e que foi constitutivamente estabelecido” (FREUD, 2014b, p. 17). Apesar disso, o Eu, sua transformação imediata, é a instância que tem acesso e coordena os movimentos corporais voluntários. Não se trata aqui, contudo, de uma voluntariedade enquanto liberdade de desejo, ou enquanto uma liberdade do fazer, até mesmo porque o Eu, enquanto organização necessária do Isso, deseja apesar “se satisfazer”, uma vez que o Isso, assim como o aparelho, é regido pelo princípio de prazer. Nada obstante é certificar que toda e qualquer “ação do Eu é [...] correta se supre as exigências do Isso, do Supereu e da realidade, ou seja, se logra conciliar entre si as exigências dessas três instâncias” (2014b, p. 19). Duas dessas instâncias, portanto, remete-nos à certeza freudiana do determinismo natural, da realidade de uma natureza da alma que é coagida à existência por sua ligação com um passado e coibida à satisfação enquanto finalidade única; a outra, também coagida, lembra-nos de nossa ligação obrigatória com o acaso e as vicissitudes da vida. Como nos explica o autor:

Vê-se que o Isso e o Supereu, mesmo com todas as suas diferenças fundamentais, apresentam um ponto em comum, ou seja, representam influências do passado: o Isso, as hereditárias; e o Supereu, essencialmente as recebidas dos outros, ao passo que o Eu é determinado, sobretudo, pelo diretamente vivenciado, portanto, pelo acidental e pelo atual (FREUD, 2014b, p. 21).

Dentro desse raciocínio é que Freud nos apresenta *o verdadeiro objetivo da vida: a satisfação pulsional*. É para isso que o aparelho psíquico é formado dentro de um ser vivo⁷³. Suas organizações posteriores é que permitirão um grupo dentro desses seres de serem chamados homens, ou melhor, *homo*. O aparelho não visa tampouco manter-se vivo, como nos mostra a hipótese da pulsão de morte, ele visa unicamente a satisfação. O Eu, mesmo controlando o acesso à motilidade, também permanece com o mesmo ideal; a necessidade de satisfação é, por assim dizer, o preço que pagamos por habitar, ou sermos habitados, por um corpo. Aliás, é nossa organização enquanto corpo, *Körperorganisation* (FREUD, 2014b, p. 16), que marca a necessidade de descarga das tensões. O corpo sente a excitação e exige a descarga, o que nos indica que, sem ele, não haveria desconforto. Esse pertencimento à natureza marcado pelo corpo, e do qual nosso psiquismo é subserviente, é o que nos faz determinados a essa existência cuja satisfação é necessária; existência que exige o prazer: a diminuição ou, quiçá, a inexistência de tensão que afeta os corpos. Afinal, como diz Freud, a psicanálise “declara que os fenômenos concomitantes supostamente somáticos são o verdadeiro psíquico” (2014b, p. 47). Lembremos que a fonte das pulsões, a fonte do Isso – por assim dizer – é o corpo.

A despeito de todo esse determinismo que se apresenta por nossa ligação ao corpo, por nosso pertencimento à natureza, há algo que Freud vai nomear como vontade, *Willensakt* (FREUD, 2014b, p. 84), e que ele vai vincular ao Eu. O Eu enquanto organização do Isso é a sede da vontade consciente; da possibilidade de escolha pela racionalidade. Como nos lembra Freud a respeito dos sonhos, essa formação do indivíduo é como uma psicose que se forma “por um ato de sua vontade” (2014b, p. 85). Dessa maneira, é válido ressaltar que as pulsões são orgânicas, formadas a partir e por causa do organismo, do corpo enquanto organismo, mas o Eu é da ordem do acidental; ou melhor, ele precisa dar conta daquilo que é acidental. E por isso o Eu é a parte do aparelho que pode, a partir da razão e do raciocínio – e apesar de sua necessidade obrigatória de satisfação –

⁷³ O verdadeiro objetivo de uma máquina de sobrevivência, os genes, é garantir a reprodutibilidade de sua essência.

escolher voluntariamente como se mover. Sem embargo, o “cerne de nosso ser é [...] formado pelo obscuro *Isso*” (FREUD, 2014b, p. 153). Somos Isso.

Enquanto indivíduos, somos constituídos radicalmente – enquanto raiz, base – por essa obscuridade transcrita em instância por Freud, mas apesar d’Isso, algo em nós precisou ser organizado ou reorganizado a partir de novos parâmetros, o que nos possibilitou um novo conjunto de possibilidades. O Eu, instância que tem acesso às representações de palavras do pré-consciente, é aquela que pode trabalhar com a vontade do indivíduo frente ao acaso e aos caminhos tortuosos da vida. Por conseguinte, o surgimento da razão no animal homem e com ela a oportunidade de se trabalhar com as palavras, com a linguagem, fez de nós algo de distinto do reino animal – muito embora continuamos a ele pertencendo e dele sendo partidários. Por fim, é necessário ressaltar que o acesso à razão possibilitou ao Eu dizer-se ou sonhar-se livre, muito embora radicalmente essa seja uma impossibilidade. Ademais, é por meio da razão, ou ainda através dela, que o indivíduo pode entender-se responsável por seus atos, assim como pelos desejos inconscientes que são motos do sonho.

Finalmente, é aqui que nos encontramos com o estudo freudiano: foram cinco períodos de produção que ousamos resumir ou esmiuçar nessas páginas, apesar de entendermos que tal tarefa beira o impossível, entendemos também que percorremos um bom caminho. E nesse momento cabe interrompermos esse percurso para tentarmos condensar em novas palavras o que ora fora estudado para, na sequência, avançarmos na teoria psicanalítica e abordamos o estudo lacaniano dentro das arestas já propostas para nossa pesquisa.

3.6 FREUD E O PROBLEMA DA AUTONOMIA: UM RESUMO PLAUSÍVEL

O homem freudiano é Isso, resumindo. Um Isso que é sede dos desejos inconscientes, lar das moções de desejo, um Isso que sou eu enquanto ser; um ser de desejo⁷⁴. O que não nos impede de novamente colocar esse homem em questão: Isso faz algo além de exigir satisfação? Isso é capaz de alguma coisa ou ele

⁷⁴ Vale ressaltar o que discutimos na seção secundária 3.2 deste estudo, em especial ao trabalharmos a *Traumdeutung* freudiana.

também é algo unicamente determinado a agir pela tendência do aparelho em obter prazer? Se for assim, essa tendência deve estar na natureza, uma vez que Isso é a nossa ligação genética e filogenética com nossos antepassados. Isso faz de nós produtos naturais, objetos naturais, *objetidades imediatas* da natureza – para fazer jus à Schopenhauer (SCHOPENHAUER, 2005). Entender Isso é forçosamente exigir que entendamos o homem freudiano enquanto subserviente à ordem natural. É entender, como escreve Freud em 20 de julho de 1938, que “a suposição de vestígios herdados no Isso altera, por assim dizer, nossa visão sobre isso” (FREUD, 2014d, p. 206).

Seja como for, de imediato vale lembrar de onde saímos e o que podemos construir até o momento e, nesse sentido, ressaltar que o objetivo desta pesquisa é desenvolver a problemática acerca da autonomia do homem freudiano, ou melhor, do homem enquanto entendido a partir do arcabouço psicanalítico desde Freud e com Lacan. Em adendo à questão, nossa tese é a de que existe na psicanálise um problema paradoxal se apresentando como tal no entendimento desse homem ora enquanto puramente determinado, ora enquanto responsável por seus atos e capaz de escolhas. Após o percurso realizado de análise de suas obras, parece-nos possível dizer que a ambiguidade, ou o paradoxo, do determinismo-liberdade se mantém ao longo de toda a obra freudiana. Freud abarca não a certeza de um aspecto em detrimento de outro, mas pelo contrário, favorece a existência de ambos os extremos quando conclui que o *homem é determinado, muito embora livre para poder escolher a partir da razão, caso seu Eu esteja adequadamente preparado para isso*.

No início deste estudo, cunhamos um termo que nos pareceu particularmente interessante para falarmos dessa tensão binominal existente entre determinismo e autonomia e denominamos o *paradoxo de Zarathustra* o fato de entendermos na psicanálise um homem intervalar, circunscrito na tensão entre um universo animal, puramente determinista e outro lugar onde reinaria a plena autonomia. O entendimento que vem adjunto a essa proposta é o de que a linguagem participaria de outra ordem que não àquela natural; a ordem simbólica seria, ou teria, uma diferença qualitativa – o que não implica uma diferença positiva necessariamente – em relação à ordenação da natureza. O homem enquanto vivente dentro da

linguagem e vivido por ela seria de outra ordem à diferença da natureza, muito embora ainda não fosse um além-do-homem. A linguagem enquanto construção da cultura é justamente o que mantém o homem em separado da natureza – muito embora ainda a ela pertencente. É a linguagem que marca a existência do homem no intervalo, no hiato de nosso paradoxo. Além do homem, além da linguagem não há fala; aliás, é justamente por isso que Deus não pode falar⁷⁵.

Com isso e outros desenvolvimentos, iniciamos nossos estudos retomando de antemão os paradoxos da teoria psicanalítica em Freud, apontando como em toda sua obra a dualidade humana, ou o homem cindido, está apresentada de diversas maneiras, desde o problema mente-corpo até a questão das pulsões de vida e de morte. Não obstante, depois de percorrido todo esse caminho parece possível afirmar que esse é um falso problema. Um pseudoproblema porque apesar de uma dualidade aparente, em todos os casos – ao menos os que elencamos no início de nosso percurso⁷⁶ – elas se demonstraram de uma unicidade inequívoca. Vejamos por exemplo a questão mente-corpo: a alma só pode se apresentar dentro de um corpo biológico e nele se embasar. A mente tem como base, sua fonte, o corpo, assim como as pulsões. Não há dualidade enquanto distinção; há dualidade de forças, mas não contrariedade, assim como também não existe uma cisão completa entre hereditariedade e acaso, ambos concorrem para a construção tanto do caráter quanto da neurose. A ontogênese é uma sequência da filogênese; tal como o princípio de realidade é uma construção necessária a partir do princípio de prazer, não para com ele se opor, mas para garanti-lo. Contudo, uma dualidade desse tipo ainda nos parece extremamente importante e interessante de ser pensada: o caminho percorrido desde a natureza até a linguagem. Não há tampouco dualidade nesse caso, pelo menos não em Freud, e isso a princípio e porque não há oposição entre linguagem e natureza. Não obstante, Freud em determinados momentos diz de como a cultura é aquilo que se destaca e se diferencia da ordem animal, parecendo

⁷⁵ Jorge Luis Borges, o contista, lembra-nos de que “um deus, [...], só deve dizer uma palavra e nessa palavra a plenitude. Nenhuma voz articulada por ele pode ser inferior ao universo ou menos que a soma do tempo. Sombras e simulacros dessa voz que equivale a uma linguagem e a todas as coisas que uma linguagem pode abranger são as ambiciosas e pobres vozes humanas, *tudo, mundo, universo*” (BORGES, 2008, p. 107).

⁷⁶ Para que possamos relembrar: o problema do corpo biológico e da mente; a hereditariedade e o acaso; o princípio de prazer e o princípio de realidade; a problemática filogenética e ontogenética, além do problema concernente ao prazer e à compulsão à repetição.

plausível a ideia de um salto, um salto qualitativo entre natureza e linguagem, entre o animal e o homem freudiano.

O início mesmo da construção teórica freudiana foca em um estado inicial natural, ou que ao menos da natureza é partidário. Freud começa a escrever como neurólogo, estudando e descrevendo os problemas psicológicos a partir de uma vinculação com o sistema nervoso e os neurônios. Lá atrás, no **Projeto**, Freud (1996b) apresenta um aparelho psíquico animalesco – sem qualquer prejuízo de valor –, um aparelho que tem por missão escoar energia e que é biologicamente orientado. Há um animal por trás do homem, poderíamos dizer, e esse animal, ou essa vinculação pode ser pensada inclusive a nível de aparato psíquico. A alma humana, nesse caso, é animal – a bem da verdade.

Não obstante, Freud começa a reelaborar seu posicionamento e o faz distinguindo a histeria de outras afecções, essas orgânicas. A histeria ignora o sistema nervoso e o corpo enquanto possuidor de regras anatômicas, uma vez que ela usa do corpo como bem lhe aprouver, e nesse sentido, a alma deixa de ser corpo para ser algo além; apesar de estar situada no corpo, há algo aí de uma diferença significativa. A alma é, ou está vinculada a hereditariedade que se apossa de um corpo. A questão da etiologia da histeria, a hereditariedade e o componente ideativo das neuroses estão no início do estudo freudiano e nos trazem um aspecto da problemática determinista assaz singular: apesar de determinada hereditariamente, a neurose possui um aspecto inconsciente, ideativo, e que poderia ser pensado, a princípio, enquanto singularmente autônomo – pelo menos no início dessa construção.

Nos primeiros anos de seus estudos, Freud se vê convocado a dar conta de seu passado enquanto médico, um passado ainda tão presente e que exigia dele um posicionamento frente ao corpo, à biologia e à hereditariedade. Diga-se de passagem, a hereditariedade nunca abandonou o posicionamento freudiano, mas ali, nos primeiros casos de histeria, por exemplo, ele se debate fortemente com tal questão. A histeria é tanto hereditária quanto ideativa; há algo de uma singularidade – e que ele recortará como efeito coagido do acaso – em uma base obrigatoriamente hereditária. Suas históricas tinham uma genética que condicionava, ou ao menos direcionava à patologia nervosa, mas é frente aos traumas da vida que elas

precisam se posicionar e, assim, posicionam-se dentro de um arcabouço pré-estabelecido de respostas, hereditariamente construído.

Outro aspecto importante dessa proposta é a questão do saber. O doente sabe, mas não sabe que sabe. Ele voluntariamente constrói a resposta ao trauma, há uma implicação desse indivíduo nos seus sintomas, muito embora esse saber seja apenas *a posteriori*, ou seja, na hora da resposta ele não podia dar outra, estava condenado, por assim dizer, a responder sintomaticamente; a construir um sintoma apesar de saber o que estava fazendo. Mas como isso é, de alguma maneira, insuportável, o indivíduo recalca, esquece, manda para longe da consciência o saber que tinha de seu percurso. Com isso vem a *escolha da neurose* dentro de um saber do indivíduo sobre seu trauma e seu sofrimento e, frente a essa problemática, conjecturamos anteriormente, ou ao menos questionamos a possibilidade de ler aí uma posição freudiana em favor da autonomia do sujeito; ou seja, nesse sentido ele não seria mais determinado – ou ao menos não exclusivamente – pela hereditariedade, esse indivíduo poderia escolher, livremente, os caminhos da sua neurose. Ledo engano. Conforme vimos no decorrer do percurso freudiano, esse indivíduo continua sendo determinado pelo Isso, pelo Supereu, pelo mundo externo e, também, pela hereditariedade. Seu saber não pressupõe uma liberdade da ação; a ação do Eu é, ainda assim, e por conta d'Isso, determinada. Ele chega a ter uma gama de possibilidades, mas sempre dentro de um arcabouço relativamente restrito: condicionado por sua história, a história de seus antepassados, e o acaso que lhe coube na vida.

Depois de “abandonar” o paradigma hereditário entre 1896 e 1905, Freud parte para uma leitura outra do indivíduo e das construções anímicas que o levam à neurose, muito embora entendemos, após percorrer o estudo realizado, que a hereditariedade é como se fosse um sintoma de Freud, porque sempre retorna. Retorna no final de sua obra como base tanto para o Isso quanto para o Supereu, mas lá atrás, na época de sua *Traumdeutung*, ele por vezes acredita ser possível abandoná-la. Sem embargo, não pode abandonar seu posicionamento determinista. Com vimos, é claro e radical: os eventos anímicos são determinados e, por conseguinte, a motilidade de um indivíduo também.

A diferença que se apresenta agora, a partir da **Interpretação dos sonhos**, é a existência de um sistema inconsciente composto por representações que podem ser chamadas de traços mnêmicos, traços de memória, e que determinam os eventos psíquicos e a motilidade por consequência; ou seja, poderíamos dizer que há uma determinação interna dos eventos da alma, há uma autodeterminação, uma lei interna, uma lei do desejo – que em Freud lemos *Wunsch* – e uma autonomia⁷⁷. É essa lei interna que Antígona (SÓFOCLES, 1990) tanto conclama e que veremos adiante com Lacan.

Mas propusemos em determinado momento a alcunha de pseudodeterminista para Freud, pois entendemos que ao apresentar um aparelho determinado por representações inconscientes que foram produtos de uma sensação vinda do exterior, ele apresentaria a possibilidade de entender essa determinação como autodeterminação e, portanto, sua certeza concernente o determinismo do indivíduo possuiria uma falha. Entendemos que a passagem do mundo externo, da coisa real para sua transformação em representação apresentaria uma mudança de qualidade tal que nos proporcionaria a possibilidade de dizer que o psiquismo pode ser pensado como um aparelho destacado do mundo externo e com um espaço, um vazio entre acaso e representação a favorecer o entendimento de um homem autônomo.

Mas estávamos novamente enganados. Não parece existir em Freud essa possibilidade. Há uma continuidade quase que imediata entre a coisa a ser representada e sua representação no aparelho – muito embora a representação não seja a coisa. Há uma determinação certa – recordemos a questão da identificação. Mas ainda assim, parece haver a necessidade de uma diferenciação. Há em Freud o entendimento de uma sobredeterminação, ou seja, ele não é *pseudodeterminista*, mas seria um *sobredeterminista*. Há algo de uma hereditariedade, de um inatismo, e que em determinado momento de seu estudo é um tanto abandonado. Mas não porque Freud deixa de nela acreditar; parece-nos que o faz porque não tinha material conceitual adequado ainda para trabalhá-lo e, quando consegue construir um novo aporte teórico que dê fôlego renovado para essa questão – o Isso, e o Supereu –, ele a abraça de tal maneira que aponta quase todo o indivíduo como

⁷⁷ Lembrando que a autonomia se refere àquele, ou àquilo, que se rege por suas próprias leis.

uma construção hereditária. Assim, sobredeterminado, o homem freudiano é tanto coagido pela hereditariedade quanto pela gama possível de associações ideativas; nem mais nem menos do que a soma de seus antepassados e do acaso que lhe coube pelo destino – sempre trágico.

Contudo, desde o início há uma aposta freudiana na razão e, por conseguinte, no Eu; em um mecanismo no indivíduo que possibilite ou ao menos favoreça um posicionamento livre para suas ações, mesmo que uma liberdade condicional, restrita. Vemos isso desde as **Cinco lições**, talvez antes, mas com certeza em momentos mais avançados de sua teoria. Essa aposta na racionalidade, no controle das pulsões é o que nos remete a nosso paradoxo, o de Zaratustra, no caminho desde a natureza à linguagem e além. De um lado da ponte os animais coagidos à ação específica pelos determinantes instintuais, no meio o homem, suas neuroses e a linguagem; do outro lado o *Übermensch*, o homem racional pleno, capaz de controlar completamente seus impulsos pulsionais e, quiçá, ser causa de si mesmo porque não causado. Dentro dessa racionalidade, aparece-nos um tema muito caro à questão da escolha e, mais especificamente, à escolha de objeto, *Objektwahl*. Mesmo assim, essa escolha é obrigatoriamente determinada, ou ao menos é uma escolha condicionada, não plenamente livre, não-toda autônoma. O homem ainda é intervalo, longe de ser causa de si, longe de ser Deus.

Freud nunca abandonou o problema da hereditariedade, já dissemos, tampouco seu determinismo; mesmo quando aposta no uso da razão, o entende precário, impossível de ser de fato emancipado de um corpo e de um organismo social, cultural, que o sustém. Muito embora ele convoque Goethe por no mínimo duas vezes ao longo de sua obra para dizer que é preciso se responsabilizar por aquilo que herdamos de nossos pais, para que possamos fazer nossa essa carga de nossos antepassados, ainda assim entende o homem enquanto causado por tais determinantes. Não obstante, essa aquisição é a marca da responsabilidade, ou responsabilização subjetiva. Mesmo que determinados, e sobredeterminados em especial pelas características herdadas, ao homem é preciso se responsabilizar por *isso* que recebemos de nossos pais e avós para que possamos de fato nos dizer únicos: *adquire e possua; faça* de suas características inatas, *suas* características;

responsabilize-se mesmo por algo que não escolheu, mas com o qual foi presenteado pelos deuses.

Mesmo assim, parece que o paradoxo determinismo-autonomia é de fato insolúvel na teoria freudiana. Aliás, é fato que ele se prende e se considera muito mais determinista do que pleiteador de uma liberdade subjetiva, porque até seus últimos escritos, como vimos, ele é categórico em afirmar um indivíduo constituído frente a questões inatas, hereditárias, advindas e marcadas n'Isso e no Supereu. Um indivíduo coagido a agir com seu Eu para dar conta e fazer jus à sua ligação primordial com o Isso. Um sujeito obrigado a satisfazer seus impulsos pulsionais, obrigado a realizá-los, em muitos casos, não importando as consequências – como vemos na compulsão à repetição. O homem freudiano, a despeito de nossa tese inicial que propunha uma leitura não resolvida do *paradoxo de Zaratustra*, ou seja, entendendo que Freud não resolvia um posicionamento entre a natureza e a autonomia, é sabidamente natural, determinado, coagido, impedido de ser livre por sua ligação aos antepassados e, em último caso, à ordem natural. Além disso, por pertencer também à ordem da linguagem e ser possuidor de razão, o homem freudiano é aquele que a usa não para negar sua vinculação aos impulsos pulsionais, naturais, orgânicos; muito pelo contrário, a razão é usada para que tais impulsos possam ser de fato melhor satisfeitos. Melhor, porque com menos sofrimento para o sistema como um todo. O homem freudiano analisado é aquele que sofre menos com a satisfação pulsional necessária de ser obedecida. É aquele que pensa antes de se satisfazer, mas se satisfaz, não obstante. É aquele que pode escolher como se satisfazer; mas precisa se satisfazer ainda assim.

Estaria nesse raciocínio uma possibilidade de entender o homem freudiano, ainda que determinado – como Freud bem afirma nas conferências sobre as *Parapraxias* –, como um indivíduo livre, apesar de não completamente? *Livre, talvez, para escolher os destinos de sua determinação, uma vez que, à diferença dos animais, ele pertence também à ordem da linguagem e do desejo? Como uma liberdade a posteriori; por conseguinte, uma causalidade? Talvez. Contudo, ler esse homem enquanto um todo autônomo*⁷⁸ porque capaz de razão é desconsiderar a

⁷⁸ Ratifique-se que autonomia na sua acepção mais radical seria uma liberdade conceitualmente pura, plena; um autodeterminismo que implica na inexistência de todo e qualquer limite.

letra freudiana; nesse sentido, ler sua teoria enquanto uma não solução do paradoxo determinismo-autonomia é desconhecer o que diz o próprio Freud ao longo de seu percurso. Mesmo Lacan reconhece isso, na abertura de seu **Seminário** de 1953-1954 quando diz que a razão é “a introdução de uma ordem de determinações na existência humana [...]”. A descoberta freudiana é a redescoberta [...] da razão” (LACAN, 2009a, p. 12). A psicanálise se encontra dentro da *Weltanschauung* da ciência; é tão determinista quanto ela. A psicanálise, nessa leitura, seria determinista sim, embora mais enquanto causalidade do que determinismo. Mas ainda assim parece não poder empregar a alcunha de autônomo para seu sujeito.

O homem freudiano não é, pois, autônomo. Não obstante, há nesse mesmo sujeito uma certa liberdade. Há escolhas de objetos e de neuroses, há um indivíduo que raciocina, que faz cálculos, que dentro do espectro possível de escolhas praticáveis toma um partido e precisa se responsabilizar – por assim dizer – pela via tomada. Nesse sentido, talvez estivéssemos enganados se pensarmos que em Freud não se resolvesse o problema da autonomia: parece que se resolve, uma vez que o homem não é autônomo, ao menos não plenamente. Mas por participar da ordem da linguagem, mesmo sendo tributário da ordem natural, há uma liberdade – ainda que condicional. A mesma liberdade de um condenado que ganhou um benefício. Dentro de determinados parâmetros, o homem pode escolher, mas talvez seja sempre coagido, causado, determinado, condenado a escolher.

Por fim, assim entendemos, ao menos por ora, o homem freudiano e o paradoxo proposto dentro da teoria desenvolvida por Sigmund Freud: *um homem determinado por sua vinculação à natureza, aos antepassados, e não-todo livre para escolher por meio da razão e se responsabilizar pelos caminhos que fora coagido a eleger*. De certa maneira, o paradoxo e a dualidade freudiana se mantêm. Essa responsabilização, aliás, é o que nos possibilita, a partir de outras construções, tentar compreender esse mesmo problema em Jacques Lacan a partir principalmente de seus estudos sobre o sujeito, o ato e algumas considerações sobre a ética e a morte. Objetos, aliás, de nossa próxima seção.

4 LACAN E A DETERMINAÇÃO SIGNIFICANTE

FAUSTO
 Escrito está: "Era no início o Verbo!"
 Começo apenas, e já me exacerbo!
 Como hei de ao verbo dar tão alto apreço?
 De outra interpretação careço;
 Se o espírito me deixa esclarecido,
 Escrito está: No início era o Sentido!
 Pesa a linha inicial com calma plena
 Não se apressure a tua pena!
 É o sentido então, que tudo opera e cria?
 Deverá opor! No início era a Energia!
 Mas, já, enquanto assim retifico,
 Diz-me algo que tampouco nisso fico.
 Do espírito me vale a direção,
 E escrevo em paz: Era no início a Ação!
 (GOETHE, 2004, p. 131)

Eis-nos chegado à penúltima seção conceitual de nosso estudo depois de percorrermos um caminho possível entre vários. A título de retomada de nosso percurso é válido lembrar que o iniciamos apresentando brevemente nosso problema norteador, nossas hipóteses e teses iniciais, e partimos para a descrição de conceitos e paradigmas importantes para a construção de nossa proposta. Percorreremos em seguida a obra freudiana não tão pormenorizadamente quanto poderia ser realizado, mas de uma maneira tal que, entendemos, possibilitou-nos descrever o paradoxo no qual Freud se inscreve ao tratar do problema do determinismo e da autonomia em sua leitura e compreensão do homem, ou em sua própria descrição: o indivíduo. Lemos, após esse percurso, o homem freudiano enquanto determinado por sua vinculação à natureza, mas também livre, apesar de não plenamente, por sua participação na ordem da linguagem, a ordem simbólica, e sua característica ímpar: a razão.

É esse aspecto da construção freudiana, aliás, que nos possibilitará a transposição de nosso estudo para o aprofundamento lacaniano da teoria e isso porque, conforme entendemos – pelo menos a princípio –, Lacan desenvolve a teoria psicanalítica por alguns aspectos, alguns caminhos, mas nenhum deles parece tão significativo quanto a importância que ele dará à questão da linguagem, à ordem simbólica. Essa problemática, a qual toma Lacan desde o início de seus estudos, é o ponto nodal que lhe permitirá avançar e quiçá se desprender do mestre – muito embora ele sempre se considerasse freudiano e por vezes fazia questão de

ratificar que seu estudo se propunha um retorno à letra freudiana que, conforme ele entendia, havia sido tão esquecida por seus contemporâneos.

De qualquer maneira, a linguagem é o que nos possibilitará iniciar o estudo da obra lacaniana, seus avanços e distanciamentos em relação a Freud. Nesse sentido, é mister destacar que, diferente do percurso que percorremos em Freud, o estudo de Lacan se pautará em uma organização não-exclusivamente-cronológica, mas prioritariamente lógica. Porque é preciso delimitar, escolhemos abordar textos selecionados dos compêndios **Escritos e Outros escritos**, além de percorrer lições escolhidas dentre todos os **Seminários** publicados. Mas porque é também preciso transgredir, escolhemos trabalhar o inédito **Seminário** sobre *o ato psicanalítico*, e alguns traços, ou traçados, do *S.R.I.*

Por conseguinte, teremos três seções secundárias nessa parte de nosso estudo e que podem ser pensadas como correspondendo aos três recortes logicamente temporais apresentados em 1945 no texto **O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada** (LACAN, 1998a). Por isso, teremos um instante de ver o sujeito lacaniano naquilo em que ele se diferencia do indivíduo freudiano, um tempo para compreender o ato trágico e a ética da psicanálise enquanto uma trajetória assaz singular para pensarmos o problema da autonomia e da responsabilização subjetiva, o que nos encaminhará, finalmente, para um momento de concluir tomando por base o estudo daquilo que pode ser pensado como toda conclusão irremediável, ou ainda, o senhor absoluto hegeliano⁷⁹: a morte.

Proposto este caminho, oxalá conseguiremos apresentar a discussão do paradoxo da liberdade e do determinismo naquilo que em Lacan se diferencia de Freud e que de imediato já podemos pincelar ao citarmos alguns aspectos, a saber: o problema do sujeito lacaniano; a leitura filosófica do ser; a questão da existência de um ato que pode ser pensado enquanto sem causa, portanto *ex nihilo*, proveniente do nada; as considerações sobre a ética da psicanálise; a responsabilidade do sujeito frente às suas escolhas e frente ao destino que o

⁷⁹ No §194 de sua **Fenomenologia do espírito**, Hegel escreve: “Essa consciência sentiu a angústia, não por isto ou aquilo, não por este ou aquele instante, mas sim através de sua essência toda, pois sentiu o medo da morte, do senhor absoluto. Aí se dissolveu interiormente; em si mesma tremeu em sua totalidade; e tudo que havia de fixo, nela vacilou” (HEGEL, 2014, p. 149).

determina; e a nossa morte com a possibilidade de por ela nos responsabilizarmos enquanto alvo último de toda autenticidade subjetiva.

Contudo, antes de falarmos sobre morte, falemos de sujeito. Ou, ao menos, que possamos descrever – mesmo que suscintamente – algumas características do sujeito da psicanálise, enquanto lido e construído por Jacques Lacan.

4.1 “SEREI O QUE SEREI”⁸⁰: ALGUMAS PALAVRAS SOBRE O SUJEITO

É fato há muito tempo conhecido que a proposta lacaniana de construção de entendimento do que é o homem extrai seus primórdios dos constructos freudianos para dele se distanciar – e se distanciar significativamente. Lembremo-nos que o homem freudiano pode ser pensado claramente enquanto *individuum*, o sistema Isso delimitado em 1923⁸¹. O entendimento lacaniano, de outro modo, não pressupõe um entendimento “moderno” da ciência dos átomos para propor seu homem enquanto aquele que não se divide – muito embora Freud faça uma fissão do *individuum*. O homem lacaniano, se nos é permitida a redução, é um sujeito – ou, futuramente na teoria, um falasser. Um sujeito que em base e em essência não se iguala ao indivíduo. Em suas palavras, no **Seminário** de 1956-1957, Lacan diz: “o sujeito como sujeito não é identificável ao indivíduo⁸²” (LACAN, 1995, p. 185). E essa distinção fica mais clara quando compreendemos, apoiando-nos no estudo de Miller, que Freud pode desenvolver seu estudo a partir de um entendimento do mundo

⁸⁰ Existe uma significativa passagem no livro do **Êxodo**, onde o Senhor Deus, *YHWH*, ao conversar com Moisés, apresenta-se, introduz-se, ou ainda, nomeia-se como *Serei*. As traduções mais usuais, por exemplo a *Nova Tradução na Língua de Hoje*, assim como a *Tradução de Almeida, Revista e Atualizada* costumam transladar a palavra hebraica *הָיִיתִי* por *Sou*, ou, ainda, *Eu Sou*. Contudo, outra tradução possível nos apresenta a leitura dessa palavra no tempo futuro: *Serei*. “Eu Sou Quem Sou” ou “Eu Sou o Que Sou”, portanto, pode também ser lido como “Serei o que serei” (Êx 3.14). Esse *Serei*, no entanto, não é ou está apenas no futuro, é um futuro enquanto presente eternizado ou, ainda, um presente continuamente pretérito e porvir. Uma melhor tradução desse dito do Senhor talvez fosse: “Sou o que Eternamente Sou, Fui e para sempre Serei”. Aos que desejarem conhecer algumas das considerações lacanianas sobre essa passagem, remetemos ao texto **Introdução aos Nomes-do-Pai**, onde o autor traz ainda outras considerações sobre o enunciado divino “*Ehyeh acher ehyeh* [...] ‘Eu sou aquele que é’” (LACAN, 2005c, p. 78), e ao **Seminário** intitulado *de um Outro ao outro* em sua aula de 11 de dezembro de 1968 (2008d, p. 76-88). Não obstante, isso ainda nos lembra o *Um* de Parmênides (PLATÃO, 2003) – problemática acerca da qual trataremos adiante.

⁸¹ Cf. nossa seção secundária 3.4.

⁸² No original: “*Nous oublions que le sujet en tant que sujet, n’est pas identifiable à l’individu*” (LACAN, 19--b, p. 91).

sustentado pelas ciências naturais das quais era contemporâneo ou, no mínimo, interlocutor, ao passo que, por outro lado, Lacan se sustenta nas ciências do espírito, assim como nas filosofias existencialistas de Hegel e Heidegger, por exemplo, além de outros pensadores, para apresentar suas conjecturas (MILLER, 1988, inédito)

Continuando, é notório que muito cedo em seu estudo Lacan já nos apresenta essa diferença e a tentativa de construir seu próprio entendimento sobre a questão subjetiva. Em 1945, no texto **O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada**, ele nos apresenta uma conceituação do sujeito em sua relação linguística e propõe que o sujeito do qual ele fala é justamente aquele que fala na sentença. O sujeito lacaniano nesse momento é o sujeito do verbo, o sujeito da ação, aquele que diz “[eu]”⁸³. Na obra, ao explicar sobre o tempo lógico e a ratificação, asserção, ou afirmação subjetiva, Lacan nos explica que “seu sujeito” é justamente aquele que diz e afirma-se: “o sujeito lógico não é outro senão a forma *peessoa/* do sujeito do conhecimento, aquele que só pode ser exprimido por [eu]” (LACAN, 1998a, p. 207).

Nessa obra, aliás, Lacan nos apresenta uma possibilidade de pensarmos a função do corte, da escansão, na análise. Ao falar sobre o tempo lógico e seus momentos – instante de ver, tempo de compreender e momento de concluir –, o psicanalista nos explica que a construção da análise, assim como a construção do sujeito não se dá por um tempo pautado no sistema físico cronológico, mas por outro. É a partir da lógica, um tempo lógico, que o sujeito poderá vir-a-ser. De outra maneira *Isso* seria impossível. Para explicar seu raciocínio, Lacan recorre ao que podemos chamar de “sofisma dos prisioneiros”. Nesse problema, encontra-se a seguinte questão: um diretor de presídio, três prisioneiros e uma chance de obter a liberdade – tão cara para eles quanto para nós nesse estudo. Os prisioneiros, escolhidos sabe-se Deus porquê, devem resolver um problema e, como prêmio, ganhariam a liberdade. O problema se descreve assim:

⁸³ Cabe por ora lembrar a diferença entre o eu-*moi* e o [eu]-*Je*. O primeiro é o eu enquanto objeto, o Eu, o sistema construído como defesa nas tópicas freudianas. O eu enquanto mim. O segundo é o eu do verbo, aquele que diz e que faz, sujeito de uma ação. Nas traduções das obras lacanianas, convencionou-se, em sua maior parte, traduzir o *moi* por eu e o *Je*, sujeito da ação, por [eu]. Nesse trabalho, a partir dessa seção, tomaremos a liberdade de manter essa construção ou, por vezes, nos utilizaremos do francês, *Je* e *moi*, para um melhor entendimento do leitor. Ainda, cabe ressaltar que aqui diferenciaremos quando necessário o eu do Eu para especificar a leitura lacaniana em sua diferença à construção freudiana da teoria.

Vocês são três aqui presentes. Aqui estão cinco discos que só diferem por sua cor: três são brancos e dois são pretos. Sem dar a conhecer qual deles terei escolhido, prenderei em cada um de vocês um desses discos nas costas, isto é, fora do alcance direto do olhar; qualquer possibilidade indireta de atingi-lo pela visão estando igualmente excluída pela ausência aqui de qualquer meio de se mirar (LACAN, 1998a, p. 197).

Cada prisioneiro recebe um disco branco em seu dorso e, a partir disso, salve-se quem puder. O prisioneiro que primeiro descobrir qual disco se encontra grudado em suas costas e explicar seu raciocínio logicamente, ganhará a disputa; disputa para a qual, segundo Lacan, existe uma resposta ou solução perfeita. Os prisioneiros levam um tempo para compreender, depois de verem a situação, ou seja, os discos nas costas de seus colegas, e precipitam todos juntos para concluir: sou branco. Diz o prisioneiro:

Sou branco, e eis como sei disso. Dado que meus companheiros eram brancos, achei que, se eu fosse preto, cada um deles poderia ter inferido o seguinte: “Se eu também fosse preto, o outro, devendo reconhecer imediatamente que era branco, teria saído na mesma hora, logo, não sou preto”. E os dois teriam saído juntos, convencidos de ser brancos. Se não estavam fazendo nada, é que eu era branco como eles. Ao que saí porta afora, para dar a conhecer minha conclusão (LACAN, 1998a, p. 198).

Em outras palavras, dado o conhecimento dos três participantes (1-2-3) de existirem cinco círculos, três brancos e dois pretos (B-B-B-P-P); dado também que o prisioneiro, nosso principal (e que chamaremos de 3), sabe que seus dois colegas são brancos (1_B-2_B) e desconhece sua cor (3_X); o raciocínio segue a seguinte formulação: se eu fosse preto (se $3_X=3_P$), 1_B , ao ver o não movimento de 2_B , sairia correndo. Isso porque, se 1_B fosse também preto como o terceiro prisioneiro (ou seja, $1_P-2_B-3_P$), o prisioneiro 2 sairia correndo de imediato tendo a certeza de ser branco. Como ambos, 1 e 2, ficaram parados, sem saber o que fazer, é lógico que todos eram brancos, pois não havia o diferencial do preto, o estranho, para dar a certeza apenas a um dos componentes do problema.

Aqui, o sujeito lacaniano, portanto, é esse que se constrói por um ato na urgência, por uma pressa, por uma precipitação a concluir antes de um outro para ganhar sua liberdade. Aliás, para Lacan, todos os prisioneiros saíram ao mesmo tempo e com a mesma conclusão; todos são um, como no entendimento freudiano

dos personagens oníricos. Contudo, ao levar esse raciocínio para a questão da subjetividade, Lacan nos aponta a diferenciação entre o [eu] e o outro e ratifica o papel da solidão do sujeito, e que será de grande importância quando pensarmos o herói trágico. Ampliando esse raciocínio, ele nos diz: “nessa corrida para a verdade, é apenas sozinho, não sendo todos, que se atinge o verdadeiro, ninguém o atinge, no entanto, a não ser através dos outros” (LACAN, 1998a, p. 212).

E nesse momento de conclusão, apressado pela necessidade de se libertar, o sujeito precisa vir à frente e falar sobre sua conclusão. Assim, o sujeito está, ou se reconhece pela fala. Uma fala endereçada, diga-se de passagem. É a fala que possibilita sua existência, a de sujeito. Ao pensar sobre o determinismo e outros assuntos e escrever o texto **Formulações sobre a causalidade psíquica** em 1946 – publicado em 1950 –, Lacan nos diz que “o uso da fala requer muito mais vigilância na ciência do homem por toda parte, pois nela compromete o próprio ser de seu objeto” (LACAN, 1998c, p. 162). E aqui, de imediato, nos aparece um segundo termo que fará companhia para nosso estudo do sujeito: o ser. Tanto *sujeito* quanto *ser* parecem ser as construções lacanianas na tentativa de descreverem o homem a partir de sua leitura de uma ordem simbólica, um universo de linguagem e um inconsciente estruturado a sua maneira. Contudo, se nesse primeiro momento da sua obra *ser* e *sujeito* se misturam – quando não se confundem por completo –, ao longo de sua teorização compreendemos que ambos os conceitos recebem contornos mais definidos. Assim, cabe acompanhar tal diferenciação em nosso intuito de entendimento do homem psicanalítico desenhado por Lacan em sua relação com o problema da autonomia e do determinismo. Desde já, é válido apontar, como nos faz o autor, que se entende o ser como um ser de linguagem, nunca podendo ser diferente. Por conseguinte, o “problema da significação para o ser em geral [é o problema] da linguagem para o homem” – arremata o francês (1998c, p. 166).

Iniciando seu percurso pela linguística, já nessa obra, Lacan nos convoca a pensar o inconsciente estruturado como linguagem e essa mesma linguagem como entendimento necessário do ser. A linguagem, então, pode ser entendida como um instrumento, utilizado pelo homem na tentativa sempre infrutífera, inúmeras vezes infértil, de alcançar sua verdade. A linguagem é da ordem da mentira, como já nos

explicou Nietzsche (NIETZSCHE, 2008). A linguagem, para Lacan, que do homem é “instrumento de sua mentira, é atravessada de ponta a ponta pelo problema de sua verdade” (LACAN, 1998c, p. 167). Isso tanto porque a linguagem trai a verdade do ser porquanto é a maneira do paradoxo corpo-cultura de se expressar; quanto porque só pode ser expressa como desejo, intenção, nunca a ser alcançado. Acompanhando o autor, “a palavra [mof] não é signo, mas nó de significação” (1998c, p. 167); a palavra não é a coisa, ela mata a coisa e a representa, por assim dizer. Mas não enquanto a representação freudiana, representação de coisa e de palavra; a palavra nesse outro entendimento vivifica, sempre outra coisa, uma metonímia contínua. “Assim, na linguagem se justificam e se denunciam as atitudes do ser” – diz Lacan (1998c, p. 168). O ser, enquanto ser de linguagem, é formado por ela e a partir dela; ele é falado e criado, determinado por seu pertencimento à ordem significante, à ordem simbólica, à ordem de linguagem. *Por isso o homem, se não for louco, não pode ser livre, pois a linguagem o engaja num discurso que não é o seu, propriamente falando. É d’Outro.*

O ser do homem e sua verdade estão intrinsecamente relacionados com a linguagem e o problema da verdade, da loucura e da liberdade. “Assim, longe de a loucura ser um fato contingente das fragilidades de seu organismo, ela é a virtualidade permanente de uma falha aberta em sua essência” – diz o autor (LACAN, 1998c, p. 177). Uma essência que não pressupõe a liberdade de ser, uma vez que o sujeito é construído paranoicamente, excentricamente, desde fora. Ainda, para Lacan, a loucura e a liberdade são companheiras fiéis, uma e outra são inseparáveis. O não-louco não é livre, pois que, amalgamado à estrutura de linguagem, deve a ela sua existência e sua permanência. Vive enquanto dito, falado, permanente no discurso. O louco sai dessa lógica e constrói outra: “o ser do homem não apenas não pode ser compreendido sem a loucura, como não seria o ser do homem se não trouxesse em si a loucura como limite de sua liberdade” – diz Lacan (1998c, p. 177).

Esse ser do homem, ou ser do sujeito, construído pela e na linguagem, que por ora podemos identificar ao [eu] enquanto *Je*, sujeito do inconsciente, nos diz Lacan, é diferente do sistema perceptivo-consciente freudiano. O sujeito não é o Eu enquanto este último é da ordem imaginária, construído por precipitados de

identificações. Muito embora o sujeito venha a se formar também se usando desses constructos imaginários, não são a mesma coisa. O Eu enquanto sistema forma-se por esses conglomerados de imagens, identifica-se; o sujeito é outra coisa, mas existe nessa base de identificações, até mesmo porque não seria possível sem elas, assim como não poderia existir sem um suporte orgânico. Explica Lacan:

A história do sujeito desenvolve-se numa série mais ou menos típica de *identificações ideais* que representam os mais puros dentre os fenômenos psíquicos por ele revelarem essencialmente a função da *imago*. E não concebemos o Eu senão como um sistema central dessas formações, sistema que é preciso compreender, à semelhança delas, na estrutura imaginária e em seu valor libidinal (LACAN, 1998c, p. 179).

Essa base de sustentação do sujeito nessa gama de identificações se torna necessária porque o sujeito é um efeito de seu pertencimento à cadeia simbólica, de significantes, um efeito da linguagem que se introduz nele a partir do outro. Portanto, nada mais justo do que ser enquanto arcahouçado pelas imagens do outro que tomo de empréstimo. “Assim, ponto essencial, o primeiro efeito que aparece da *imago* no ser humano é um efeito de *alienação* do sujeito. É no outro que o sujeito se identifica e até se experimenta a princípio” – explica Lacan (LACAN, 1998c, p. 182). Além do ser, a própria constituição do desejo, para o autor, pressupõe a existência do outro, uma vez que desejar é desejar ser reconhecido, ter seu desejo reconhecido por esse outro ao qual me alieno. O famoso aforismo lacaniano, construído a partir de Hegel⁸⁴, de que “o desejo é sempre desejo do outro⁸⁵”, aqui se esmiúça belamente; em suas palavras:

⁸⁴ Em Hegel, encontramos que a “consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e por que [sic] é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como reconhecido” (HEGEL, 2014, p. 142). E mais: “o senhor [...] se relaciona *mediatamente por meio do escravo com a coisa*; o escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata *vem-a-ser* como a pura negação da coisa, ou como *gozo* – o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha. [...] Nesses dois momentos *vem-a-ser* para o senhor o seu Ser-reconhecido mediante uma outra consciência [a do escravo]” (HEGEL, 2014, p. 147-148).

⁸⁵ No **Seminário** de 1953-1954, Lacan diz dessa maneira: “o desejo do homem é o desejo do outro” (LACAN, 2009a, p. 195); ou, no original, “*le désir de l’homme est le désir de l’autre*” (LACAN, 19--a, p. 195).

O próprio desejo do homem constitui-se, diz-nos ele [*Hegele*], sob o signo da mediação: ele é desejo de fazer seu próprio desejo reconhecido. Ele tem por objeto um desejo, o do outro, no sentido de que o homem não tem objeto que se constitua para seu desejo sem alguma mediação (LACAN, 1998c, p. 183).

É a existência enquanto causada pelo pertencimento à ordem simbólica e sua ligação desejanse do outro que funda o ser do homem⁸⁶. Um tanto de imaginário, um outro de narcisismo e uma necessidade de reconhecimento. O homem enquanto sujeito é causado, determinado por sua própria história contada pelo outro. [Eu], nesse sentido, não sou autônomo, mas desenhado pelas palavras que recebi e em mim atravessam.

Ao pensar esse [eu] adiante em sua obra, Lacan nos mostra como esse sujeito é pensado como uma função; uma função, aliás, construída a partir de determinantes da história desse sujeito naquilo que ele vai chamar de estádio do espelho. É em 1949, na obra **O estádio do espelho como formador da função do eu**, em que o psicanalista francês nos convida a pensar na destinação necessária para a construção da subjetividade. O sujeito lacaniano é formado a partir de sua história, determinado por traços de identificação e construído apressadamente⁸⁷ a partir de imagens que marcam, sulcam, o pequeno *infans*. O sujeito, em seu entendimento, apropria-se de uma imagem dada pelo outro e, a partir disso, constrói-se. É frente a esse espelho-outro, frente a uma imagem construída nas lentes do outro, que o sujeito se faz, ou faz-se, para o outro. Essa primeira imagem, essa primeira construção é como Lacan irá entender o Eu-ideal, ou [eu]-ideal; construção prévia a toda possibilidade de se pensar um sujeito na linguagem. Em sua letra:

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [eu] se precipita

⁸⁶ Em **Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise**, Lacan ainda diz: “o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro” (LACAN, 1998e, p. 269).

⁸⁷ Enquanto função lógica.

numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito (LACAN, 1998b, p. 97).

O sujeito, [eu], sujeito do inconsciente, é uma função, e uma função dada por sua pertinência à, ou existência na, linguagem. Assim, marca-se novamente a diferença entre o sujeito lacaniano e o indivíduo freudiano, entre esse ser formado pela e na linguagem e o organismo contínuo biológico-mental. Ademais, nesse mesmo texto, Lacan diferencia esse sujeito enquanto homem de linguagem do animal e parece corroborar ou confirmar a ideia freudiana de um homem que salta qualitativamente da linha animal, da natureza animal, para um ser outro ou uma lógica outra. Para Lacan, o sujeito enquanto sujeito do conhecimento é construído a partir de fora, o conhecimento é da ordem da paranoia, vem de fora, assim como a imagem a qual o *infans* se apega para constituir-se. Nesse sentido, o sujeito não é animal, ou ao menos ultrapassa – muito embora ainda lhe pertença – a natureza; isso porque é formado desde fora, desde um Outro lugar e que não é natural. Assim Lacan nos explica sobre o sujeito:

Nós mesmos mostramos, na dialética social que estrutura como paranóico o conhecimento humano, a razão que o torna mais autônomo que o do animal em relação ao campo de forças do desejo, mas que também o determina no “pouco de realidade” nele denunciada pela insatisfação surrealista. E essas reflexões incitam-nos a reconhecer, na captação espacial manifestada pelo estádio do espelho, o efeito, no homem, anterior até mesmo a essa dialética, de uma insuficiência orgânica de sua realidade natural, se é que havemos de atribuir algum sentido ao termo natureza (LACAN, 1998b, p. 99-100).

Eis, a princípio e nesse momento, o homem lacaniano: *um sujeito construído de fora da sua ordem biológica, orgânica, pertencente não-todo à natureza por sua vinculação à linguagem; mais autônomo que o animal porque existente na ordem simbólica que, não obstante, o determina. Um sujeito que é não-todo porque não-absoluto*⁸⁸. Aliás, sobre essa autonomia, Lacan ao final desse texto por ora trabalhado vai dizer que ela, a autonomia – quando em sua acepção de plenitude – é uma ilusão do eu. Uma ilusão que, a partir de Freud, entendemos ser uma crença motivada por um desejo fortemente investido (FREUD, 1996bd), até mesmo porque

⁸⁸ Absoluto, aliás, apenas a morte – como veremos adiante com Hegel.

esse eu, *moi*, o que ele mais é, é desconhecimento. Não sendo senhor de seus atos, tampouco de sua casa, ele é apenas um ser determinado que almeja a liberdade. Outra coisa é o [eu], *Je*, sujeito do inconsciente; esse sujeito, lacanianamente pensado, é efeito de fala (LACAN, 2003b). É aquele que fala, [eu], *Je*, mas também aquele que é falado.

No intitulado **Discurso de Roma**, de 1953, Lacan nos explica que o sujeito, em sua relação com o inconsciente, é justamente esse que deve ser pensado como um ser falante, uma vez que na fala ele se faz aparecer para ser reconhecido. O sujeito é esse que reclama por reconhecimento a partir da fala. O inconsciente, nesse entendimento, é o próprio sujeito em exercício pleno de seus direitos. Como nos diz o autor:

O que prima na pressão que encontra uma saída no retorno do recalçado é um desejo, sem dúvida – mas na medida em que ele tem de se fazer reconhecer –, e, por estar inscrito desde a origem nesse registro do reconhecimento, no momento do recalçamento é o sujeito, e não essa inscrição imprescritível, que é retirado desse registro (LACAN, 2003b, p. 144).

O sujeito do inconsciente busca expressar-se, através da linguagem, para se fazer reconhecido, e se o reconhece nas formações do inconsciente, nos sintomas, nos sonhos, nos chistes e nos atos falhos. É justamente por isso que o sujeito não é o indivíduo; não é consciente ou por conscientização que o reconhecemos, não é pela razão que encontraria sua liberdade. Nesse sentido, o sujeito não pode ser trazido à luz (iluminado) pela consciência ou assenhorar-se de si para ser sujeito. Não é disso que se trata. Eu nunca serei [eu]. Talvez eu possa ser subsumido, mas tampouco o poderia plenamente, isso é um absurdo ideal.

Acompanhando, ainda, o **Discurso**, lemos da pena lacaniana:

Assim, compreende-se por que tanto é falso atribuir o desenlace analítico à conscientização quanto é inútil espantar-se que aconteça de ela não ter essa virtude. Não se trata de passar de um patamar inconsciente, mergulhado na obscuridade, para o patamar consciente, sede da clareza, através de sabe-se lá que misterioso elevador. É justamente essa a objetivação pela qual o sujeito, comumente, tenta furtar-se a sua responsabilidade, e é também aí que os arrasadores habituai da intelectualização manifestam sua inteligência, comprometendo-a anda mais nessa direção (LACAN, 2003b, p. 146).

Em Freud, como vimos, o misterioso elevador é o terceiro gênero do conhecimento, nossa cara razão; em Lacan, isso não há. É na linguagem, e não na consciência, que o sujeito se encontra, ou melhor, pode se fazer reconhecido. A linguagem é como que o lugar possível, geometricamente alinhado, para que o sujeito possa estar, porquanto é nela que se dá sua assunção. O homem, portanto, é esse ser construído na linguagem, desde antes de seu nascimento, suportado pela linguagem e determinado por imagens que apreende invertidas, como num espelho. “Eis o homem, portanto, incluído no discurso que desde antes de sua vinda ao mundo determina seu papel no drama que dará sentido à sua fala” – ratifica o autor de **Função e campo** (LACAN, 2003b, p. 159).

Nas interlocuções feitas após seu **Discurso**, Lacan traz um aspecto que também aconteceu de se tornar central nessa questão da fala, da linguagem e do sujeito: o sujeito é falado. Ao se referir à Françoise Dolto depois de uma de suas falas, o autor de **O Estádio do espelho** disse a ela que sua fala havia sido belíssima, inspirada pelos deuses; ao responder que não sabia o que havia falado, Dolto dá brecha à Lacan para que ele afirme a não necessidade do pensamento racional para a concessão do dom da fala. O dom da fala, a fala em si, não vem da razão, vem de outro lugar, é inspirada pelos deuses. E, ainda, ao falar sobre psicanálise, diz que ela só pode se dar pela fala, porque é a fala o meio e o fim de seu objetivo que, diga-se de passagem, concerne ao sujeito e ao desejo (LACAN, 2003b).

Ainda sobre a função do sujeito, Lacan vai novamente remetê-la à sua associação obrigatória com a fala em seu primeiro **Seminário**. Na aula de 3 de fevereiro de 1954, ele diz que a verdade do sujeito deve ser compreendida a partir da função de testemunha que a palavra tem para o sujeito, o ser do homem. O ser do homem, por assim dizer, é testemunhado pelo sujeito que fala. A palavra testemunha sua existência, e apenas ela o pode; é pela palavra que temos ciência da existência, sempre errante, do sujeito. Dessa palavra, o analista ainda recorta dois campos opostos que ele vai nomear palavra plena e palavra vazia. Na sua conceituação:

Afinal de contas, aquilo a que somos levados por essa consideração não será aquilo de que parti no meu relato sobre as funções da palavra? A saber, a oposição da palavra vazia e da palavra plena, palavra plena na medida em que realiza a verdade do sujeito, palavra vazia em relação

àquilo que tem de fazer *hic et nunc* com seu analista, em que o sujeito se perde nas maquinações do sistema da linguagem, no labirinto dos sistemas de referência que lhe dá o estado cultural em que, mais ou menos, toma parte. Entre esses dois extremos, desdobra-se toda uma gama de realização da palavra (LACAN, 2009a, p. 71).

Diferente do eu, enquanto estrutura imaginária de relação com o outro, o sujeito é aquele que trabalha, ou trabalharia, com a palavra plena, com seu limite na desalienação; enquanto *o eu ao se afirmar narcisicamente tanto mais vazio de verdade se constrói quanto mais se aliena*. É a partir da palavra, testemunha do sujeito, que o ser do homem pode comparecer e ser reconhecido no discurso que o constitui. O homem enquanto indivíduo, membro de uma espécie, não tem verdade, a não ser essa: está já-morto. Já-morto porque fadado à morte. A ele não cabe ser, apenas estar veículo de seus genes, uma pura máquina de sobrevivência (DAWKINS, 2007). O sujeito, em contrapartida, é coisa outra. Lacan diz:

Preciso o meu pensamento. Do ponto de vista psicológico, esse indivíduo é levado pelo famoso instinto sexual para propagar o quê? – a substância imortal incluída no plasma germinal, nos órgãos genitais, representada ao nível dos vertebrados por espermatozoides e óvulos. Será só isso? – claro que não, porque o que se propaga, com efeito, é bem um indivíduo. Só que ele não se reproduz enquanto indivíduo, mas enquanto tipo. Não faz senão reproduzir o tipo já realizado pela linhagem dos seus ancestrais. A esse respeito, não somente é mortal, mas já está morto, porque não tem futuro, para falar propriamente. Ele não é tal ou qual cavalo, mas o suporte, a encarnação de algo que é o cavalo. Se o conceito de espécie é fundado, se a história natural existe, é que não há somente cavalos, mas o cavalo (LACAN, 2009a, p. 164).

Recordamos, não obstante, que um de nossos pressupostos é que o problema da autonomia está circunscrito ao fato de que a morte é causa e telos do homem. Já-morto, o homem é inaugurado para um destino que não tem outro fim, outra meta, senão o retorno ao nada. Trataremos disso adiante.

Sobre o sujeito, o que vai diferenciar desse animal-homem-indivíduo-de-espécie, é o fato de pertencer a uma outra ordem, uma ordem simbólica. Ordem essa que tem como pressuposto a imagem de um corpo construída por identificação em um estádio particularmente único em nossa constituição. “No homem, ao contrário, a reflexão no espelho manifesta uma possibilidade noética original, e introduz um segundo narcisismo. O seu *pattern* fundamental é imediatamente a relação ao outro” – nos diz Lacan (LACAN, 2009a, p. 169). É nessa relação com o

outro, libidinal, narcísica, também imaginária, que o homem antecipa e estrutura seu ser. É no reflexo especular, vendo-se visto nas meninas dos olhos do outro, que o homem pode vir a construir-se como ser, como sujeito. Esse é o arcabouço, a base de sua construção; nesse sustentáculo, aliás, é onde se desenvolve o Ideal-do-Eu, que vem a ser, para Lacan, justamente aquilo que serve como norte para os desejos do sujeito. Mas para continuar a falar da determinação do sujeito e sua relação com o desejo – não nos esqueçamos de que o sujeito lacaniano é o sujeito do desejo [*Wunsch*] inconsciente⁸⁹ – o psicanalista reforça sua construção subserviente à de Hegel e nos lembra:

O sujeito localiza e reconhece originalmente o desejo por intermédio não só da sua própria imagem, mas também do corpo do seu semelhante. É exatamente aí, nesse momento, que se isola, no ser humano, a consciência enquanto consciência de si. É na medida em que é no corpo do outro que ele reconhece o seu desejo que a troca se faz. É na medida em que o seu desejo passou para o outro lado, que ele assimila o corpo do outro e se reconhece como corpo (LACAN, 2009a, p. 196).

O sujeito encontra no outro seu desejo despedaçado, parcial; reconhece-o nele e se aliena. A partir desse corpo do outro, então, constitui-se como ser, como homem. Claramente o homem, o sujeito, a partir dessa leitura é construído desde fora, é causado, determinado por aquilo que pode apreender, dado pela existência para sua escolha. Ao ver o outro e reconhecer-se aí, o pequeno sujeito conscientiza-se de si e constrói-se. Ao ver o outro como completo e se reconhecer despedaçado, cria a ilusão de poder ser... completo. O primeiro traço dessa construção é o nome próprio, uma vez que, por meio e através dele, uma carga tal é passada para o pequeno *infans* que deve lidar com isso que o causa, com o desejo do outro a imprimir uma marca própria de pertencimento ao mundo simbólico: *Habemus hominem*.

⁸⁹ Contudo, é forçoso lembrar que no texto **Respostas a estudantes de filosofia**, Lacan é categórico em dizer que “não existe sujeito do desejo. Existe o sujeito da fantasia, isto é, uma divisão do sujeito causada por um objeto, ou seja, tamponada por ele, ou, mais exatamente, o objeto do qual a categoria da causa tem lugar no sujeito” (LACAN, 2003c, p. 214). Esse objeto do qual fala Lacan e que por inúmeras vezes designou como o objeto da psicanálise, é o objeto *a*, causa de desejo. Por isso não há propriamente falando sujeito do desejo, pois ele não é dono, ou responsável por seu desejo, ele é, novamente, efeito, porque não fenômeno da cisão causada pelo objeto que inaugura o desejo. Não obstante, para efeitos quase que didáticos, podemos ainda falar de sujeito do desejo, considerando que esse sujeito só existe em relação ao desejo que lhe causa.

Enfim, somos definidos enquanto viventes, existentes, homens, sujeitos, pela nossa permanência e existência na cadeia simbólica, no encadeamento de significantes que nos constitui. É na definição dentro do campo da linguagem, pela ação da fala, que um nome é mais do que um som emitido ao léu, mas um mecanismo de marcação subjetiva. Lacan assim resume:

No simples fato de que me defino em relação a um senhor como seu filho, e que o defino, a ele, como meu pai, há algo que, tão imaterial quanto possa parecer, pesa tanto quanto a geração carnal que nos une. E mesmo, praticamente, na ordem humana, pesa mais. Porque, antes mesmo que eu esteja em condições de pronunciar as palavras pai e filho, e mesmo se ele está gagá e não pode mais pronunciar essas palavras, todo o sistema humano em volta já nos define, com todas as conseqüências que isso comporta, como pai e filho (LACAN, 2009a, p. 208).

Ainda nesse sentido, para Lacan, os homens são o suporte da linguagem, ainda que objetos animados por ela, e é sua passagem por nossos corpos que nos dá a alcunha de sujeitos. Somos suportes de linguagem, suportamos nossos nomes e papéis, designações: pai, esposo, trabalhador, senhor, escravo, amante. *Não somos agentes da linguagem, ela age em nós, através e por meio de nós. Ser sujeito, por consequência de nosso pertencimento à cadeia significante, é ser suporte de linguagem e, por vezes, designado por ela a ocupar um determinado lugar, a ser; vir-a-ser.*

Novamente, é válido ressaltar que o [eu] enquanto sujeito não é o eu enquanto objetado. O eu, ou Eu, enquanto sistema, enquanto razão, consciência, nada sabe sobre esse sujeito construído, constituído pela linguagem e seus desejos, apesar de sofrer de seus efeitos. Aliás, por falar novamente em linguagem, cabe ressaltar que as coisas da ordem do humano são obrigatoriamente coisas da ordem de linguagem, sempre e somente. Nada existe que não seja pertencente à nomeação, à ordem simbólica. Lembremos, aliás, quase que como um parêntese, que para Nietzsche, assim também para Lacan, a verdade é criada através da linguagem, mas não pode, não é capaz de dar conta da essência do que é a Verdade; ou, ainda, nada sabe da Verdade⁹⁰. É por meio dessa pontuação, aliás,

⁹⁰ Lacan afirma: “É a palavra que instaura na realidade a mentira. E é precisamente porque introduz o que não é, que pode também introduzir o que é. Antes da palavra, nada é, nem não é. Tudo já está aí, sem dúvida, mas é somente com a palavra que há coisas que são – que são verdadeiras ou falsas, quer dizer, que são – e coisas que não são. É com a dimensão da palavra que se cava no real

que por ora nesses primórdios da teoria lacaniana, talvez nos seja possível diferenciar o sujeito e o ser. Já vimos até o momento que o sujeito, ele não é o indivíduo racional, tampouco o corpo biológico; contudo se constrói nesse corpo como que por efeito da linguagem que, de fora, o atravessa, causando-o e o determinando. O ser, parece que é outra coisa. No primeiro **Seminário**, encontramos:

[...] cava-se no real o buraco, a hiância do ser enquanto tal. A noção de ser, desde que tentamos apreendê-la, mostra-se tão inapreensível quanto a palavra. A palavra introduz o oco do ser na textura do real, um e outro se mantêm e oscilam, são exatamente correlativos (LACAN, 2009a, p. 297).

O ser do homem, ou do sujeito, é esse vazio. Ou melhor, seu vazio, sua hiância, seu espaçamento, enquanto existência sempre evanescente, faz-se notar por meio da introdução da palavra, corte simbólico na plenitude do real. O ser é reconhecido por seu vazio de sentido, incapacidade última de dizer-se(r). E quem a inaugura, essa incapacidade, é o rasgo infligido pela palavra no real; palavra essa que traz consigo tanto a mentira quanto a verdade. O ser, se assim nos é permitido, é verdadeiramente essa mentira escancarada e nunca encontrada, ele só pode ser experimentado, sempre parcialmente, na experiência mesma da palavra, e isso apenas na situação analítica, se nos atemos ao que nos explica Lacan:

É disso mesmo que se trata, ao termo da análise, de um crepúsculo, de um declínio imaginário do mundo, e até de uma experiência no limite da derpersonalização [sic]. *É então que o contingente cai* – o acidental, o traumatismo, os obstáculos da história – *E é o ser que vem então a se constituir* (LACAN, 2009a, p. 302).

Guardemos a importância dessa citação para nossas conclusões. Por ora, ressaltemos que o ser, levando-se em conta toda a problemática da palavra e da verdade nunca plena, está sempre por ser revelado; nunca completamente apreendido. Se nos basearmos em Hegel, como faz Lacan, entenderemos que a verdade enquanto Verdade, enquanto absoluta, só poderia ser contemplada pelo sujeito em sua acepção final, de senhor absoluto, na morte; por conseguinte, na

a verdade. Não há nem verdadeiro nem falso antes da palavra. Com ela se introduz a verdade e a mentira também” (LACAN, 2009a, p. 297).

morte, em seu instante eterno e infinito, a Verdade seria não-contraditória, esfericamente plena e, portanto, fora do significante, porquanto uma de suas leis, a do significante, é a contradição necessária para sua existência. O significante só existe em contraposição a outro significante. Se o ser pudesse ser apreendido, o seria enquanto Verdade, absoluta plenitude, impossibilidade de compreensão humana, radicalmente e basilarmente fora do significante. Há algo que permanece do outro lado do véu de Maia. Contudo, e frise-se contudo, a partir da leitura de Lacan o que ele propõe é poder pensar que apesar, ou melhor, por conta do erro (outro entendimento da mentira radical – enquanto raiz – da linguagem) *algo* da verdade, da verdade do sujeito e de seu ser, pode vir à tona.

O próprio do campo psicanalítico é supor, com efeito, que o discurso do sujeito se desenvolve normalmente – isto é Freud – na ordem do erro, do desconhecimento, e mesmo da denegação – não é bem mentira, é entre o erro e a mentira. São verdades de grosseiro bom senso. Mas – eis o novo – durante a análise, nesse discurso que se desenvolve no registro do erro, algo acontece por onde a verdade faz irrupção, e não é a contradição (LACAN, 2009a, p. 345).

É pela palavra, pelo erro, pelo lapso, pela parapraxia que a verdade do sujeito pode vir à tona. Não “A Verdade”, bem entendido, mas uma verdade. Uma verdade que é desenhada pelo desejo inconsciente, o *Wunsch* freudiano. Ainda nas palavras do analista francês, “o desejo recalçado que se manifesta no sonho se identifica a esse registro no qual estou tentando fazer vocês entrarem – é o ser que espera se revelar” (LACAN, 2009a, p. 351). Eis outro entendimento do ser: é aquele que por meio do desejo recalçado, inconsciente, busca ser reconhecido, ou, ainda, revelado. O ser é aquilo, ou aquele, por definição lacaniana, que na palavra se faz, ou se pretende, como revelação.

Continuando nosso estudo, vemos que no texto escrito em 1953 e publicado três anos depois, **Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise**, Lacan nos apresenta – já em seu primeiro capítulo – o mote dos causalistas e que, desde Freud, parece-nos também justo ser dito o lema, ou um dos lemas, da psicanálise. Como tal lema, conforme recortado por Lacan, não parece respeitar a diferenciação entre causalidade e determinismo indicada por Born, é válido supor que esse também é um lema determinista: “cause sempre” (LACAN, 1998e, p. 248). No

entanto, na introdução deste texto Lacan retoma o sofisma dos três prisioneiros e nos lembra da função da pressa, da urgência, para a revelação da verdade (e) do sujeito⁹¹. Há uma causa, parece, mas que ainda não pode ser circundada, enquanto o sujeito é esse que se revela na urgência da necessidade de se revelar; o sujeito precisa tomar uma escolha para si e rapidamente se apresentar, caso contrário ficará preso para sempre. *Sua liberdade depende da urgência de sua conclusão e resposta.*

Lacan retoma também sua cara diferenciação entre o eu e o [eu], o eu imaginário, objeto, predicado da frase, e o eu sujeito da ação, aquele que dá voz ao verbo. O primeiro, participante da ordem imaginária, é construído por espelhamento do outro como que um presente ao gozo do outro. Toma do outro suas inscrições primordiais para se fazer ideal e ganhar, desse outro, a apreciação. Como diz o autor:

[...] ele acaba reconhecendo que nunca foi senão um ser de sua obra no imaginário, e que essa obra desengana nele qualquer certeza. Pois, nesse trabalho que faz de reconstruí-la *para um outro*, ele reencontra a alienação fundamental que o fez construí-la *como um outro*, e que sempre a destinou a lhe ser furtada *por um outro* (LACAN, 1998e, p. 251).

O eu, imagem especular de um outro, está fadado a sempre frustrar-se e frustrar o outro, uma vez que não pode ser perfeitamente o objeto que satisfaria de maneira plena o desejo do outro. Ele é um engano, um engodo, um fracasso. O [eu], *Je*, por outro lado é da ordem da pulsão, da ação, da revelação e da urgência. Esse que até o momento é designado como o sujeito do inconsciente é construído na certeza de um instante pronto para desvanecer no seguinte. E só pode aparecer como verdade dentro do campo da linguagem, na fala. Para Lacan, “é justamente essa assunção de sua história pelo sujeito, no que ela é constituída pela fala endereçada ao outro, que serve de fundamento ao novo método a que Freud deu o

⁹¹ Já no **Projeto para uma psicologia científica**, Freud é claro em comparar a função da urgência com a função do desejo ao relacionar ambos “estados” quando fala de memória, de satisfação e de investimento de energia no aparelho psíquico. Textualmente, lemos: “com o reaparecimento do estado de *urgência* ou de *desejo*, a catexia também passa para as duas lembranças, reativando-as” (FREUD, 1996bl, p. 371). É óbvio que não se trata aqui da mesma urgência à qual se refere Lacan tantos anos depois, mas a atenção é convocada ao texto neurológico freudiano quando o pai da psicanálise nos coage a pensar no estado de desejo enquanto um estado de excitação do aparato mental e sua relação com a urgência, a ânsia pela ação.

nome de psicanálise” (LACAN, 1998e, p. 258). Visto falarmos de psicanálise, cabe lembrar que o inconsciente, para Lacan, é o segmento do discurso que tem sua característica na existência pela ligação ao grande Outro⁹², e que se apresenta como ausente ao Eu, ou seja: *o inconsciente é a uma fração do discurso entre o sujeito e o Outro, que escapa sempre à apreensão consciente*; e por que não dizer racional? Se o inconsciente é o lugar de onde provém o desejo, *Wunsch*, e que carrega em sua essência a verdade do sujeito, é justamente essa verdade que falta ao Eu. Dela, o eu nada sabe.

Ao ser posta em atividade – na urgência – pelo discurso, naquilo que ele é possível de falhar enquanto vazio para ser plenificado pelo ato (falho), a verdade se manifesta sem consentimento e conhecimento da consciência. A verdade surge como que num rompante vindo sabe-se Deus de onde, e entrega – ou cria – o sujeito. Ainda na letra lacaniana: “o verbo realizado no discurso [...] corre como o anel, de mão em mão, para dar ao ato do sujeito que recebe sua mensagem o sentido que faz desse ato um ato de sua história, e [...] lhe dá sua verdade” (LACAN, 1998e, p. 260). Conquanto esse inconsciente seja um segmento de discurso velado, ele se faz presente de algumas formas, como: sintomatizado no corpo, retomado na memória, particularizado em minha maneira própria de discursar, historicizado nas minhas lendas originárias e escancarado na maneira peculiar em que encubro meu passado. “O inconsciente é o capítulo de minha história que é marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser resgatada; na maioria das vezes, já está escrita em outro lugar” – reforça o francês (1998e, p. 260). O inconsciente é a história do sujeito, uma história que o determinou desde antes de seu próprio nascimento; uma história simbólica, construída por palavras num campo de linguagem. Por isso, o aforismo lacaniano que assevera que “o inconsciente é o discurso do outro”, não pode ser mais claro. Como diz o analista:

O sujeito vai muito além do que o indivíduo experimenta “subjetivamente”: vai exatamente tão longe quanto a verdade que ele pode atingir, e que talvez saia dessa boca que você já acaba de fechar outra vez. Sim, essa

⁹² Construção lacaniana a significar o lugar do tesouro dos significantes, o lugar da plena linguagem, se nos permitem; constructo diferente do pequeno outro, da ordem do imaginário. Trabalharemos melhor essa ideia adiante.

verdade de sua história não está toda em seu desenrolar, mas o lugar se marca aí, nos choques dolorosos que ele experimenta por conhecer apenas suas réplicas, ou então em páginas cuja desordem mal lhe proporciona algum alívio (LACAN, 1998e, p. 266).

Isso é a psicanálise: a leitura no ser, simbólico por natureza, de suas relações com essa mesma ordem simbólica que o constitui. A palavra mata a coisa, mas também a cria. As coisas são da ordem da linguagem, uma vez que sem esse campo, as coisas não existiriam; a palavra, como presentificação de uma ausência, dá vida às coisas do mundo; dá vida, inclusive, ao homem. O homem, por sua vez, é aquele que fala porque recebeu da palavra o dom: coagidos sempre a falar por sermos criados e constituídos nesse campo singular da linguagem, acreditamos sermos livres. Acompanhando o estudo de Lacan, lemos:

Os símbolos efetivamente envolvem a vida do homem numa rede tão total que conjugam, antes que ele venha ao mundo, aqueles que irão gerá-lo “em carne e osso”; trazem em seu nascimento, com os dons dos astros, senão com os dons das fadas, o traçado de seu destino; fornecem as palavras que farão dele um fiel ou um renegado, a lei dos atos que o seguirão até ali onde ele ainda não está e para-além de sua própria morte; e, através deles, seu fim encontra sentido no juízo final, onde o verbo absolve seu ser ou o condena – a menos que ele atinja a realização subjetiva do ser-para-a-morte (LACAN, 1998e, p. 280).

O sujeito pouco fala, ele é falado; tanto mais se esconde quanto mais se tenta apreendê-lo. Enquanto fala verdadeira, o sujeito é falado pela falha no discurso consciente, racional, e se revela na urgência de um instante, de um ato, porque “é a certeza antecipada pelo sujeito no *tempo para compreender* que, pela pressa que precipita o *momento de concluir*, determina no outro a decisão que faz do próprio movimento do sujeito erro ou verdade” – nos lembra o autor do **Discurso de Roma** (LACAN, 1998e, p. 288). Junto disso, há ainda a questão, retomando, do reconhecimento: ao falar, ou ser falado, o sujeito endereça ao Outro um desejo de ter seu desejo reconhecido. Assim, enquanto espero, busco a resposta do Outro e me constituo sujeito por minha pergunta, pergunta que tem como visada a verdade de meu ser; ser esse que desde cedo na leitura lacaniana pode ser relacionado – com ou sem ressalvas – ao ser-para-a-morte⁹³.

⁹³ Trabalharemos essa questão adiante.

No ano seguinte da construção de **Função e campo**, Lacan inicia o **Seminário** intitulado *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* e já em sua aula inaugural ele certifica, ou nos recorda, de que o Eu, para a psicanálise, é uma função; é e tem uma função por demais específica dentro do sistema psíquico postulado por Freud. Se nos recordamos do que já vimos, é válido apontar ao menos um dos aspectos dessa função, ou seja, o funcionamento racional construído como defesa frente à relação do homem com o mundo exterior. O Eu tem a função de barreira, de obstáculo, ao discurso inconsciente, contudo, e desde Freud, esse Eu que se propõe razão e controle não passa de uma casca, *pallium*⁹⁴ cerebral, uma proteção necessária ao aparelho⁹⁵. Em Lacan, encontramos um adendo quando nos diz que esse sistema, racional, apesar de ser o campo onde se dá o reconhecimento do homem enquanto si-mesmo, ilude-se conquanto o inconsciente, e seu sujeito, ali não se encontram. O sujeito do inconsciente está alhures, sempre aquém e além do Eu, uma vez que é revelação de uma verdade sempre a emergir destronando a primazia da razão. Como nos disse Lacan:

O inconsciente escapa totalmente a este círculo de certezas no qual o homem se reconhece como um eu. É fora deste campo que existe algo que tem todos os direitos de se expressar por [eu] e que demonstra este direito pelo fato de vir à luz expressando-se a título de [eu] (LACAN, 2010a, p. 17).

O sujeito lacaniano, como já vimos, não é o indivíduo freudiano. Por isso é sempre possível retomar que o [eu] é certamente um outro, uma vez que não é Eu. É um outro intrometido que aparece como que não convidado à luz, um *Daimon* sempre à espera de uma falha da razão e de seu esforço por controlar as palavras. Nesse sentido, o Eu não é autônomo, já que é função de um aparelho construído para descarregar energia, causadora de tensão e desprazer, mas tampouco o sujeito parece poder receber o título de autônomo, uma vez que, como já vimos, ele é construído de fora, por, pelo e para o outro. É como Lacan responde a Octave Mannoni:

⁹⁴ Conforme nos explica Freud no *Entwurf*, o manto, ou *pallium*, é a camada neuronal externa do córtex cerebral (FREUD, 1996bl, p. 367).

⁹⁵ Curioso é relembramos uma das primeiras definições freudianas para o Eu que se encontra no **Projeto**. Nele, Freud afirma que “se o ego existe, ele deve inibir os processos psíquicos primários” (FREUD, 1996bl, p. 376).

As falas fundadoras que envolvem o sujeito são tudo aquilo que o constituiu, os pais, os vizinhos, a estrutura inteira da comunidade, e que não só o constituiu como símbolo, mas o constituiu em seu ser. São leis de nomenclatura que determinam – pelo menos até um certo ponto – e canalizam as alianças a partir das quais os seres humanos copulam entre si e acabam criando, não apenas outros símbolos, mas também seres reais, que ao virem ao mundo, têm imediatamente esta pequena etiqueta que é o sobrenome, símbolo essencial no que diz respeito a seu quinhão (LACAN, 2010a, p. 34).

O sujeito é determinado, portanto, por uma história que o precede e o nomeia, o constitui como um significante; nomeação essa que o coage à ação. *O sujeito, diferente do indivíduo, é construído a partir do desejo do outro em nomeá-lo.* O sujeito é construído alhures, na ordem simbólica, externa ao aparelho, um campo Outro que se acopla ao homem, que o toma para fazer-se corpo e poder existir. E por ser símbolo – por assim dizer – ele não pode ser representado, ou achado em um ponto tal, específico, é sempre evanescente. Como a linguagem, o sujeito vem de fora, é excêntrico e, de certa forma, paranoico. Tem um discurso próprio e vicissitudes próprias para se fazer escutar; o Eu é aquele que funciona como barragem e impedimento. Lacan nos é claro: “Isso não ouve a voz da razão” (LACAN, 2010a, p. 305).

Muito embora Lacan se posicione claramente, ou melhor, posiciona seu sujeito claramente à diferença do indivíduo, ele também nos diz que sua leitura do sujeito só pode ser feita por um entendimento na teoria freudiana. Em outras palavras, para ele, o sujeito já estava descrito, ou ao menos introduzido em Freud⁹⁶. Esse fato Lacan diz ler de inúmeras maneiras, mas nesse momento de sua obra, em específico, ele o lê ao pensar no *Wunsch*, o desejo. Assim, o desejo – tão bem

⁹⁶ Essa é uma questão interessante. Se retomarmos o caminho que percorremos na obra freudiana, parece possível rebater esse posicionamento lacaniano de uma “pureza” da leitura de Freud. Não nos parece perfeitamente possível sustentar que Lacan tenha lido o seu sujeito na teoria freudiana. Como vimos, o homem freudiano é um indivíduo, um Eu que tem por função assumir o lugar do Isso com toda a sua razão e consciência. Não nos esqueçamos de que Freud é um cientista natural e que toda sua obra é pautada na tentativa de desenvolver um sistema capaz de dar conta de um inconsciente descontrolado e que poderia vir a ser controlado pela instância do Eu. Nesse sentido, a extrapolação teórica lacaniana que coloca o [eu] ou o sujeito do inconsciente como aquele que deve estar no lugar do Isso na fórmula freudiana *Wo Es war soll Ich werden*, não parece se sustentar, a menos que, é claro, entendamos a extrapolação de Lacan ao ler Freud com o conhecimento de sua época, em especial seu conhecimento da linguística e das ciências do espírito (MILLER, 1988, inédito). Lacan, conforme entendemos, fortifica a teoria freudiana com a linguística e a matemática e só a partir de então é que pode transformá-la, ou melhor, reconstruí-la para dar conta de um entendimento do sujeito criado na ordem simbólica.

delineado por Freud em seu *Entwurf* e na **Interpretação dos Sonhos** – seria aquilo que aponta para uma falta a ser e que seria, justamente, toda a possibilidade de entendimento do ser (do sujeito). “O desejo é uma relação de ser com a falta. Esta falta é falta de ser, propriamente falando. Não é falta disto ou daquilo, porém falta de ser através do que o ser existe” – diz Lacan (LACAN, 2010a, p. 302). Por conseguinte, o ser não é ôntico, é ontológico. Ele não é ponto final, é reticências. Ele não está pronto, mas por ser falta (a ser) é sempre construção necessária. Como Lacan nos explica:

O desejo, função central em toda experiência humana, é desejo de nada que possa ser nomeado. É, ao mesmo tempo, este desejo que se acha na origem de qualquer espécie de animação. Se o ser fosse apenas o que é, não haveria nem sequer lugar para se falar dele. O ser se põe a existir em função mesmo desta falta. É em função desta falta, na experiência de desejo, que o ser chega a um sentimento de si em relação ao ser. É do encaixe deste para além, que não é nada, que ele volta ao sentimento de um ser consciente de si, que é apenas seu próprio reflexo no mundo das coisas. Pois, ele é o companheiro dos seres que estão aí diante dele, e que, com efeito, não sabem que são (LACAN, 2010a, p. 302).

O que falta ao ser, e que ele tanto deseja, é saber (sobre si). Falta essa nunca suturada; ferida sempre aberta no narcisismo nosso de cada dia. Contudo, se ilude o homem ao dizer-se sabedor de si; ilusão sempre pronta a ser destruída a cada ato falho, chiste, sonho ou reconhecimento sintomático – diga-se de passagem. Lembra-nos o leitor de Freud que é “sempre na juntura da fala, no nível de sua aparição, de sua emergência, [...] que se produz a manifestação do desejo. O desejo surge no momento em que se encarna numa palavra, surge com o simbolismo” (LACAN, 2010a, p. 317).

Na aula de 25 de maio de 1955, Lacan fala sobre a linguagem e sua relação com o Outro e nos adverte que toda ideia de liberdade deve ser considerada um devaneio, além disso, diz que mesmo comportamentos inexplicáveis não são livres, apenas ainda não se sabe explicá-los; é o que ele recorta do princípio da incerteza de Heisenberg. Por ser um devaneio, é como uma ilusão, uma ideia carregada, investida de desejo pelo Eu, um aspecto imaginário da trança dos registros. O Eu, lembra-nos o analista, não é o sujeito; o Eu é da ordem do imaginário e imagina-se livre; o sujeito é outra coisa. Em suas palavras, “o eu é uma construção imaginária. [...] é o que ele tem de bom. Se ele não fosse imaginário, não seríamos homens,

seríamos luas. [...] Louco é justamente aquele que adere a este imaginário, pura e simplesmente” (LACAN, 2010a, p. 329). Esse sujeito é, diferente daquilo da ordem do imaginário, mais abertura do que fechamento, mais falha do que completude, mais vazio do que esfericidade. Os planetas não podem falar, como bem nos lembra o autor, porque são esféricos, plenos, reais; o sujeito, aberto em sua incompletude, se reúne, discute, chora, fala. Esse sujeito que fala, ou ainda melhor, é falado, é assim justamente por sua não completude. “Se se fosse total, estaria cada um no seu canto, total, não estaríamos aqui juntos, tentando organizar-nos, como se diz. É o sujeito, não em sua totalidade, porém em sua abertura” – arremata Lacan (2010a, p. 330).

Para dar sequência à construção de sua mitologia do sujeito, o autor nos fala sobre o que vai chamar de Outro, grande Outro, ou *A*⁹⁷. Esse Outro, que não é qualquer outro, semelhante imaginário ao eu-*moi*, está para além da barreira e dos muros da linguagem; está além do véu de Maia. É com ele, ou para ele, que o sujeito se dirige em essência toda vez que fala, muito embora esse Outro sempre se encarne em pequenos outros com quem nos relacionamos. Nas palavras do psicanalista:

Se a fala se fundamenta na existência do Outro, o verdadeiro, a linguagem é feita para remetermos de volta ao outro objetivado, ao outro com o qual podemos fazer tudo o que quisermos, inclusive pensar que é um objeto, ou seja, que ele não sabe o que diz. Quando fazemos uso da linguagem, nossa relação com o outro funciona o tempo todo nesta ambiguidade. Em outros termos, a linguagem serve tanto para nos fundamentar no Outro como para nos impedir radicalmente de entendê-lo (LACAN, 2010a, p. 331).

Esse Outro, portanto, é o “parceiro”, se nos permitem essa figura de linguagem, do sujeito. É com ele que o sujeito se relaciona na esperança de ser todo, mas nunca podendo realizá-la – graças aos deuses. O objetivo da análise, lembra-nos o autor, é um alvo para sempre inalcançado de transformar o homem em pleno sujeito – quiçá aqui recordemos de nosso paradoxo inicial, a lembrar, o problema do *Übermensch*, o super-homem, o além-do-homem –, um sujeito cujo Eu haveria sido subsumido em uma plenitude que faria, por conseguinte, que o próprio sujeito se evanescesse. Como diz Lacan, esse objetivo da análise – plenificar o

⁹⁷ Do francês, *Autre*.

sujeito e subsumir o Eu – permanece para sempre virtual, nunca alcançado, porque continuaremos falando e sendo falados; nunca alcançaremos o estatuto de planetas, realmente esféricos, a não ser, talvez, quando de nossa morte. O sujeito, ainda, é eterna construção e, apesar de falar, não pode saber o que está a dizer, porque não sabe, e nunca haverá de saber, o que de fato é. Continua Lacan: “a análise deve visar à passagem de uma fala verdadeira, que junte o sujeito a um outro sujeito do outro lado do muro da linguagem. É a relação derradeira de um sujeito a um Outro verdadeiro, ao Outro que dá resposta que não se espera” (LACAN, 2010a, p. 333-334). Loucura seria, portanto, que o homem acreditasse no devaneio egoico de uma liberdade ilusória.

Mas se não é livre, o homem há de ser determinado, coagido. E nisso Lacan é enfático quando coloca o peso da determinação de seu homem no pertencimento à cadeia significante, à ordem simbólica, ao universo de linguagem. Por nascer dentro de um mundo construído em linguagem, na linguagem e pela linguagem, o homem é tomado por ele e construído desde fora. Tal construção o coage a determinadas ações por sua vinculação a uma historieta, a cadeia significante, escrita antes de seu nascimento. Essa história que o precede, determina-o. Não sem ambiguidades ou dificuldades, pois o Eu sempre se acredita senhor de sua história e capaz de modificá-la, o sujeito é esse ser construído pela linguagem encarnada em seus antepassados. Aliás, está escrito que no princípio, e em todos os princípios, estava o Verbo, a linguagem; é a partir dela que o Caos é estruturado e contado. Ou, ainda, o Caos, enquanto falta de linguagem, é a plenitude pura, esférica, imóvel, que cede à palavra enquanto zunido agudo que corta a mudez caótica do Esfero, como nos diria Empédocles. Nesse sentido, a linguagem é anterior ao homem, uma estrutura que ao ter contato com o organismo constrói ou dá vida ao sujeito⁹⁸. “E disse Deus: Que haja luz. E houve luz” (Gn 1.3), sem a palavra, a coisa, a matéria estava morta, mas pela palavra, pela linguagem, ganhamos vida, e vida em abundância (Jo 10.10). É como responde Lacan ao sr. Lefèbvre-Pontalis: “Assim que a linguagem existe [...] ela é um universo concreto. Todas as significações devem poder alojar-se aí. [...] Assim que a linguagem existe, ela é universo” (LACAN,

⁹⁸ No **Seminário** sobre *a relação de objeto*, Lacan diz que “desde a origem, a criança se alimenta tanto de palavras quanto de pão, e perece por palavras. Como diz o Evangelho, o homem não perece apenas pelo que entra na sua boca, mas também pelo que dela sai” (LACAN, 1995, p. 192).

2010a, p. 387). A linguagem, quando de seu início, inaugura o homem e todo o universo. Esse universo, não obstante, enseja por sua existência a possibilidade de um discurso tal ao qual o homem se apega e que deve ser descrito como delirante, a saber, o discurso de uma liberdade do ser – em especial em nossa contemporaneidade.

|⁹⁹

Ainda acerca do discurso da autonomia, Lacan nos fala em seu **Seminário** seguinte, sobre *as psicoses*, afirmando que tão louco quanto o delírio do psicótico é o discurso neurótico de uma suposta liberdade. Discurso esse construído pelo Eu concomitantemente à sua ideia, também delirante, de assenhoreamento do ser e de tentativa de síntese de tudo o que ocorre ao homem. O caminho que a psicanálise deve percorrer, frente à essa constatação, é justamente não entrar nesse plano, não fazer parte ou levantar bandeira de tal discurso, uma vez que saberia que a liberdade é um delírio. Por não trabalhar com o Eu, ou melhor, por privilegiar o discurso do sujeito ao discurso do Eu, a psicanálise deve trabalhar em outras vias, apostando em outras vicissitudes; talvez num discurso determinado pela estrutura de linguagem. É o que, a princípio, nos parece. Nas palavras de Lacan:

A psicanálise não se coloca nunca no plano do discurso da liberdade, mesmo que este esteja sempre presente, constante no interior de cada um, com suas contradições e discordâncias, pessoal embora sendo comum, e sempre, imperceptivelmente ou não, delirante. A psicanálise visa, aliás, o efeito do discurso no interior do sujeito (LACAN, 2008a, p. 160).

O sujeito é esse instituído, falado pela linguagem, construído como que fenômeno circunstancial das movimentações dentro da estrutura simbólica, efeito de vicissitudes dos significantes, não livre, tampouco capaz de se libertar. Não somos capazes de articular por livre-arbítrio ou pura liberdade de nossa vontade os significantes que desejamos, ou melhor, a linguagem, os significantes, ela nos fala;

⁹⁹ Resolvemos dividir essa seção secundária em partes nos utilizando de números romanos para tentarmos auxiliar em seu ritmo de leitura. Sem nos propormos a uma seção terciária propriamente dita e organizada, resolvemos desmembrar esse estudo sobre o sujeito apenas com o intuito de facilitar o encadeamento de ideias e a apreciação do leitor. Por essa razão, essa cisão não apresenta títulos, tampouco se encontra em nosso sumário.

mais somos falados do que podemos falar, mais somos articulados do que podemos articular, mais coagidos do que livres para construir. Como nos ensina o autor d' **O Estádio do espelho**, o significante “em princípio nos escapa” (LACAN, 2008a, p. 165). Não obstante, o sujeito é aquele capaz de trabalhar com os significantes exatamente como aquilo que eles são, significantes que a princípio não significam nada; pura forma pronta para significar. Diferente do homem, do indivíduo, do Eu, o sujeito não se pauta por um discurso de assenhramento da realidade delirando uma liberdade, pelo contrário, é escravo da ordem significante e da estrutura de linguagem que o constrói e o designa enquanto tal. Escravo que dá vida ao senhor, porquanto sem ele o mestre não existiria; mútua dependência. Nas palavras do autor, “não há outra definição científica da subjetividade senão a partir da possibilidade de manejar o significante com fins puramente significantes, e não significativos” (LACAN, 2008a, p. 222).

Partindo desse raciocínio, é válido concordar com Lacan ao dizer que o significante sim é autônomo, ou seja, regido por leis próprias à cadeia significante, em contrapartida ao sujeito que não pode ser autônomo porque regido pelas leis do significante; em outras palavras, o sujeito é heterônimo, porquanto é conduzido, criado, estruturado por uma lei que não é sua, mas do significante. Como o significante tem sua própria lei, isso implica em uma autonomia de base, e isso é um problema para nossa pesquisa, que tem por fio condutor a tentativa de compreender, ou reconhecer, a autonomia do homem na psicanálise. Mas vamos adiante, uma vez que essas são ainda construções iniciais de Lacan e que, muito embora sejam base de toda sua teoria, muito ainda há o que se discutir.

Sabemos que *Isso fala*. Isso fala em mim e em tu, prezado leitor. Isso é fato (intuição, mito ou teoria, que seja). Essa propriedade, ou lei proposta e pressuposta por Lacan, ainda pode nos apresentar outro desenvolvimento: se Isso fala e o sujeito, o sujeito do inconsciente, é aquele que é mais falado do que falante, qual a diferença radical entre Isso (ou a linguagem) e o sujeito? Claro está que o sujeito é efeito da cadeia significante, mas não obstante é sua construção, e *por ser sua construção poderia ser pensado apenas como uma parte diferenciada do Isso, ou, ainda, da linguagem?* Em outras palavras, *podemos pensar o sujeito como um pallium, um córtex, uma maneira da linguagem se dar a conhecer?* Se sim, não seria

ele também autônomo porque parte da linguagem e assim respondendo também às suas próprias leis? Se esse raciocínio é possível – e vale ressaltar que ele é apenas um delírio nosso no meio desse estudo – *poderíamos pensar a relação entre o sujeito e a linguagem (a cadeia significante) como a relação entre o homem e Deus em Spinoza, ou, ainda, as objetividades e a Vontade em Schopenhauer?* Seria o sujeito parte do todo da estrutura e, como consequência, a própria estrutura se reatualizara nele? Deixemos essas considerações em aberto até trabalharmos, adiante, o **Seminário** sobre *as formações do inconsciente*.

Já no início de seu seminário sobre **A carta roubada**, escrito em 1955 e publicado no ano subsequente, Lacan nos lembra que a repetição, conceito tão caro a Freud em seus escritos, em especial os últimos, só pode ser pensada enquanto uma repetição dentro da cadeia significante, uma insistência, em suas palavras, dessa mesma ordem simbólica. A isso acrescenta que essa repetição, esse automatismo existente na cadeia significante, é análogo ao lugar estranho, excêntrico, exterior no qual devemos localizar o sujeito. O sujeito é um ser que *existe* (existe desde fora), existe a partir desse lugar. Outro que o coage, cria-o, instala-o, determina-o. Continua Lacan: “é a ordem simbólica que é constituinte para o sujeito, [...] a determinação fundamental que o sujeito recebe do percurso de um significante” (LACAN, 1998f, p. 14). No sujeito, o significante é supremo, superestrutura determinante da existência.

Não obstante, “o significante é unidade por ser único, não sendo, por natureza, senão símbolo de uma ausência” – lembra-nos Lacan (LACAN, 1998f, p. 27), e *como símbolo de uma ausência, o significante instala uma ausência-símbolo que é o sujeito*. Ausência-símbolo porque sempre evanescente e sempre símbolo ou representante de uma meia-verdade – porque nunca plena – para sempre perdida e procurada. Segundo Lacan, o significante está e não está, “estará e não estará onde estiver, onde quer que vá” (1998f, p. 27). É o que é, será o que será, “serei o que serei”: pura presença-símbolo de uma ausência sempre impossível de ser apreendida; o jogo, ou a dança desses significantes, seu encadeamento é o que proporcionará o surgimento do sujeito enquanto encarnado num corpo. Assim ratifica o leitor de Poe:

Se o que Freud descobriu, e redescobre com um gume cada vez mais afiado, tem algum sentido, é que o deslocamento do significante determina os sujeitos em seus atos, seu destino, suas recusas, suas cegueiras, seu sucesso e sua sorte, não obstante seus dons inatos e sua posição social, sem levar em conta o caráter ou o sexo, e que por bem ou por mal seguirá o rumo do significante (LACAN, 1998f, p. 33-34).

O significante é primeiro, sempre, em tudo o que é do mundo do humano; o sujeito vem de arrasto, depois, secundariamente, agarrado à sua cauda – se é que o significante tem cauda. Seja como for, o que o significante diz é “come-te a ti mesmo; devora-te, deguste-se”; é essa a resposta do significante quando interrogado, resposta elaborada por Lacan – numa clara referência a Heidegger – da seguinte maneira: “Come teu Dasein” (LACAN, 1998f, p. 45). Pouco antes nesse **Seminário** acerca do escrito de Poe, Lacan havia dito que o significante é também presença da morte, uma vez que ele presentifica a morte tanto enquanto significante como enquanto ausência de significante possível para nomeá-la. “Come teu ser-aí” é a única resposta possível, de fato, que o significante, falando do lugar do Outro, o lugar do tesouro dos significantes, lugar excêntrico que constrói ou suporta um sujeito, pode dar. Lembremo-nos da resposta de Sileno a Midas no mito retomado por Nietzsche¹⁰⁰, ou, ainda, do *me phinai* de Édipo: antes não existir. “Devore-se”, porquanto é efêmero e efêmero permanecerá. Lacan complementa a resposta do significante e jocosamente nos lembra que ele, o significante, é aquele que afirma:

Acreditas agir quando te agito ao sabor dos laços com que ato teus desejos. Assim, estes crescem como forças e se multiplicam em objetos que te reconduzem ao despedaçamento de tua infância dilacerada. Pois bem, é isso que será teu festim até o retorno do convidado de pedra que serei para ti, posto que me evocas (LACAN, 1998f, p. 45).

Antes não o houvéssemos evocado, assim, não saberíamos o que seria a morte, continuaríamos animais ou, ao menos, naturais (SCHOPENHAUER, 2014).

¹⁰⁰ Em **O nascimento da tragédia**, conta-nos o filósofo: “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio SILENO, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (NIETZSCHE, 2007, p. 33).

Outra conceituação importante elaborada por Lacan acerca do sujeito e que é desenvolvida também em oposição, ou melhor, em relação a um conceito outro¹⁰¹, é aquela que ele sinaliza em seu **Seminário: a relação de objeto**, de 1956-1957. Nesse **Seminário**, o psicanalista diferencia sujeito e objeto e abre caminho para a ratificação de sua fórmula, ou matema da fantasia ou fantasma, a saber ($\$ \diamond a$)¹⁰². O sujeito nesse sentido, [eu], não é o objeto; é o que podemos concluir de todo esse ano de aulas, assim como *Je* tampouco é *moi*. Sem desejarmos subsumir a problemática [eu]/eu na questão do sujeito/objeto, cabe ressaltar suas similitudes e deixar em suspenso a beleza do desenvolvimento lacaniano para outros desenvolvimentos¹⁰³. Aliás, outra questão que aponta Lacan sobre essa problemática, é o fato de que sempre entre o sujeito e o objeto haveria o que nesse **Seminário** ele chamou de cortina, ou véu; e para além do objeto haveria o nada – sempre mirado pelo sujeito. Em suas palavras:

Sobre o véu pode se estampar, isto é, instaurar como captura imaginária e lugar do desejo, a relação a um mais-além, que é fundamental em toda instauração da relação simbólica. Trata-se aqui na descida ao plano imaginário do ritmo ternário sujeito-objeto-mais além, fundamental da relação simbólica. Em outras palavras, na função do véu, trata-se da projeção da posição intermediária do objeto (LACAN, 1995, p. 159).

Esse mais-além é o lugar instaurado pela falta e significado pelo objeto atrás da cortina, ou melhor, o objeto acortinado faz vezes disso que se encontra mais além, nunca sendo, mas sempre “representando-o”. Esse mais-além, entendemos, é

¹⁰¹ Retomem o que esboçamos acima sobre o sujeito, *Je*, [eu] em contrapartida do eu, *moi*.

¹⁰² Lê-se “sujeito em relação com o objeto”, ou ainda, “sujeito em sístole e diástole com o objeto”, mais ainda, “sujeito em alienação e separação com o objeto”.

¹⁰³ De qualquer maneira, e retomando a questão do sujeito ($\$$) e do objeto (a), é importante que tenhamos em mente essa fórmula que, para nós, condensa toda e qualquer relação humana. Para a psicanálise de leitura freudiano-lacaniana, parece-nos possível afirmar que um sujeito só pode se relacionar com um objeto, ou seja, dentro do matema do fantasma. Indo adiante na elaboração teórica, parece que o sujeito só pode se relacionar a esse objeto tendo como base os discursos (histeria, universitário, analista e mestre), ou seja, não existe a possibilidade de um $\$$ se relacionar com outro $\$$. Em Lacan, na sua proposta de releitura de Freud, isso é impossível pelo simples fato de que um $\$$ precisa tomar como parceiro um a . Vejam a proposta lacaniana da posição do analista: para que seu paciente seja, torne-se, ou deixe aparecer – como bem quiserem – o sujeito de seu inconsciente, o analista precisa, deve ocupar a posição de morto, a posição de objeto. O analista não pode ser sujeito, ele é um objeto vazio, um objeto tal que possa ser depositário das fantasias transferenciais de seu paciente. Relembremos o discurso do analista: $\frac{a}{s_2} \rightarrow \frac{\$}{s_1}$.

o lugar do objeto *a*, que diferente do ‘*a*’ enquanto objeto qualquer ou pequeno outro da ordem imaginária, o objeto *a* é causa de desejo, é aquilo da ordem de *das Ding*, da coisa-em-si, o objeto por excelência que, caso eu o tivesse, me reuniria novamente com os deuses e me completaria, far-me-ia pleno de novo, tornar-me-ia um planeta; aquilo que me possibilitaria sair da ordem humana e ir além, além-do-humano, pleno, sem falta.

Mas continuaremos a falar sobre isso adiante, por ora cabe acompanhar o raciocínio de Lacan ao retomar outro companheiro da problemática do sujeito, o grande Outro, ou A. Esse que de fato é o companheiro do sujeito e com quem ele se relaciona, mesmo que encarnado – conforme vimos na discussão do **Seminário sobre o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica**. Esse Outro, diz Lacan, ele apreendeu a partir do texto de Cazotte, **O diabo apaixonado**, em especial frente à intimação demoníaca que diz: “*Che vuoi?*”, “Que queres?”. Aliás, essas são as primeiras palavras do diabo com cabeça de camelo quando responde à invocação de nosso personagem principal. Em seu relato:

Mal havia eu terminado [o feitiço], uma janela se escancara à minha frente, ao alto da abóboda: uma torrente de luz mais brilhante que a do sol sai por essa abertura; uma cabeça de camelo horrorosa, tanto pelo tamanho quanto pela forma, com orelhas enormes, aparece à janela. O hediondo fantasma abre a goela e, com a voz que combina com o resto da aparição, responde: *Che vuoi?* (CAZOTTE, 2013, p. 23).

Isso é tudo o que o A, ou o diabo, pode falar; convocando, invocando o ser em seu mais íntimo. “Que queres?” “Que desejas tu?” Pergunta que demanda uma resposta assaz difícil de se construir. Mas seja qual for a resposta, é sabido que o diabo nos concederá, contudo cobrará um preço por isso, sempre: nossa alma em angústia eterna nos confins do Hades. Ainda diz nosso personagem: “todas as abóbodas e todos os subterrâneos das imediações ressoam sem trégua com o terrível *Che vuoi?*” (CAZOTTE, 2013, p. 23). Fato é que tal pergunta apavorou e assombrou nosso personagem por um bom tempo¹⁰⁴. Ainda sobre o A, diz Lacan: “é

¹⁰⁴ Considerando o tema central desse estudo, o problema do determinismo e da autonomia, não é sem curiosidade que trazemos aqui outra passagem deste livro de Cazotte, que tanta impressão causou a Lacan. Já na forma de Biondetta, a sedutora do personagem, o diabo é enfático em explicar: “Não existe acaso no mundo; tudo nele sempre foi e será uma série de combinações necessárias que só se entende pela ciência dos números cujos princípios são, ao mesmo tempo, tão abstratos e profundos que só podem ser compreendidos sob a orientação de um mestre [...]. O

o Outro quem é todo-poderoso. Mas, por trás desse todo-poderoso, existe a falta última a que está suspensa sua potência” (LACAN, 1995, p. 171). Tal falta do Outro significa que esse demônio tampouco tem o que nos completaria.

A questão é que essa pergunta, *Che vuoi?*, que o demônio, Outro, faz-nos é a nossa própria pergunta. O sujeito é quem questiona o Outro para saber como agradá-lo e, assim, sermos reconhecidos como dignos – de amor, talvez. Recordemos que o desejo do sujeito é o desejo de reconhecimento do Outro, por isso nossa mensagem, nossa pergunta, vem de forma invertida da boca do camelo. Nas palavras de Lacan, “a estrutura da palavra implica, no Outro, que o sujeito receba sua própria mensagem sob uma forma invertida” (LACAN, 1995, p. 185).

Aliás, retomando a questão do sujeito, em 1957 Lacan publica o texto **A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud**, em que já no início de seu estudo nos reapresenta as ideias sobre o inconsciente e sua relação com o sujeito. De imediato, o autor nos explica que o sujeito é escravo da linguagem, ou melhor, seu servo, pois o inconsciente é estruturado como uma linguagem e esse mesmo inconsciente deve ser entendido como o sujeito em ação, exercendo toda sua prerrogativa de sujeito. O sujeito é servo “de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio” – diz-nos o autor (LACAN, 1998g, p. 498).

Nesse texto, aliás, depois de apresentar suas considerações sobre a fórmula da metáfora e da metonímia em sua conexão com o significante e o significado, Lacan retoma a máxima cartesiana do *cogito ergo sum* (penso, logo existo) para dizer que a função do sujeito talvez esteja exatamente aí. Diz ele que muito embora eu seja objeto, fenômeno e mecanismo, coagido, determinado à existência pela ordem simbólica e pelas vicissitudes dos significantes, porque penso e penso inclusive sobre minha determinação, muito embora eu seja objeto, ainda assim sou. Meu ser tem existência, apesar de determinado, porquanto penso as determinações da cadeia significante. Em suas palavras:

encadeamento dos números faz a cadência do universo, regula aquilo que se chama de acontecimentos fortuitos e supostamente determinados, forçando-os por pêndulos invisíveis a cair um por um, desde o que ocorre de importante nas esferas longínquas, até os míseros pequenos acasos” (CAZOTTE, 2013, p. 45).

Talvez eu seja apenas objeto e mecanismo (e portanto, nada além de fenômeno), mas, certamente, na medida em que o penso, eu sou – de modo absoluto. Sem dúvida, os filósofos introduziram aí importantes correções, nominalmente a de que, naquilo que pensa (*cogitans*), nunca faço senão constituir-me como objeto (*cogitatum*). O fato é que, através dessa extrema depuração do sujeito transcendental, minha ligação existencial com seu projeto parece irrefutável, pelo menos sob a forma de sua atualidade, e que “*cogito ergo sum*” *ubi cogito, ibi sum*¹⁰⁵ supera a objeção (LACAN, 1998g, p. 520).

A questão que fica é que ao pensar toda a problemática subjetiva e a dança significativa de metáforas e metonímias, essa lógica cartesiana precisa ser desconcertada ou, ao menos, deslocada. O ser não estaria onde pensa (que está), uma vez que é sempre falta de ser e o pensamento engana sua existência. O ser só poderia ser onde não pensa (que é), uma vez que ali sim *desconhece-se(r)*. “Penso onde não sou, logo sou onde não penso” – diz Lacan (LACAN, 1998g, p. 521). O Eu é quem pensa e cogita, essa é sua prerrogativa; de certa forma podemos dizer que o sujeito não pensa, ele é. *Se quisermos ir além e aprofundar a diferença do sujeito e do ser, ainda cabe dizer que o sujeito é ôntico, o sujeito é... efeito de significantes; enquanto o ser é ontológico, ele ex-siste... sempre na falta. Quando o Eu pensa, pensa-se autônomo, senhor de si, pleno, mas se ilude; o sujeito, em contrapartida, sabe-se ser efeito e o ser existe na falta a ser*¹⁰⁶. Diz Lacan:

Trata-se aqui daquele ser [...] que só aparece no lampejo de um instante no vazio do verbo ser, e [...] ele formula sua questão ao sujeito. Que significa isso? Ele não a coloca *diante* do sujeito, pois o sujeito não pode vir para o lugar onde ele a coloca, mas coloca-a *no lugar* do sujeito, ou seja, nesse lugar, ele coloca a questão *com* o sujeito, tal como se enuncia um problema *com* uma caneta e como o homem de Aristóteles pensava *com* sua alma (LACAN, 1998g, p. 524).

O sujeito é puro deslocamento, metonímia sem ponto de parada. E, conforme vemos nessa passagem supracitada, Lacan faz uma distinção particularmente importante para nosso estudo: a diferença entre sujeito e ser. *O ser é existência evanescente no vazio do verbo que, enquanto Verbo criador, só pode existir*

¹⁰⁵ “Penso, logo existo; onde penso, aí sou” (tradução nossa).

¹⁰⁶ Sobre isso, aliás, diz Heidegger: “A eliminação do ser-faltante significa o aniquilamento de seu ser. Enquanto o *Dasein* é como ente, ele nunca alcançou seu ‘todo’. Mas se o alcançou, então essa conquista se converte pura e simplesmente em perda do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 655).

justamente pelo vazio, ou pela falta. Se não houvesse falta, não haveria Verbo, haveria esfera plena. Nesse vazio do verbo o ser se instala e nesse instante – de flutuação quântica, se desejarmos – o ser coloca uma questão no lugar sujeito, junto a ele: o sujeito é esse que se constrói também em um vazio, ou melhor, num hiato entre significantes. O sujeito, como a caneta ou a alma, é um instrumento do ser para que esse ser possa ser anunciado enquanto problema ao homem. A resposta a esse problema é a chance de acessarmos nossa verdade – nunca plenamente alcançada. Por isso a reformulação lacaniana: “Wo Es war, soll Ich werden. Là où fut ça, il me faut advenir. Lá onde isso foi, ali devo advir” (LACAN, 1998g, p. 528).

Não obstante, no **Seminário** de 1957-1958, *as formações do inconsciente*, Lacan vai nos dizer que “em nós há um sujeito que pensa, e pensa de acordo com leis que mostram ser as mesmas da organização da cadeia significante. Esse significante em ação chama-se, em nós, inconsciente” (LACAN, 1999a, p. 111-112); ou seja, contrariamente ao que afirmamos anteriormente, o sujeito pensa, mas pensa de maneira heterônoma, por uma lei que não é sua *a priori*, mas vem de um outro lugar, da cadeia significante, muito embora ele é efeito, formado, parte dessa mesma cadeia. Por isso é mais adequado dizer, se nos é permitido reorganizar o dito de Lacan, que o sujeito é pensado por uma lei que não é sua, mas que, não obstante, faz-se própria. O inconsciente, por conseguinte, seria a lei da cadeia significante, uma lei d’Outro lugar, posta em movimento no sujeito. Esse Outro, lugar demoníaco por excelência, é onde está o tesouro que Lacan chama de metonímico, o tesouro dos significantes, da cadeia em si em movimento. O Outro, portanto, por ser lugar de significantes, “é, essencialmente, um lugar simbólico” (1999a, p. 122). Esse Outro é o suplemento triangular da relação “sujeito falante-outro-Outro”, porquanto não há um sujeito a falar sem um Outro participante do discurso. Só há fala, aliás, porque há Outro, mesmo que por detrás da cortina, do véu. Outro esse, aliás, destinatário do desejo desse sujeito que fala e que deseja ser reconhecido.

Ao ser reconhecido em seu desejo de desejo, o sujeito, no nível imaginário, trabalha com o binômio ser ou não ser o falo, ou seja, ser ou não esse significante que caso apreendido pela mãe – encarnação do Outro – a completaria. Outra coisa diferente é o binômio ter ou não ter o falo, mas que também se circunscreve na

questão do sujeito em sua relação com o Outro¹⁰⁷. Ambos os binômios, aliás, voltarão a aparecer na teorização lacaniana quando de sua formulação das fórmulas da sexuação, que trataremos adiante. Por ora cabe ficar com essa questão: o sujeito tem o Outro como parceiro necessário em tudo o que se trata de seu ser enquanto ser falante. Acompanhando o autor, lemos:

O mundo no qual ele [o *pequeno sujeito – criança*] entra e progride, este mundo aqui, este baixo mundo, não é simplesmente um *Umwelt* no sentido de nele se poderem encontrar meios de saciar as necessidades, mas é um mundo onde impera a fala, que submete o desejo de cada um à lei do desejo do Outro. A demanda do jovem sujeito, portanto, cruza com maior ou menor felicidade a linha da cadeia significante, que está ali, latente e já estruturante. Por esse simples fato, a primeira experiência que ele tem de sua relação com o Outro, ele a tem com esse Outro primeiro que é sua mãe, na medida em que já a simbolizou (LACAN, 1999a, p. 194).

O primeiro parceiro de cada sujeito é sempre a mãe, na medida em que essa função-mãe é aquela que dá ao pequeno humano os significantes necessários para que nesse “bolo de carne” seja fundado, marcado, sulcado um vazio tal que instaure um sujeito. A criança é um *assujeito*, nas palavras de Lacan, assujeitado ao Outro enquanto encarnado na função-mãe, completamente dependente de seus significantes para que possa crescer, viver e, de fato, *ex-sistir*. Aliás, essa criança enquanto desejada é um significante, ou melhor, o significante primordial da constituição do sujeito, afinal, “é no Outro, no olhar do Outro, que ele apreende sua própria posição” – diz-nos o analista (LACAN, 1999a, p. 326).

Sem o Outro enquanto parceiro na tríade eu-outro-Outro, ou melhor, Outro-a-a', não há constituição possível para o homem em sua instauração subjetiva. Essa relação, aliás, é o que possibilita a inauguração da cultura porquanto é nela que se encontra a indubitabilidade do significante enquanto raiz do ser, nos primórdios mesmo dessa relação. A relação eu-outro, a-a', só pode existir se o significante estiver presente, se o Outro se fizer parceiro nessa relação necessariamente a três. Essa existência necessária do significante como sustentação da relação e, por conseguinte, do sujeito em seu ser, introduz uma falta tal pela presença do Verbo e

¹⁰⁷ Em **A direção do tratamento e os princípios de seu poder**, Lacan escreve sobre o falo e essas relações e diz: “esse falo o qual recebê-lo e dá-lo são igualmente impossíveis para o neurótico, quer ele saiba que o Outro não o tem ou que o tem, pois, em ambos os casos, seu desejo está alhures – em sê-lo –, e porque é preciso que o homem, macho ou fêmea, aceite tê-lo e não tê-lo, a partir da descoberta de que não o é” (LACAN, 1998k, p. 649).

da Lei enquanto interdito, fundando o desejo; desejo esse que esbarra, puramente, na dor de existir, isso porque tal existência é sempre existência incompleta, não-toda. De ponta a ponta, o significante que funda o sujeito é aquele mesmo que o remete à dor de sua existência enquanto não-plenamente-ser; ou um ser sempre ser-para-a-morte. Com Lacan, escutamos:

Se o significante, portanto, é um vazio, é por atestar uma presença passada. Inversamente, no que é significante, no significante plenamente desenvolvido que é a fala, há sempre uma passagem, isto é, algo que fica além de cada um dos elementos que são articulados, e que por natureza são fugazes, evanescentes. É essa passagem de um para o outro que constitui o essencial do que chamamos cadeia significante (LACAN, 1999a, p. 355).

Se todo significante, conforme diz o autor, é passível de ser revogável, assim também o sujeito. Essa obliteração possível do significante, ou melhor, essa característica do significante de poder ser solapado, Lacan só o pode pensar tendo como auxílio a ideia de barra. O significante pode ser barrado, diz-nos ele, e mais: só um significante pode ser barrado. Ou melhor, quando algo é de fato barrado – algo da ordem do imaginário, ou da ordem do real – isso se torna um significante. Em suas palavras: “a verdade é que é quando o significante se apresenta como anulado, marcado pela barra, que temos o que se pode chamar de um produto da função simbólica” (LACAN, 1999a, p. 357).

Um desses significantes é o *phallus*. *Phallus* como aquele perdido de Osíris na mitologia egípcia¹⁰⁸, membro nunca reencontrado depois de ter sido separado do corpo esquartejado do deus por seu irmão e reconstruído por sua esposa-irmã. Membro para sempre perdido, eternamente celebrado e homenageado. *Phallus* enquanto símbolo de algo que fora perdido e, justamente por ter sido perdido, é que ganha tanto poder. O falo é uma insígnia, uma insígnia de virilidade. É frente a esse

¹⁰⁸ Lacan nos diz, nesse **Seminário**, que o *phallus* aparece ou fora “atestado pela primeira vez na Antigüidade grega. Se formos aos textos, em diferentes pontos de Aristófanes, Heródoto, Luciano etc., veremos, primeiro, que o falo de modo algum é idêntico ao órgão como acessório do corpo, prolongamento, membro, órgão em funcionamento. O uso mais predominante da palavra é seu emprego a propósito de um simulacro, de uma insígnia” (LACAN, 1999a, p. 359). Contudo, se acompanharmos os estudos de alguns egiptólogos, vemos esse *phallus* aparecer no Egito antigo, se não da mesma maneira, com uma similaridade espantosa à leitura grega. Diz um deles: “a fim, contudo, de atenuar a perda, Ísis consagrou o Phallus feito para ser uma imitação dele, e instituiu um festival solene à sua memória” (BUDGE, 2004, p. 50).

lugar, de um significante, *phallus*, que a criança vai se debater enquanto precisando constituir-se subjetivamente como sendo ou não sendo – além de tendo e não tendo. E onde essas questões se entrelaçam? Falo, Outro, barra, Sujeito? Lacan nos explica o seguinte:

Se o falo se encontra sob a forma barrada onde tem lugar como indicando o desejo do Outro, que acontece com o sujeito? A seqüência de nossa elaboração nos mostrará que também o sujeito tem de encontrar seu lugar de objeto desejado em relação ao desejo do Outro. Por conseguinte, e como nos indica Freud em seu vislumbre notável em *Bate-se em uma criança*, é sempre como aquele que é e que não é o falo que o sujeito terá de se situar, no final das contas, e encontrará sua identificação de sujeito. Em suma, como veremos, o sujeito como tal é, ele mesmo, sujeito marcado pela barra (LACAN, 1999a, p. 362).

Não há sujeito puro, tampouco pleno; ainda menos “puro sujeito do conhecimento” (LACAN, 1999a, p. 406). O sujeito está sempre barrado, dividido, por sua própria essência, etiologia; o sujeito, enquanto inaugurado e constituído pelo significante¹⁰⁹, ele é sempre não-todo. A questão é que, enquanto tal, o sujeito barrado visará sempre completar-se, buscará sempre recuperar algo de perdido e, com isso, temos a fórmula própria do desejo. Se o sujeito tivesse o falo, o objeto do desejo do Outro, seria, talvez, reconhecido. O sujeito enquanto suporte do significante tem em sua carne e em sua alma a marca da incompletude.

No final desse **Seminário**, Lacan vai relacionar o desejo nas neuroses obsessiva e histérica com a questão da culpa e da demanda de morte e nos aponta tal demanda como constituinte desse sujeito que é marcado pelo desejo e esteado pelo significante. Ao falar particularmente do sujeito obsessivo, Lacan nos diz que a demanda que ele faz é basicamente uma demanda de morte e que obrigatoriamente se iguala a uma morte da demanda. A morte do Outro traz amalgamada a si uma morte da demanda, porquanto não haveria mais a quem demandar – caso a demanda de morte se concretizasse. Nesse sentido, o desejo para o obsessivo permanece sempre impossibilitado, uma vez que, caso fosse alcançado, seria a morte do desejo. Nas palavras do psicanalista:

¹⁰⁹ Em 1953, no intitulado **O simbólico, o imaginário e o real**, Lacan diz o seguinte sobre a linguagem enquanto inauguradora do universo humano porque simbólico: “A linguagem está aí. É um emergente. Agora que emergiu, jamais saberemos quando nem como começou, nem como era antes que fosse” (LACAN, 2005a, p. 24).

Demanda de morte não é, pura e simplesmente, tendência mortífera. Trata-se de uma demanda articulada e, pelo simples fato de ser articulada, ela não se produz no nível da relação imaginária com o outro, não é uma relação dual, mas visa, além do outro imaginário, seu ser simbolizado, e é também por isso que ela é pressentida e vivida pelo sujeito em seu retorno. É que o sujeito, por ser um sujeito falante, e unicamente por essa razão, não pode atingir o Outro sem atingir a si mesmo, de modo que a demanda de morte é a morte da demanda (LACAN, 1999a, p. 513).

Esse Outro enquanto encarnado na mãe é justamente aquele quem demanda também a morte do sujeito, donde todo o medo da perda do amor e a questão da culpa. Como o significante falta, o sujeito sabe que ele, enquanto significante que se representa para outro significante, pode também faltar. O que demanda a mãe é que ele, o pequeno sujeito, seja seu objeto, seu falo; que ele enquanto ser morra subjetivamente para completá-la. Essa demanda é insuportável, insustentável e, por isso, a demanda de morte do Outro possibilitaria também a morte da demanda (do Outro)¹¹⁰. Como aponta o autor: na demanda de morte o sujeito odeia a si mesmo por desconhecer essa própria demanda; é sua própria demanda que retorna do Outro. Ser autêntico, em contrapartida, seria reconhecer-se nesse lugar como aquele que demanda a morte, a do Outro e, por consequência, a sua própria; seria reconhecer seu desejo. “É isso que deve, no final, vir marcar a assunção autêntica e plena do sujeito em sua própria fala”, diz Lacan (LACAN, 1999a, p. 521). Desejo, aliás, que é o tema do ano seguinte nos seminários lacanianos.

E já na abertura desse **Seminário** sobre *o desejo e sua interpretação*, Lacan nos recorda que o homem é esse ser que existe na linguagem, existe porque fala e porque fora tomado por uma linguagem que existia anteriormente à sua chegada, em carne, no mundo. O bebê humano, enquanto pedaço de carne, precisa ser inserido na linguagem para que possa por ela ser tomado e significado. É a cadeia significante incorporada no bebê, cadeia que o precede, que possibilitará esse bebê ser sujeito. Ademais, esse significante só ganha valor, ou significado, quando em relação com outro significante, e esse jogo, essa cadeia, é o que possibilita, em suas

¹¹⁰ Acrescentemos a isso o que diz Lacan em **Juventude de Gide ou a letra e o desejo**: “a segunda mãe, a do desejo, é mortífera, e isso explica a facilidade com que a forma ingrata da primeira, a do amor, vem substituí-la, para se sobrepor, sem que se rompa o encanto, à da mulher ideal” (LACAN, 1998h, p. 766). Sobre essa substituição, lembremo-nos de todos os contos de fadas que se iniciam com uma mãe morta e substituída por uma madrasta, normalmente causa de desejo para o pai e fonte de sofrimento para a filha.

hiências e espaços, o surgimento de um sujeito. Contudo, esse sujeito por definição não sabe o que é, ou quem é, porquanto é efeito, fenômeno da cadeia excêntrica a ele. O sujeito é um discurso falado alhures.

Outro aspecto dessa construção, retoma o autor, é o Outro: parceiro eterno na tríade subjetiva (a-a'-A). Esse Outro é aquele a quem é dirigida a pergunta pelo ser do sujeito, pergunta que o Outro tampouco pode responder – ou se pode, ignora. O que ele faz é simplesmente devolver a pergunta de forma invertida, deixando em aberto qualquer possibilidade de conclusão: *Che vuoi?*... Como nos diz Lacan:

O Outro em questão é aquele que pode dar ao sujeito a resposta, a resposta a seu apelo. Vemos esse Outro, a quem fundamentalmente ele dirige sua pergunta, aparecer em *O diabo enamorado* de Cazotte como o bramido da forma terrificante que representa o aparecimento do supereu, em resposta àquele que o evocou numa caverna napolitana: *Che vuoi? Que quer você?* A pergunta sobre o que ele é feita ao Outro. É feita dali onde o sujeito tem seu primeiro encontro com o desejo, o desejo como algo que é, primeiro o desejo do Outro (LACAN, 2016, p. 23-24).

Essa pergunta demoníaca é a resposta que o Outro dá ao sujeito pelo fato de que o sujeito fala. Se alguém fala, deve ser por querer algo... agora, 'o que quer?' é uma outra questão. Essa fala que deixa em suspenso o "o que" do querer aponta, não obstante, para toda a formulação do conceito de desejo, o *Wunsch* freudiano aprofundado por Lacan. Desejo enquanto causado por uma falta, assim como a fala – lembremo-nos de que os planetas não falam. O sujeito, em contrapartida, por ser fenômeno da cadeia significativa que se encarna, se incorpora no bebê, fala porque incompleto, porque não-todo, porque não *Sphäiros*, *Esfero*, porque não pleno em sua esfericidade. Em relação ao desejo, aliás, diz o leitor de Freud:

[...] o desejo, *d*, se manifesta no intervalo, na hiância que separa a pura e simples articulação linguageira da fala daquilo que marca que o sujeito aí realiza algo dele mesmo, algo que não tem alcance, que só tem sentido em relação a essa emissão da fala, algo que é seu ser – o que a linguagem chama com esse nome (LACAN, 2016, p. 26).

O desejo ao se manifestar no espaço vazio deixado na cadeia significativa, assim como o próprio sujeito ou, em outras palavras, o desejo ao se manifestar no lugar mesmo que o sujeito ocupa, ou pode vir a ocupar, torna-se representante – por assim dizer – do ser do sujeito. Sujeito é sujeito de desejo, desejo inconsciente

porque não sabido. Contudo, continua o autor, esse desejo acaba sendo reconhecido, ou despontado pelas vicissitudes da demanda que esse sujeito dirige ao Outro – sempre demanda de amor. Essa demanda, ou o que Lacan chama de seus avatares, faz com que o sujeito apreenda a experiência do desejo inicialmente como desejo do Outro e deva, dentro disso, encontrar seu próprio desejo. Porém, frente a essa voracidade do Outro e de seu desejo, um desejo incognoscível, o sujeito se encontra desamparado, sem álibi, sem ajuda ou proteção. *Hilflosigkeit*, o desamparo tão explorado por Freud. Frente a isso, o sujeito edifica uma defesa assaz importante e competente – mas não sempre –, seu Eu; e, além dessa, a fantasia ou fantasma enquanto historietta que sustenta o ser em suspensão contra esse desamparo aterrador. Como nos diz Lacan, “a função da fantasia é dar ao desejo do sujeito seu nível de acomodação, de situação” (LACAN, 2016, p. 28). Esse desejo, aliás, mais adiante, Lacan vai chamar de “metonímia do ser”, ou seja, o desejo seria o deslocamento sem parada do ser do sujeito, aquilo que faz com que nunca de fato consigamos nos dizer (por) completo. Ainda segundo o autor:

Há, com efeito, nesse Outro um algo que sempre põe o sujeito a certa distância de seu ser e que faz com que ele nunca se reúna com esse ser, com que só possa alcançá-lo nessa metonímia do ser no sujeito que é o desejo. E por quê? Porque, no nível em que o sujeito está como lugar da fala e, conseqüentemente, na relação com o Outro como lugar da fala, há um significante que sempre falta. Por quê? Porque é o significante especialmente delegado à relação do sujeito com o significante. Esse significante tem um nome, é o falo (LACAN, 2016, p. 32).

Lembremos que o falo é esse significante para sempre perdido, como o *Phallus* de Osíris, o significante que falta à cadeia significante e que resguarda toda uma relação, uma situação com o Outro. Se “o desejo é a metonímia do ser no sujeito, o falo é a metonímia do sujeito no ser”, complementa o autor (LACAN, 2016, p. 32). Mas como não só de metonímia vive o homem, ao falar sobre a metáfora, Lacan nos diz que a linguagem sempre traz algo de velado, e isso que ela sempre tem que velar é a morte; e essa morte sempre traz consigo um significante, aquele mesmo evanescido da cadeia, o mesmo falo.

Sobre o sujeito, retornando, Lacan diferencia duas posições significativas nesse momento de sua teorização, momento em que está retomando ou construindo seu esquema, seu grafo do desejo. Diz ele que num primeiro momento o sujeito é

um sujeito que se fala, ou que é falado, do qual se fala – e se fala muito. Apenas num outro momento é que pode surgir um sujeito, [eu], *Je* falante. Contudo, esse último é suposto, sempre suposto, porque evanescente, nunca alcançado, porquanto caso fosse, ele se cristalizaria – como um planeta. Ponto interessante é o que ele assume como esse suposto sujeito do “segundo andar” de seu grafo, um sujeito que não mais seria fenômeno, ou coação da cadeia significativa, mas que assumiria, quiçá se responsabilizaria, por seu ato, por sua fala – aqui, isso nos interessa sobremaneira, uma vez que, ao falarmos adiante de responsabilização subjetiva, pensaremos que talvez aí se encontre uma possibilidade de autonomia. Muito embora Lacan nos diga que não se deterá nesse sujeito, uma vez que é o sujeito do cogito, é um dito interessante para se ter em mente. Por ora, guardemos as palavras do francês: “no segundo andar do grafo, o sujeito é uma coisa diferente do sujeito passando sob os desfilamentos da articulação significativa. É o sujeito que assume o ato de falar, o sujeito como [eu]” (LACAN, 2016, p. 41). O *Je*, portanto, seria esse sujeito que assume o ato, a fala, para ser sujeito dela. Ainda, diz-nos ele, é o *Je* vocativo, “é o [eu] do *Levanta-te e anda*” (2016, p. 42), do *Tu és*¹¹¹. Um sujeito que está sempre em referência a um futuro, nunca presente, portanto nunca apreendido.

Mas, antes de prosseguirmos, tomamos a liberdade de reproduzir abaixo o grafo ao qual nos referimos e seu segundo andar, para que possamos ter algo de nosso entendimento facilitado.

¹¹¹ Cumpre ressaltar que em francês, o ‘tu és’ (*tu es*) é homófono de *tues*, matar; e ainda *tués*, assassinado.

Che vuoi?, aliás, é a resposta do Outro ao fato de que o sujeito fala, uma pergunta que é sempre resposta. Nas palavras de Lacan:

Esse *Che vuoi?* é, pode-se dizer, a resposta do Outro ao ato de falar do sujeito. Essa pergunta responde – como sempre, diria eu, as perguntas respondem. Essa resposta anterior à pergunta responde a esta, ao temível ponto de interrogação, cuja própria forma articula, no meu esquema o ato de falar (LACAN, 2016, p. 43).

Uma resposta como pergunta que antecede à própria pergunta do sujeito que seria, aliás, essa mesma frase, essa mesma construção: *Que queres de mim?* O Outro antecipa-a. No segundo andar do grafo, o sujeito aparece sulcado pelo significante em relação à sua demanda em constante jogo de alienação e separação à ela, ($\$ \diamond D$). O desejo (d) atravessa esse esquema em direção ao significante do Outro enquanto barrado, faltante, sem resposta à pergunta fundamental do ser do sujeito. Esse esquema é o que Lacan vai chamar, mais especificamente a questão do sujeito com sua demanda, de “verdadeiro discurso do ser” (LACAN, 2016, p. 44). Esse significante que falta, portanto barrado, é, conforme já vimos, o falo. O Outro também não o tem, no final das contas. Acompanhando seu estudo, lemos:

Em outras palavras, o sujeito ignora a mensagem que lhe chega da resposta à sua demanda no campo do que quer. Mas vocês, vocês já sabem a resposta, a resposta verdadeira. Ela só pode ser uma. É aquele significante, e nada mais, especialmente destinado a designar as relações do sujeito com o significante. Esse significante é o falo (2016, p. 45).

Esse significante, ou essa cadeia, aliás, é o que dá *ex-sistência* ao sujeito. Ele, o sujeito, apenas existe porque fora instituído pelo significante com todas as suas regras e caminhos. Um desses caminhos é a existência do desejo enquanto movimento, deslocamento do ser em busca, uma busca sem teleologia e sem meta alcançável porque sempre busca. Para dar forma, ou tentar dar forma, contornos a essa busca e a esse desejo se instala a fantasia, ou fantasma, mecanismo que serve ao sujeito para manter sua existência sempre impossível, sempre insatisfeita, mas ainda assim, uma existência. Esse desejo e essa relação com o objeto que o causa, o objeto *a*, é o que sustenta o sujeito; sem essa relação não há vida, ao menos não vida subjetiva. Um desejo que não pode ser satisfeito, porquanto caso o

fosse por completo não haveria mais movimento e tampouco vida. O sujeito para existir precisa não plenamente satisfazer-se, é isso que nos mostra a psicanálise. Por isso que a presença do objeto causa de seu desejo é – mais adiante na construção lacaniana – também causa de angústia ou, como ele nos diz nesse momento: “na presença do objeto *a*, há desvanecimento do sujeito” (LACAN, 2016, p. 119). Diz ainda:

Se, como desejo, ou seja, na plenitude de um destino humano que é aquele de um sujeito falante, ele se aproxima desse objeto, o sujeito é pego numa espécie de impasse. Só consegue alcançar esse objeto, como objeto, se ele mesmo, como sujeito da fala, for apagado nessa elisão que o deixa na noite do trauma, no que está, rigorosamente falando, para além da própria angústia. Ou então ele tem de tomar o lugar do objeto, substituí-lo, subsumir-se num certo significante (LACAN, 2016, p. 134).

Ou seja, para alcançar o objeto, o sujeito só pode fazê-lo deixando de ser sujeito e se tornando objeto. Só poderia alcançá-lo ao sê-lo; sendo objeto ou subsumindo-se a um objeto – objeto esse, aliás, que devemos lembrar, é o falo que completaria o outro. Por isso, para continuar sendo sujeito, o homem não pode encontrar seu objeto de desejo, precisa continuar faltante e falante, fal(t)ante. *A despeito disso é justamente na possibilidade de se tornar objeto que o sujeito se reconhece como ser, como sendo; em outras palavras, é na expectativa da morte ou destituição subjetiva que o ser pode se construir.* Aliás, a possibilidade de um dia não ser é onde habita a própria essência do ser – recordemos o ser-para-a-morte de Heidegger. Porque morremos – a primeira e a segunda morte – é que podemos ser algo no meio tempo, no meio do caminho. “É roçando muito de perto essa abolição que ele [o sujeito] avalia a dimensão na qual ele subsiste como um ser sujeito a querer, um ser que pode emitir um anseio” – explica Lacan (LACAN, 2016, p. 141). *A essência do ser, portanto, é seu desejo, inclusive enquanto, ou justamente porque esse desejo é possível de vir a se satisfazer e subsumir o sujeito.*

Subsumir-se num significante, o falo; ser plenamente o falo é a morte subjetiva, ardentemente desejada; mas seria tal alvo possível? Lacan nos diz que o sujeito deve ser formulado como aquele que é e não é o falo¹¹², como aquele que

¹¹² Noutra passagem, Lacan diz: “do lado do sujeito, o falo é esse anel que não está em lugar nenhum e que precisa ser encontrado, e que com certeza jamais será encontrado” (LACAN, 2016, p. 250).

tem e não tem o falo. Mas não pode ser e ter ao mesmo tempo. “O sujeito é e não é o falo. É o falo porque é o significante sob o qual a linguagem o designa, e não é na medida em que, num outro plano, a linguagem, e justamente a lei da linguagem, dele o subtrai” – explica o autor de **Juventude de Gide** (LACAN, 2016, p. 235). É por conta dessa metonímia e dessa não definição que o sujeito pode continuar existindo. Justamente ao negar-se a possibilidade de ser por completo o falo é que o sujeito falante, enquanto aquele barrado, pode continuar sua existência enquanto homem, porque aquele é que fala e, por falar, é caudatário das leis da linguagem e da indubitável incompletude: “o ser humano não tem nenhuma possibilidade de ter acesso a uma experiência da totalidade, [...] ele é dividido, partido” – reforça Lacan (2016, p. 239). O homem, ou melhor, o ser humano é castrado por essência. Mas da castração do Outro, nada quer saber.

Adiante em seu **Seminário**, Lacan nos fala sobre Hamlet e toda a problemática que o concerne: a relação entre o ser e seu desejo. Retoma a então famosa ideia freudiana de que Hamlet não mata Cláudio porque ele havia realizado seu desejo edípico: matou o Rei, pai de Hamlet e desposou a rainha, mãe do trágico personagem. Contudo, Lacan aprofunda essa questão e diz que Hamlet não mata Cláudio porque não pode realizar seu desejo, uma vez que ele realizado, não mais teria o que fazer em sua vida. Ou seja, Hamlet posterga a morte de Cláudio até o derradeiro momento em que, também ferido de morte, pode concretizar seu mais íntimo anseio: assassinar o assassino de seu pai e usurpador de sua mãe. E mais, ele só pode chegar aí nesse derradeiro momento ao ver a fúria estampada na face de um outro, Laertes, frente à morte de sua irmã – uma bela competição obsessiva. Ainda assim, e ao tratar do sujeito, Lacan relaciona o posicionamento de Hamlet frente ao ato necessário a ser realizado como um ato que, não obstante, Hamlet procrastina. “Hamlet tem um ato a executar, e toda a sua posição de sujeito depende disso” – explica o autor (LACAN, 2016, p. 267). Voltaremos a falar de ato adiante, mas já nos assombra a problemática: a posição de sujeito, a possibilidade de ser sujeito está vinculada, quiçá veiculada, em um ato. Como explica Lacan:

O que ressaltar já indica suficiente que o ato proposto a Hamlet não tem nada a ver com o ato edípico, a revolta contra o pai, o conflito com o pai, no sentido em que ele é, no psiquismo, criador. [...] Não é o ato de Édipo. O ato de Édipo sustenta a vida de Édipo. Faz dele o herói que ele é antes de

sua queda, enquanto nada sabe. Confere seu caráter dramático à conclusão da história. Hamlet, por sua vez, sabe que é culpado de ser. Para ele, é insuportável ser. Bem antes do começo do drama, ele conhece o crime de existir. É a partir desse começo que ele se vê diante de uma escolha a fazer, em que o problema de existir se coloca nos termos que lhe são próprios, a saber *To be or not to be*, o que o compromete irremediavelmente no ser, como ele tão bem articula (LACAN, 2016, p. 268).

Um sujeito, portanto, que é construído pelos significantes e que, apesar disso ou por causa disso, por seu ato pode assumir sua posição de sujeito. Uma posição diferente daquela ocupada pelo Outro, lugar essencial da verdade; o sujeito, em contrapartida, está em outro lugar, talvez até daquele da não-verdade – o que é diferente da mentira. Se no lugar da verdade está o Outro, em qual lugar estaria o sujeito? Aquém dela, no mínimo. O sujeito invoca a verdade, seu lugar, o Outro, toda vez que fala, mas nunca pode assumi-la, porque não é o Outro, aliás “não há Outro do Outro” , diz sempre Lacan (LACAN, 2016, p. 322). O sujeito ocupa o lugar da hiância, do equívoco, do equívoco da verdade, do não saber da verdade. O homem é sempre ponte. Mais além do Outro, além do lugar da verdade, há o que Lacan chama de hora da verdade. Mas a hora da verdade do sujeito, o tempo em que finalmente o sujeito se encontraria com seu ser é hora sempre suposta, diga-se de passagem.

Cabe ressaltar que esse lugar da verdade, esse Outro, no final do grafo, é e tem que ser um Outro barrado (\bar{A}) porque falta ao Outro um significante tal que o tornaria completo. Falta ao Outro justamente o significante que me significaria, que me explicaria quem sou; falta ao Outro o significante de meu ser. Esse significante que me completaria, que me significaria, que daria a cor de meu ser, é o *Phallus*. Diz o francês: “o falo, no caso, é esse algo sacrificado do organismo, da vida, do impulso vital, que está simbolizado” (LACAN, 2016, p. 323), é o *Phallus* de Osíris para sempre perdido e simbolizado, homenageado enquanto *Djed (Tet)*¹¹³, para sempre adorado, fonte de místico poder. É o sacrifício que todo ser humano faz à natureza para e por se tornar humano: para se tornar humano, sacrificamos uma parte de nosso organismo animal, uma libra de carne¹¹⁴, uma parte de nossa animalidade –

¹¹³ Amuleto fálico egípcio.

¹¹⁴ Na comédia shakespeariana **O mercador de Veneza**, Shylock diz a Antônio quando apresenta os termos de um empréstimo: “A oferta é boa / [...] / Eu a mostrarei, / Se for comigo ao notário e lá selar / Um compromisso simples que dirá / (Por brincadeira) que se não pagar / Em certo dia e local a soma

animal enquanto imortal – para termos acesso à linguagem e, por conseguinte, à cultura. É isso que Freud nos dizia quando afirmou que entendia cultura como tudo aquilo que do humano sobressai à ordem natural. Diz Lacan:

Embora ele seja o próprio símbolo dessa vida que o sujeito torna significante, o falo está indisponível no Outro e em lugar algum vem garantir a significação do discurso do Outro. Em outras palavras, por mais sacrificada que ela seja, o Outro não devolve a sua vida ao sujeito. O Outro lhe responde: $S(\mathcal{A})$ ¹¹⁵ (LACAN, 2016, p. 323).

Essa vida perdida, que ninguém lhe devolve, faz do homem apenas uma incógnita, “um x, um sujeito barrado, na medida em que é o sujeito do *logos* e em que se constitui no significante como sujeito”, explica Lacan (LACAN, 2016, p. 386). *O homem “se constitui no significante como sujeito”, é isso que o diferencia dos animais. O homem é esse ser que se constitui a partir da cadeia significante e por assim ser sabe não haver significante que o constitua plenamente, que lhe responda a verdade de seu ser – até mesmo porque o lugar da verdade está alhures. Por assim ser, aliás, é que sabe também o homem, enquanto sujeito, que ele morre e pode morrer, pode faltar na cadeia significante como esse mesmo significante que lhe falta, o falo*¹¹⁶.

Como é o Outro que está no lugar da verdade, uma verdade suposta conter o significante de minha essência de ser, é esse lugar ao qual endereço meu desejo, desejo esse no qual se constitui o sujeito na relação que ele circunscreve com sua fantasia fundamental, $(\$ \diamond a)$. Caso se aproxime muito desse *a*, como já vimos, o sujeito se subsume e se perde, morre. Para que o sujeito possa ser sujeito, ele precisa perder o objeto, perder algo, e esse algo, diz-nos Lacan, é o falo: “o caminho

ou somas / Mencionadas na nota, a multa imposta / Fica arbitrada numa libra justa / De sua carne alva, a ser cortada / E tirada da parte de seu corpo / Que na hora da escolha me aprovar” (SHAKESPEARE, 2016, p. 515).

¹¹⁵ No **Seminário** sobre o *ato psicanalítico*, ao trabalhar essa mesma formulação, Lacan é categórico em dizer que o Outro, ele não existe.

¹¹⁶ Na aula de 1º de julho de 1959, Lacan explica: “o falo nada mais é que o significante do desejo do desejo. O desejo não tem outro objeto além do significante de seu reconhecimento. É o que nos permite deixar de ser incautos na troca que ocorre no nível do desejo, quando nos damos conta de que o sujeito passou para o outro lado da relação sujeito-objeto, que passou para *a*. Convém justamente entender que, nesse último termo, o sujeito não é mais que o significante do reconhecimento do desejo, não é mais que o significante do desejo do desejo” (LACAN, 2016, p. 512).

que o sujeito trilha para recuperar sua vida vai, em todo caso, lhe apresentar o que ele consente em perder, a saber, o falo” (LACAN, 2016, p. 400). Nesse matema da fantasia, aliás, o autor nos diz que o sujeito é aquele que aparece justamente na fenda, por conta ela, na hiância, na abertura e espaçamento do real. “Ele nada mais é que esse lampejo do objeto a que nos referimos e que é vivido, percebido, pelo sujeito como abertura de uma hiância que, por sua vez, o situa como aberto” – explica o freudiano (2016, p. 453). Seu lugar é da afânise, do *fading*, do desaparecimento; o sujeito é evanescente. Na letra lacaniana:

Com efeito, se a palavra *afânise* – *desaparecimento* ou *fading*, disse eu também – é utilizável para nós na fantasia, não é como *afânise* do desejo, mas na medida em que, no extremo do desejo, há *afânise* do sujeito. Ali, onde *Isso fala* na cadeia inconsciente, o sujeito não pode se situar no seu lugar, se articular como [eu]. Só pode se indicar como desaparecendo de sua posição de sujeito (LACAN, 2016, p. 454).

Na última aula desse **Seminário**, Lacan retoma a questão do desejo e a fórmula de Spinoza que diz ser o desejo aquilo de mais essencial do e no homem. Além disso, reforça que o ser do sujeito reside aí, na *afânise*, nesse lugar-não-lugar do inconsciente nunca apreendido por completo tampouco nomeado indubitavelmente. O ser do sujeito se revela na abertura, no corte; justamente o que possibilita o desejo, diz Lacan: “o desejo é relação do sujeito com seu ser” (LACAN, 2016, p. 517).

Em 1961 Lacan publica o texto, escrito três anos antes e intitulado **A direção do tratamento e os princípios de seu poder**, no qual já em sua primeira parte “*Quem analisa hoje?*” é categórico em reafirmar que a ideia de um Eu autônomo fora instaurado por psicanalistas americanos e que, além de ser uma ilusão, só pode ser pensado apoiando a conjectura de um inatismo, ou seja, a teoria de que algo seria próprio ou propriamente inato ao homem. Uma ideia de que no homem haveria algo autenticamente seu para além daquilo que o constituiria excentricamente. No entanto, como bem nos explica o autor: “aí se reconhece uma miragem surrada que a mais acadêmica psicologia da introspecção já havia rejeitado como insustentável” (LACAN, 1998k, p. 596). Insustentável também para ele, uma vez que já compreende o homem como construção desde Outro lugar e, por assim ser, heterônomo. Contudo, Lacan nos remete a Freud e seu estudo de Dora dizendo que

um dos posicionamentos ou interpretações do pai da psicanálise fora a de pontuar à Dora seu envolvimento ou sua participação como personagem principal no drama do qual tanto se queixava. Essa leitura lacaniana, aliás, é o que faz com que muitos analistas se fiem em uma possível “responsabilização subjetiva” como meta da análise; como se a psicanálise visasse implicar o sujeito, ou melhor, fazê-lo compreender que é responsável por sua *Até*, sua sina sempre desgraçada e, quando assim o fizesse, poderia de certa maneira posicionar-se mais autonomamente em relação à sua vida e seu destino. Mas *não nos parece que é exatamente isso que Lacan está dizendo*, até mesmo porque o ser para Lacan é sempre um que falta-a-ser – onde o desejo se torna sua metonímia – e nunca um já-posto capaz de tal ou qual comportamento consciente sem amarras e sem uma lei Outra. Conforme explica Lacan, as associações, nunca livres do inconsciente, oprimem-no e o coagem à fala. Não há decerto uma autonomia nisso; o sujeito é coagido às associações.

Não obstante, sobre a questão da autonomia, o **Seminário** sobre *a ética da psicanálise* é ímpar. Proferido entre 1959 e 1960 e considerado o seminário que não deveria ser publicado¹¹⁷ – falaremos sobre isso à frente – traz um estudo sobre o “objeto *a*”, um aprofundamento sobre a questão do desejo e um clareamento acerca da autonomia e responsabilização subjetiva. Tais questões nos servirão como sustentação para os próximos subcapítulos, mas por hora cabe rever o que nos diz o autor sobre o sujeito em sua discussão sobre a ética do desejo desse sujeito. Para ele, esse sujeito, *Je*, que deve aparecer onde isso era ou estava é o mesmo *Je* que se interroga acerca de seu desejo (LACAN, 2008b). Desejo, aliás, que vai remeter ao que Lacan distingue entre ética e moral. Para o analista, a moral está vinculada à lei dos bens, culturalmente construída e bem descrita por Kant e seu imperativo categórico. Um imperativo que fala sobre a obrigação de se fazer algo por um lei Outra, no caso do filósofo alemão, um fazer tal que toda a sociedade faça igual, um bem ou uma ação boa e comum a todos. Não diferente, diga-se de passagem, à lei excêntrica sadiana, uma vez que nesse **Seminário** Lacan compara Kant a Sade, ou ao menos seus mecanismos morais, quando diz que também em Sade encontramos

¹¹⁷ Referência àquilo que Lacan diz em sua aula de 13 de fevereiro de 1973, no **Seminário: mais, ainda** (LACAN, 2008e).

uma programação comportamental decorrente da obediência de uma lei externa, no caso, a da natureza. Tanto o homem sadiano quanto o homem kantiano devem agir de acordo com um imperativo e que podemos compreender como um imperativo superegoico: goza! De fontes diferentes, não obstante, tanto Sade quanto Kant gozam ao obedecer essa Outra lei que não é a lei do próprio desejo.

A ética, em contrapartida, é sempre a ética da lei do desejo do sujeito, um desejo que é metonímia do ser e que se sustenta pela falta-a-ser. A diferença que podemos apreender do estudo lacaniano é que esse desejo, à diferença do imperativo do gozo categórico, seria uma vicissitude tal que poderíamos entendê-la como algo da ordem de uma autonomia do sujeito, uma vez respondendo apenas à sua própria lei, a lei de seu próprio desejo, a lei dos seus deuses ctônicos. Nas palavras de Lacan, na aula de 25 de novembro de 1959:

Esse *Wunsch*, nós o encontramos, em seu caráter particular irreduzível, como uma modificação que não supõe outra normatização senão a de uma experiência de prazer ou de penas, mas uma experiência derradeira de onde ele jorra, e a partir da qual ele se conserva na profundidade do sujeito sob uma forma irreduzível. O *Wunsch* não tem o caráter de uma lei universal, mas, pelo contrário, da lei mais particular – mesmo que seja universal que essa particularidade se encontre em cada um dos seres humanos. Nós o encontramos sob uma forma que qualificamos de fase regressiva, infantil, irrealista, com o caráter de um pensamento entregue ao desejo, de um desejo tomado pela realidade (LACAN, 2008b, p. 35).

Por falar em desejo e em ser falante, ao se propor uma nova leitura do **Projeto** freudiano, Lacan lê à letra de Freud o além-do-homem de Nietzsche e diz que esse *Nebenmensch* ou, como vimos, *Übermensch*, deve ser pensado como o sujeito, o sujeito enquanto falante. Seria, então, uma resposta ao nosso paradoxo inicial, o que denominamos *paradoxo de Zaratustra*? Ou seja, o que estaria para além do homem na corda que vai desde a natureza a seu além, seria por simples o sujeito falante conforme entendido por Lacan? Seria essa a descrição possível de autonomia para o homem na psicanálise freudiano-lacaniana? Não nos parece, porquanto entendemos que o homem é esse ser falante, o além-do-homem seria outra coisa. Mas não nos precipitemos. Já vimos como que esse sujeito, mesmo falante, não é de todo autônomo porque recebe sua existência excentricamente da cadeia significativa, do lugar Outro do tesouro desses significantes. Mesmo assim, é nesse **Seminário** onde Lacan nos apresenta a possibilidade de pensar o sujeito

enquanto autônomo principalmente quando nos remete ao estudo de Antígona, filha de Édipo e personagem principal, além de herói, da terceira peça na trilogia sofocliana sobre a maldição dos labidácidas (SÓFOCLES, 1990). Em sua leitura, Lacan é claro ao retomar o título de autônoma para Antígona, empregado pelo Coro, a fim de justificar ou explicar seu ato quando da escolha de enterrar seu irmão, mesmo, ou porque considerando o destino para qualquer um que assim agisse, a saber, sua morte indubitável. Por seu ato, sabendo e aceitando a morte como consequência, Antígona é considerada um sujeito autônomo porque segue não a lei dos bens, a lei de Caronte – seu tio e soberano de Tebas –, mas segue a lei de sua alma, a lei dos deuses familiares, a lei dos deuses ctônicos, a lei de seu desejo. Esse é o além-do-homem considerado por Lacan nesse momento, o sujeito falante que segue a própria lei de seu desejo e, por isso, pode ser considerado autônomo pelo Coro – uma linda figura do Outro, aliás. Contudo, apesar de muito próximo do que pensamos, não nos parece sustentável que esse ser autônomo seja o que de fato está no lugar do *Übermensch*; talvez esteja a caminho dele, mas nos parece que o *Übermensch* em si é algo ainda além. E isso porque essa autonomia alcançada por Antígona e os heróis trágicos é uma autonomia de segunda ordem, por assim dizer. Ela é consequência de um responsabilizar-se por um destino excêntrico à minha vontade; não me torna causa primeira, apesar de fazer-me parte da causa em si. Retornaremos a essas questões. De mais a mais, ainda nos fica um problema: como pensar a lei do desejo como uma lei própria se o desejo é a metonímia da falta-a-ser instalada pelo Outro quando da instauração do sujeito pela cadeia significativa? Aprofundar-nos-emos nesse **Seminário** e nessas discussões nas subseções seguintes, mas por ora continuemos nosso estudo da obra lacaniana a fim de somarmos às discussões já realizadas outras leituras sobre o sujeito.

II

Em 1960, Lacan faz duas falas em congressos que depois vieram a ser publicadas em seus **Escritos** e que, entendemos, traz-nos importantes contribuições para nosso estudo acerca do sujeito. Em **Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano**, Lacan nos lembra de que o inconsciente

freudiano deve ser pensado como uma cadeia significante que insiste no sujeito desde um outro lugar, uma Outra cena. É nessa cadeia onde podemos encontrar o sujeito ao ser ela cortada, barrada, por um analista. Em suas palavras: “a nós, analistas, convém reduzir tudo à função de corte no discurso, sendo o mais forte aquele que serve de barra entre o significante e o significado. Ali se surpreende o sujeito que nos interessa” (LACAN, 1998j, p. 815). O sujeito, portanto, seria esse que se apreende pela escansão da cadeia significante, do inconsciente que se estrutura e só pode se estruturar como linguagem, um sujeito que é surpreendido por um corte.

Nesse mesmo texto Lacan nos apresenta uma leitura interessante do sujeito quando diz ou o nomeia como “sujeito do significante”¹¹⁸ (LACAN, 1998j, p. 821), e empregamos a ênfase na preposição *do*. O sujeito é do significante, entendemos que a ele pertence, a ele é submetido. Nesse sentido, o sujeito está condenado às leis do significante, excentricamente determinado; muito embora ainda continue sendo o sujeito do inconsciente, claro, uma vez que o inconsciente como acabamos de ver é determinado, estruturado por essa mesma cadeia significante. Ainda nesse sentido, Lacan nos explica o que seria o significante ao dizer:

Nossa definição do significante (não existe outra) é: um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante. Esse significante, portanto, será aquele para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada. Já que nada é representado senão para algo (LACAN, 1998j, p. 833).

Como um breve parêntese, cabe dizer que esse significante para o qual o sujeito é representado pelos outros significantes é, conforme apreende Lacan, aquele que estaria fora da cadeia significante, não simbolizável a menos que por um número negativo (-1) porque ausente da cadeia; seu significado, (um número) imaginário, porque ($s = \sqrt{-1}$). Esse significante, recordemos, é o falo.

Na conferência **Posição do inconsciente**, proferida no mesmo ano de 1960, Lacan traz importantes contribuições para pensarmos o problema da autonomia quando recorre à ideia de causa do sujeito a partir da linguagem. Para ele, o sujeito não é causa primeira e, como disse Spinoza que apenas a causa primeira pode ser

¹¹⁸ No original, “*sujet du signifiant*” (LACAN, 1999b, p. 287).

autônoma – Deus –, devemos entender que o sujeito por não ser causa, é sempre efeito e, portanto, determinado, não-autônomo. Em suas palavras, e que valem a pena serem reproduzidas por completo:

O efeito de linguagem é a causa introduzida no sujeito. Por esse efeito, ele não é causa dele mesmo, mas traz em si o germe da causa que o cinde. Pois sua causa é o significante sem o qual não haveria nenhum sujeito no real. Mas esse sujeito é o que o significante representa, e este não pode representar nada senão para um outro significante: ao que se reduz, por conseguinte, o sujeito que escuta (LACAN, 1998i, p. 849).

O sujeito se reduz a esse efeito do significante, predicado da sentença, não sendo causa *a priori*, mas causado por um evento externo a ele, portanto respondendo a uma lei que não é a sua ou que – se isso for possível – ao menos precisa apreender como sua, mesmo não sendo. Esse sujeito é apenas algo representado por um significante para outro significante, evanescente e sempre inapreendido por completo, é apenas assintótico. O sujeito não fala, mas Isso fala nele e dele, ele é mais falado do que fala, mais falado do que falante – aliás, mais um paradoxo lacaniano. O Outro, enquanto lugar dos significantes e causador do sujeito faz com que possamos apreender esse sujeito não como autocriado, causa de si mesmo, mas efeito posterior de um Outro que fora causado antes dele – óbvio que a causa do Outro não está aqui em questão, mas temos uma pista do que pensar aqui a partir da proposição lacaniana de que não existe um Outro do Outro¹¹⁹. Nascendo, constituindo-se apenas na hiância, no vazio entre um significante e outro, o sujeito é efeito da bateria encadeada de significantes e pode apreender-se como ser apenas na falta, naquilo que lhe falta para vir-a-ser. Portanto, o sujeito só poderia ser, de fato, no real, por um efeito *nachträglich*, *a posteriori*. Ele só viria a ser depois, nunca agora.

¹¹⁹ Ainda referente a esse assunto, Lacan continua a discursar no mesmo trabalho e diz o seguinte: “que o Outro seja para o sujeito o lugar de sua causa significante só faz explicar, aqui, a razão por que nenhum sujeito pode ser causa de si mesmo. O que se impõe não somente por ele não ser Deus, mas porque o próprio Deus não poderia sê-lo, se tivéssemos que pensar nele como sujeito – sto. Agostinho percebeu isso muito bem, recusando o atributo de causa de si mesmo ao Deus pessoal” (LACAN, 1998i, p. 855). Contudo, se não há Outro do Outro, só há de fato o Outro. Com o perdão do reducionismo, o Outro lacaniano e o Deus spinozista parecem falar de uma mesma questão: uma causa primeira, causa de si e que é causa de tudo o mais. Uma diferença entre eles, no entanto, é que Lacan propõe a destituição de seu Deus ao dizer S(~~A~~).

Entre 1960 e 1961, Lacan profere o que se intitulou o **Seminário** sobre a *transferência*, seu belo estudo acerca do amor. Nessas aulas, o autor retoma o texto **O banquete**, de Platão (PLATÃO, 1991), para nos explicar as diversas formas de pensar o amor e concluir que Sócrates, como que o primeiro analista, usa-se da transferência para se ver livre dos maus lençóis que a admiração de Alcebiades o haveria de colocar.

Em sua aula de 14 de junho de 1961, afirma o analista francês que o sujeito enquanto barrado – porque o sujeito do inconsciente ou do significante é sempre barrado porque não é Deus – não pode ser de fato apreendido, tampouco o pode ser apreendido como desejo ou a partir dele. Pelo contrário, o sujeito barrado, por não ser apreendido em sua dimensão ôntica, só pode ser reconhecido enquanto lugar: o lugar da hiância do significante, o qual deixa vislumbrar por um mísero instante a possibilidade do sujeito vir-a-ser, mas permissão essa que só pode vislumbrada, conforme entendemos, *nachträglich*. Consoante o que nos explica Lacan, “o ser falante, este é essencialmente a falta-a-ser surgida de uma certa relação com o discurso [...]. Essa falta-a-ser, o sujeito não pode preenchê-la [...] senão por uma ação que [...] assume talvez radicalmente, sempre, um caráter de fuga para adiante” (LACAN, 2010b, p. 448). O sujeito desejante não pode ser apreendido pelo fato de que para ser apreendido ele precisaria parar no tempo e o desejo é justamente aquilo que de evanescente se constitui como sujeito. Também nunca pode ser apreendido no espaço, visualizado, reconhecido, encontrado, uma vez que estaria em pleno movimento, porquanto é a metonímia do ser – lembremo-nos do problema de Heisenberg. Se o sujeito for apreendido, é porque parou de desejar, encontrou um lugar ótimo para estacionar seu deslocamento perpétuo que o designa como ser; haveria se tornado um planeta (muito embora os planetas se movimentem).

Na penúltima aula desse **Seminário**, Lacan inaugura sua fala retomando um dos poemas de Píndaro, mais especificamente sua oitava Pítica. Esses poemas píticos, ou Odes Píticas, eram oferecidos aos atletas campeões dos jogos, nesse caso em específico, os jogos píticos – competição pan-helênica que se realizava em Delfos em homenagem a Apolo. Esse poema fora oferecido por Píndaro a Aristómenes de Egina por sua vitória no pugilismo, a princípio no ano de 446 a. C. (PÍNDARO, 1984). Se permitido, entendemos importante reproduzir aqui a VIII

Pítica, ao menos uma parte de seu final, que versa o seguinte: “Seres de um dia! O que são vocês? O que não são? Sonho de uma sombra, isso é o homem! Contudo, se lhe alcança a glória, presente dos deuses, haverá de ter luz brilhante entre os homens e uma amável existência¹²⁰” (PÍNDARO, 1984, p. 194). Portanto, e acompanhando o estudo do psicanalista frente à ode grega, é viável dizermos que o *homem lacaniano*, se nos é autorizada a aproximação e o reducionismo, é o *sonho de uma sombra*. Sonho enquanto realização de desejo de uma sombra como um fenômeno que se distingue por ser aquilo que se forma como presença justamente por meio de uma ausência. Ausência de luz que se interrompeu em seu caminho pela barreira de uma matéria qualquer que impediu seu curso: isso é uma sombra. Isso seria o homem: a realização de desejo daquilo que é ausência presentificada.

Nessa aula de Lacan, é trabalhada a questão da sombra como algo a ser ultrapassado, como algo que barra o acesso ao desejo. Aqui, usamos a liberdade de questionar essa leitura e dizer que talvez a sombra não seja algo a ser ultrapassado, pelo contrário talvez seja a essência mesma do sujeito, o (-1) formado na hiância entre luz e matéria, como uma existência devida à incidência de um sobre o outro, a incidência da linguagem no corpo orgânico e que forma isso que está além ou aquém do organismo, o vir a ser, sombra da linguagem. O homem seria, então, o sonho da linguagem... muito embora saibamos que o Outro não deseja, tampouco sonha.

No segundo apêndice aos seus **Escritos**, intitulado **A metáfora do sujeito**, Lacan diz que o homem, além de sonho de uma sombra, é o suporte, aquilo que sustenta o deslocamento contínuo de seu desejo. O homem enquanto realização de desejo de uma sombra, é o desejo enquanto realizado que nos remete à possibilidade de uma metonímia de desejo a ser suportada, sustentada. O homem é essa realização de um suporte do ser e do ter que fora construído pela linguagem, contudo, conforme entendemos, fora construído sem objetivo algum, sem telos que o signifique por completo. O homem e todo o universo de linguagem estão fadados a serem, não obstante, acaso. Contudo, como nos diz Lacan, “nenhum acaso existe

¹²⁰ Tradução nossa. No original, encontramos: “¡Seres de un día! ¿Que es uno? ¿Que no es? ¡Sueno de una sombra es el hombre! Pero si llega la gloria, regalo de los dioses, hay luz brillante entre los hombres y amable existencia” (PÍNDARO, 1984, p. 194).

senão em uma determinação de linguagem, e isso, sob qualquer aspecto que o conjugemos, de automatismo ou casualidade” (LACAN, 1998I, p. 907).

Aliás, esse acaso se inicia por um significante que Lacan vai chamar, principalmente agora falando do **Seminário** sobre *a angústia*, de traço unário. É esse traço unário que, como significante primeiro, vai instaurar o sujeito a partir do Outro e da cadeia significante. O traço unário, como nos diz o autor, estava no começo, assim como o Verbo; e nesse sentido, é o Verbo que rasga o organismo e escreve, inscreve nele a possibilidade de ser, ser sujeito. Essa existência a partir do traço unário marcado desde Outro lugar implica a heteronomia subjetiva, ratificando a impossibilidade de o sujeito ser autônomo em relação a sua própria existência. Por conseguinte, o sujeito é um objeto (se quiserem, *a*). Conforme nos explica Lacan:

No próprio lugar em que seu hábito mental lhes indica procurar o sujeito, ali onde, a despeito de vocês, perfila-se o sujeito [...], ali onde existe no discurso o que vocês articulam como sendo vocês, em suma, ali onde vocês dizem *Eu [je]*, é propriamente aí que, no nível do inconsciente, situa-se *a* (LACAN, 2005b, p. 116).

Essa aproximação, ou esse ser objeto em sua pureza ou crueza é insustentável, insuportável para o sujeito, é raiz da angústia. Outra coisa é ser instalado como sujeito enquanto barrado, aí é possível existência, porque incompleta e sempre numa perspectiva de futuro, numa metonímia, sustentação e estrutura da função desejanse. Mas também o sujeito é esse resto da equação simbólica, um significante a ser representado para outros significantes, um (-1) que pode ser entendido como objeto e por isso, passível de se angustiar. Os animais não se angustiam porque não podem se compreender objetos, por isso que o desejo do homem é o desejo do reconhecimento de seu desejo pelo Outro; um reconhecimento de seu ser de sujeito. Nada obstante é notar que, paradoxalmente, é apenas por ser ou por possuir certa relação com o objeto *a* que o sujeito pode desejar. Ainda acompanhando Lacan, lemos:

Um resto precário e submisso, sem dúvida, pois, como todos sabem hoje em dia, sou para sempre o objeto cedível, o objeto de troca, e esse objeto é o princípio que me faz desejar, que me torna desejoso de uma falta – falta que não é uma falta do sujeito, mas uma carência imposta ao gozo situado no nível do Outro (LACAN, 2005b, p. 359).

A questão é que quando se coloca como objeto, e é uma norma – uma vez que o sujeito precisa se colocar como objeto por vezes –, ele se afasta de uma vida autêntica, quiçá ética, e vive na inautenticidade das relações imaginárias. Uma vida autêntica seria uma vida de sujeito, perdoado o reducionismo, uma vida ética pautada no desejo inconsciente do ser. Porque é no desejo, diz Lacan também no texto **Kant com Sade**, onde se encontra como que estampada a verdade de todo sujeito (LACAN, 1998m). Ainda, é possível pensar que é somente a partir do sujeito que algo de uma verdade pode ser dada e isso porque Lacan emprega à linguagem um caráter de inauguração, ou seja, tudo o que existe, existe apenas enquanto instalado pela linguagem porquanto inaugura um universo simbólico. Essa mesma linguagem, a partir do jogo de significantes ou, como preferimos, da dança significante, institui a *ex-sistência* ou permanência de um sujeito que muitas vezes se dá enquanto encarnado e recebe o nome de homem (ou mulher). Mais, algo só pode existir depois da linguagem, depois da assunção do desejo (LACAN, 2005c); mais, ainda: é a emergência da castração que traça a falta, sulca uma hiância que instala o desejo (LACAN, 1998n). A linguagem enquanto interdito – ou melhor, a linguagem e o Verbo – enquanto interdição de acesso à esfera da plenitude instala a falta, traça e marca o vazio que inaugura o desejo e, por conseguinte, aquilo tudo que é da ordem do humano, uma ordem além e aquém da natureza porque marcada pela castração inaugurada pela linguagem. É como retoma o psicanalista em seu **Seminário** de 1964 sobre *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* ao nos dizer:

Assim, o inconsciente se manifesta sempre como o que vacila num corte do sujeito – donde ressurgem um achado que Freud assimila ao desejo – desejo que situaremos provisoriamente na metonímia desnudada do discurso em causa, em que o sujeito se saca em algum ponto inesperado (LACAN, 2008c, p. 34).

O inconsciente é efeito, efeito no sujeito de um encadeamento significante, de uma fala que provém de Outro lugar; ou como diz Lacan, “o *inconsciente*, é o *discurso do Outro*” (LACAN, 2008c, p. 130). O sujeito, por sua vez, é aquele que se dá a ver na hiância deixada pelo Outro do significante, quando a falta ou o corte se faz reconhecer na sua pureza e crueldade – porque cru – mais real. O sujeito é um lugar entre o *fort* e o *da*, porquanto não é na presença tampouco na ausência que o

sujeito se encontra ou espera, mas é no próprio objeto que é criado por causa do vazio deixado; novamente, ele é ponte. Porque o homem pensa com seus pés – como por vezes fala Lacan a respeito da sentença de Aristóteles – é que nesse momento de sua construção acerca do sujeito, o francês pode dizer que em determinado momento é no objeto onde se encontra – diríamos encarna – o sujeito. É no carretel, nesse objeto nada de especial onde o sujeito se faz presença para lidar com a ausência do Outro. O carretel, ou o objeto *a*, é o ponto no espaço-tempo em que se condensa ou pode condensar o sujeito que espera vir-a-ser, o sujeito que espera e vigia a hiância. Nas palavras do psicanalista sobre o jogo apontado por Freud ao falar de alienação e separação apreendemos que:

[...] é o ponto mesmo em que ela o deixou, o ponto que ela abandonou perto dele, que ele vigia. A hiância introduzida pela ausência desenhada, e sempre aberta, permanece causa de um traçado centrífugo no qual o que falha não é o outro enquanto figura em que o sujeito se projeta, mas aquele carretel ligado a ele próprio por um fio que ele segura [...]. Pois o jogo do carretel é a resposta do sujeito àquilo que a ausência da mãe veio criar na fronteira de seu domínio – a borda do seu berço – isto é, um fosso, em torno do qual ele nada mais tem a fazer senão o jogo do salto (LACAN, 2008c, p. 66).

E, ao saltar, o pequeno homem pode deixar cair, quiçá, o objeto que fora para o Outro. Ao cair, talvez possa não mais ser objeto, tampouco sujeito, talvez possa vir-a-ser. Antes disso, antes de deixar-se cair, o sujeito desejanse do desejo do Outro, que deseja reconhecimento, ao vigiar aquilo que o outro quer dele se faz objeto – *a*¹²¹ – para dar-se ao outro como oferenda por uma recompensa mais do que especial, seu lugar de ser. Em outras palavras, o sujeito se faz o objeto. A análise, em contrapartida, teria como direção possibilitar que o sujeito não seja todo-objeto, tampouco sujeitado ao Outro, ou o seja menos, e se aproxime mais da possibilidade de atravessar a equação, ou a fórmula da fantasia ($\$ \diamond a$), de uma ponta a outra e além. Falaremos mais adiante.

Ainda seguindo o autor: “o sujeito é, falando propriamente, determinado pela separação mesma que determina o corte do *a*” (LACAN, 2008c, p. 118). O significativo é sempre primeiro, é a partir de seu jogo que, secundariamente, o sujeito

¹²¹ Adiante no **Seminário**, Lacan responde a Mustapha Safouan e diz que “o objeto *a* é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão. Isso vale como símbolo da falta, quer dizer, do falo, não como tal, mas como fazendo falta” (LACAN, 2008c, p. 104).

se instala e já se instala como barrado, porque impedido do acesso ao tesouro dos significantes. O \$ é sempre secundário, por isso nunca causa em si de si mesmo; para nosso problema, pura determinação heterônoma, determinação essa que, podemos pensar, vem do inconsciente, uma vez que, segundo Lacan, “o inconsciente, são os efeitos da fala sobre o sujeito, é a dimensão em que o sujeito se determina no desenvolvimento dos efeitos da fala, em consequência do que, o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (2008c, p. 147). Por sua vez, o desejo é a função última dos efeitos que advém da cadeia significativa sulcada no sujeito. Um sujeito que aparece naquilo que a pulsão tem de circuito¹²²; isso porque a pulsão tem um papel significativo na constituição do inconsciente. A pulsão e seu circuito enquanto partindo e chegando ao corpo tem em seu funcionamento algo da ordem da mesma hiância que encontramos na cadeia significativa. A satisfação pulsional, enquanto transgressão do princípio do prazer e nomeada gozo, faz parte da problemática da fantasia e do desejo, considerando que na fantasia é da relação do \$ com o objeto *a* que se trata, também pensado aqui como o objeto da pulsão – muito embora entendemos que o gozo se distingue do desejo de uma maneira assaz importante, a saber, o gozo pode ser pensado como o curto circuito da pulsão, onde o sujeito ao invés de trabalhar com seu desejo na ordem da metonímia, repete uma satisfação que podemos dizer pura onde se torna o próprio objeto e esvanece-se, ou subsume-se enquanto sujeito, em outras palavras, no gozo o ser se perde enquanto sujeito que apenas pode ser apreendido naquilo da ordem do desejo. Ademais, ser objeto para o outro, para satisfazer o outro, ou o Outro, é dar-se ao gozo do Outro esperando uma garantia de ser; por sua vez, ser objeto do circuito pulsional ou se aproximar dele, é cada vez mais distanciar-se do sujeito enquanto barrado. Lacan afirma: “o sujeito é um aparelho. Esse aparelho é algo de lacunar, e é na lacuna que o sujeito instaura a função de um certo objeto, enquanto objeto perdido. É o estatuto do objeto *a* enquanto presente na pulsão” (2008c, p. 181). Ainda sobre o sujeito, Lacan assevera:

¹²² Também nesse **Seminário**, ao falar do circuito pulsional, Lacan nos chama a atenção para o fato de que o sujeito também aparece enquanto outro, no fechamento do circuito pulsional. Assim, ele também pode ser entendido, ou deve ser entendido como efeito do circuito pulsional, uma vez que a *Trieb* parte do organismo, contorna o objeto *a* com força constante a fim de atingir a satisfação novamente em seu ponto de partida.

Que o sujeito como tal está na incerteza em razão de ser dividido pelo efeito da linguagem, é o que lhes ensino [...]. Pelo efeito da fala, o sujeito se realiza sempre no Outro, mas ele aí já não persegue mais que uma metade de si mesmo. Ele só achará seu desejo sempre mais dividido, pulverizado, na destacável metonímia da fala. [...] o sujeito só é sujeito por seu assujeitamento ao campo do Outro (LACAN, 2008c, p. 184).

O sujeito, portanto, é aquele que é determinado tanto pela linguagem quanto pela fala, ele se inaugura alhures, fora de si, num campo Outro, heterônimo. Se é assim, como ser autônomo? É possível pensar liberdade, ou talvez como se costuma apontar, uma responsabilidade do sujeito? O sujeito está condenado à divisão, à não completude, por seu pertencimento enquanto efeito, fenômeno de uma cadeia que não é sua, é condenado a buscar o sentido de seu ser no campo do Outro que, não obstante, não possui o significante necessário para que essa busca se satisfaça. Entre o sujeito e o significante do sentido de seu ser há um véu, um velamento, (\diamond), o véu de Maia.

No ano seguinte ao do seminário recém-estudado, Lacan dá uma aula que, ao ser publicada, recebeu o título de **A ciência e a verdade**. Nessa aula, ao retomar o **Seminário** sobre *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, o autor diz que chegou a comparar a construção do sujeito da psicanálise com outro sujeito, o da ciência, enquanto este é formado a partir da problemática do *cogito*. Em suas palavras, “esse correlato, como momento, é o desfilamento de um rechaço de todo saber, mas por isso pretende fundar para o sujeito um certo ancoramento no ser” (LACAN, 1998o, p. 870), o que implica que o sujeito que ora estudamos é justamente aquele que por uma divisão entre a verdade e o saber pode se assemelhar ao sujeito da ciência, do *cogito* cartesiano – muito embora ele mesmo reconheça essa comparação como algo de um paradoxo exemplar.

Para além dessa questão, é nesse texto que encontramos – ou ao menos é um dos textos que nos possibilita tal visada – claramente uma questão que viria a se tornar emblemática para os estudiosos do sujeito e do problema da liberdade na psicanálise, a saber, a questão da responsabilidade subjetiva. Lacan diz em sua aula o seguinte: “por nossa posição de sujeito, sempre somos responsáveis” (LACAN, 1998o, p. 873), no original: “*De notre position de sujet, nous sommes toujours responsables*” (1999c, p. 339). Essa sentença, não obstante seu *pallium* de

clareza, traz, no mínimo, duas possibilidades de interpretação: primeiro, é possível lê-la, ou melhor, escutá-la como uma assertiva a empregar ao sujeito da psicanálise a possibilidade de se dizer responsável por algo, responsável talvez e inclusive por sua própria posição de sujeito, ou seja, o sujeito seria responsável por escolher se posicionar como sujeito e, assim, poderíamos considerá-lo autônomo porquanto podendo escolher e decidir por sua própria lei e vontade.

Outra leitura dessa mesma frase, no entanto, é aquela que nos permite entender que Lacan está falando da posição dos analistas, ou da psicanálise, em eleger e construir um conceito tal de sujeito que se diferencia e assemelha, paradoxalmente, ao sujeito da ciência. No parágrafo onde se encontra o mote ora estudado, Lacan falava justamente do paradoxo em se comparar o sujeito da psicanálise com o da ciência, e aí ele diz que por “nossa posição de sujeito”, ou seja, por essa construção própria do sujeito que a psicanálise faz, nós “somos sempre responsáveis”; não cabe a mais ninguém a responsabilidade, ou culpa – se preferirem –, de ter criado um tal sujeito¹²³. “Que chamem a isso como quiserem, terrorismo” – continua o psicanalista logo em seguida (LACAN, 1998o, p. 873). Terrorismo, pois não há democracia nisso. Somos responsáveis por ter pervertido ou transgredido a leitura do sujeito da ciência.

Há de se concordar com essa segunda leitura da sentença lacaniana, ela é clara. Contudo, adiante em seu texto, Lacan parece reforçar o que se apresentou como um primeiro entendimento da problemática da responsabilidade condensada na assertiva. Ao estudar novamente a clássica sentença freudiana “*Wo Es war, soll Ich werden*” e retraduzi-la para “lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo [eu] advir” (LACAN, 1998o, p. 878), o autor dos **Escritos** nos convoca novamente a pensar no problema da causa do sujeito. Muito embora ele acabe concordando com os filósofos, especialmente nesse momento de sua obra com Agostinho e Spinoza, que a causa está sempre em Outro lugar, ele diz textualmente que *devemos, os sujeitos, assumirmos nossa própria causa*. Mesmo que contraditoriamente, apesar de não ser eu ou estar em mim, devemos assumir essa causa que me coage alhures. Como já vimos em Fausto, é o “o que hás herdado de teus pais, / Adquire, para que o

¹²³ Para maiores esclarecimentos sobre essa leitura, considerar o texto de Alfredo Eidelsztein intitulado **Ça parle (eso habla) y ça pense (eso piensa)** (EIDELSZTEIN, 2012).

possuas” (GOETHE, 2004, p. 85) que se reinscreve aqui com um peso exemplar. Nas palavras de Lacan: “ora, essa causa é o que é abarcado pelo *soll Ich*, pelo *devo* [eu] da fórmula freudiana, que, por inverter seu sentido, faz brotar o paradoxo de *um imperativo que me pressiona a assumir minha própria causalidade*¹²⁴” (LACAN, 1998o, p. 879). *Devo [eu] adquirir como minha a causa que me instaura. Apesar de não causado por si mesmo, devo, imperativamente, assumir, responsabilizar-me por aquilo que me causou e, de certa forma, aceitar essa inauguração que provém d’Outro lugar.* Mas guardemos essa questão, pois retornaremos a ela adiante em nosso estudo uma vez que a consideramos de extrema importância para pensarmos toda a problemática da autonomia subjetiva na psicanálise.

Paralelamente à questão da responsabilização subjetiva, outro ponto é ressaltado por Lacan no texto e que nos acompanhará mais adiante na construção do entendimento do sujeito: o problema da verdade. Diz Lacan que a verdade fala, e fala através, ou por meio¹²⁵ do sujeito. Diz o analista que a verdade é aquela que diz “Eu, a verdade, falo...” (LACAN, 1998o, p. 882), mas nunca pode se dizer por completo para e no sujeito. Isso porque a fala, a linguagem, da qual a verdade se usa para se expressar, é incapaz de dar a ela a possibilidade de completamente se dizer. A fala falha no intuito da verdade de se dizer por completa. Em algum outro lugar, nos dirá Lacan, a verdade é sempre meia verdade porque nunca pode ser dita por completo¹²⁶, porque a fala, a linguagem, não permite. É por isso, aliás, que o inconsciente, o veículo da verdade sobre o sujeito, nunca pode ser apreendido por completo porque estruturado como linguagem, portanto incapaz de dizer a verdade completa sobre a verdade. Apesar disso, ainda nos diz Lacan, a verdade está relacionada com a causa. Somando-se as questões, a causa nunca é de todo sabida, uma vez que a verdade do sujeito nunca pode ser por completo falada, pois depende da linguagem sempre falha para dar conta de sua completude. Há algo de falho, de hiância na causa; talvez justamente isso possibilite a Lacan propor e a

¹²⁴ Grifos nossos. Tradução de “*un impératif qui me presse d’assumer ma propre causalité*” (LACAN, 1999c, p. 345).

¹²⁵ A despeito de terem significados distintos, entendemos que a verdade fala através, porque atravessando, cortando o sujeito, como também fala por meio dele.

¹²⁶ Além disso, diz o autor que toda verdade só pode se revelar “numa estrutura de ficção” (LACAN, 1998h, p. 752).

Freud – da sua maneira – conjecturar um assumir a causa como própria. Por isso, deve o sujeito, [eu], *Je*, assumir as lacunas de sua causa e se responsabilizar por essa não-toda-verdade, ou por esse hiato da verdade que, a despeito de tudo isso, causa-lhe. Aqui, segundo o autor, reencontramos o sujeito, aquele do significante, e o falo, significante este que “nada é além desse ponto de falta que ele indica no sujeito” (1998o, p. 892)¹²⁷.

Em 29 de novembro de 1967, ao falar em uma das aulas para o **Seminário** sobre *o ato psicanalítico*, Lacan reforça o que desde sempre nos disse ao afirmar o sujeito enquanto determinado pelo significante, uma vez que só pode se colocar no mundo e em ato, enquanto causado, como efeito da cadeia significante que o coage à ex-sistência (LACAN, 1968, inédito). Portanto, e considerando o caminho lacaniano, se o sujeito é determinado a existir como efeito do significante, isso o torna inapto a fechar-se em uma esfera plena, completa, o que obrigatoriamente traz consequências à toda a questão do sexo e da sexuação. Como se vê a partir do **Seminário** sobre *a transferência* e **O banquete** platônico, os homens enquanto castrados pelos deuses buscam sempre se completarem, embora nunca podendo retomarem seu estado perfeito de andrógenos – feliz, ou infelizmente, como desejarem. Como diz Lacan no *ato psicanalítico*, só pode haver ato sexual enquanto impasse. É a marca mesma de todo ser enquanto humano – porque sexuado. Porque sexuado, não somos completos, somos sujeitos enquanto fenômenos, enquanto objetos que se torna causa de desejo, mas nunca causa em si de si. Nunca causa própria de nosso ser, somos sempre causados justamente pela hiância, pelo espaço entre dois, entre dois significantes – e porque não, entre duas mortes¹²⁸ – que nos instaura na cadeia que nos formou. Formados, somos impasse porque nunca andrógenos; sempre na expectativa de algo outro que nos completasse. Impossível destino. O sujeito, diz Lacan no **Seminário** em análise, só funciona não sendo; só funciona em movimento. Se não existe o ato sexual é porque – entre outras coisas – o sexo é sempre não-todo (LACAN, 1968, inédito). É como

¹²⁷ Aliás, e como um adendo, no texto **Do sujeito enfim em questão**, Lacan vai dizer que o sintoma é justamente aquilo que “se articula por representar o retorno da verdade como tal na falha de um saber” (LACAN, 1998p, p. 234). O sujeito não sabe que sabe e mesmo assim deve assumir sua causa.

¹²⁸ Considerando que é o significante que nos traz a morte ou, ainda como diz Lacan no texto **O ato psicanalítico**: “o verbo só [tem] valor diante do olhar da morte” (LACAN, 2003e, p. 376).

vai nos explicar Lacan em seu **Seminário** seguinte, *de um Outro ao outro*, já em sua aula de abertura:

[...] não há união do homem e da mulher sem que a castração a) determine, a título de fantasia, a realidade do parceiro em quem ela é impossível, b) e sem que ela, a castração, entre em jogo nessa espécie de recepção que a instaura como verdade no parceiro a quem ela é realmente poupada, salvo por um excesso accidental. [...] pelo menos no campo que é aparentemente o nosso, nenhuma harmonia, como quer que tenhamos que designá-la, é admissível (LACAN, 2008d, p. 12).

Ao retomar, então, a questão da castração nesse novo **Seminário**, Lacan nos remete novamente à questão do pensamento e da causação do sujeito. Aqui, como que repetindo, o autor diz que o sujeito não é causa, mas causado e, ainda, afirma o pensamento só existindo posterior ao ato de criação – vale ressaltar que no **Seminário** anterior, Lacan retoma a questão da criação e se rende a Goethe ao dizer sim, no início era a ação, o ato, porquanto mesmo o Verbo, é em ato que cria. Essa causa, além de tudo, a causa do pensamento está excêntrica ao sentido, está alhures de qualquer possibilidade de saber.

Para circunscrever seu problema, Lacan recorre a uma explicação sobre o lugar do sujeito na sentença. *Chove* – diz Lacan. Esse “chove” [*il pleut*] não acontece de antemão, *a priori*, mas deve ser entendido como um evento do pensamento uma vez que os pensamentos só são expressados como significantes os quais o sujeito recebe d’Outro lugar e que, não obstante, ao recebê-los, precisa adquiri-los para que os possua. O sujeito, segundo o autor, é o *il* de *il pleut*, que em uma tradução literal seria “ele chove” – designando um evento da natureza; no entanto, em português, cabe salientarmos de passagem, um evento da natureza não recebe um sujeito determinado, tampouco específico. Não é ele quem chove, menos ainda ela, mas simplesmente chove. A questão é que, em português, “chove”. “Chove” tem – por assim dizer – um sujeito não existente, é uma oração sem sujeito. O sujeito, pelo menos em português, não está nem aí na sentença; ele “chove e não molha”, como diríamos. O sujeito não existe antes da frase, ele é construído porque a frase se instaura, porque o “Verbo se faz carne”.

Contudo, para o psicanalista, “o ser do pensamento é a causa de um pensamento como fora-de-sentido. Já era, desde sempre, o ser de um pensamento

anterior” (LACAN, 2008d, p. 13). Ou seja, muito embora o sujeito seja causado, ele pode ser considerado como causa, uma causa-de-si, se o pensarmos *a posteriori*, *nachträglich*. O sujeito se torna causa no exato instante em que é instalado pelo Verbo em ato. Ao conjecturarmos a problemática do desejo, podemos dizer que o sujeito se causa ao assumir-se barrado e desejante, por mais paradoxal que parece, ele é causa porque causado – ao menos é o que nos diz Lacan. Continuando sua aula, ele questiona:

Observem bem que, quando falo do significante, falo de algo opaco. Quando digo que é preciso definir o significante como aquilo que representa um sujeito para outro significante, isso significa que ninguém saberá nada dele, exceto o outro significante. E o outro significante não tem cabeça, é um significante. O sujeito, aí, é sufocado, apagado, no instante mesmo em que aparece. Como é que alguma coisa desse sujeito que desaparece por ser o que surge, que é produzido por um significante para se apagar prontamente em outro, pode se constituir e, no fim, fazer-se tomar por um *Selbstbewusstsein*¹²⁹, isto é, por algo que se satisfaz por ser idêntico a si mesmo? (LACAN, 2008d, p. 21).

Por ser fenômeno de um jogo entre coisas sem cabeça, os significantes, o sujeito é sempre algo da ordem do impossível quando se trata de sua apreensão. Ele pode até falar, mas nunca saberemos de onde, nem o que fala de fato, ou ao menos, não saberemos se é da ordem da verdade ou da mentira. Talvez seja sempre de mentiras que se trata – mas isso é uma outra questão; até mesmo porque o campo de onde se trata a verdade é um lugar Outro, é o lugar do Outro. O sujeito busca fazer-se representar nesse Outro lugar para ter a consistência da verdade, muito embora nunca a alcance, pois o Outro, por não existir, nunca responde. Apesar de extenso, cabe reproduzirmos aqui uma parte do final da primeira aula desse **Seminário**, justamente no momento em que Lacan nos explica sobre a verdade e o sujeito:

Eu, a verdade, escrevi, *falo* – sou pura articulação, emitida para embaraço de vocês. É justamente isso que a verdade pode dizer para nos comover. Mas não é isso que grita aquele que é sofrimento, por *ser* essa verdade. Esse tem que saber que seu grito não passa de um grito mudo, um grito no vazio [...] Nesse nível, o que pode, no Outro, responder ao sujeito? Nada senão aquilo que produz sua consistência e sua ingênua confiança em que ele é como eu. Trata-se, em outras palavras, do que é seu verdadeiro esteio

¹²⁹ Consciência-de-si.

– sua fabricação como objeto *a*. Não há nada diante do sujeito senão ele, o um-a-mais entre tantos outros, e que de modo algum pode responder ao grito da verdade, mas que é, muito precisamente, seu equivalente – o não-goço, a miséria, o desamparo e a solidão (LACAN, 2008d, p. 24).

A verdade só faz isso: fala. O sujeito sofre e grita, mudo por nada-ser. Apesar de a verdade falar, sua fala nunca é completamente apreendida, ela é sempre meia-verdade e seu lugar é sempre passível de derramamento, em outras palavras: a verdade é sempre vazada, ou entornada – se preferirem. Assim como o sujeito é sempre desamparo, solidão e miséria; nunca apreendido enquanto puro ser, sempre determinado pelo significante. O sujeito só se constitui enquanto evanescente, enquanto *fading*; ali no exato instante da trama tempo-espaco onde se dá, ele se perde¹³⁰, mas esse sujeito só pode ser apreendido – apesar de nunca o ser por completo – a partir da fala. Por isso é que Lacan vai empregar a alcunha de ser falante para o homem, uma vez que, a partir de seu ato de fala, ele se assume como sujeito – mesmo que constituído desde fora. Nas palavras de Lacan: “tudo o que está no mundo só se torna fato, propriamente, quando com ele se articula o significante. Nunca, jamais surge sujeito algum até que o fato seja dito” (LACAN, 2008d, p. 65). Já a verdade, ela não pode ser dita – pois ela, a verdade, fala – mas pode apenas ser suportada pelo sujeito, tanto aguentada como sustentada. Essa verdade – que não existe Outro do Outro; que o Outro não existe; que não há relação sexual; ou o que seja – essa verdade que vem d’Outro lugar e é suportada pelo sujeito faz com que [eu] – o sujeito – seja o vestígio, o rastro, o traço e também o resto do desejo do Outro. Como diz o autor d’**O aturdido**: “não que o sujeito não está incluído no campo do Outro, mas [...] o ponto em que ele se expressa como sujeito é externo, entre aspas, ao Outro, ou seja, ao universo do discurso” (2008d, p. 74).

O segundo significante (S_2) da equação de composição do sujeito, aquele para o qual o sujeito é representado pelo primeiro significante (S_1), está sempre fora da apreensão por parte do primeiro significante ou, em outras palavras, dizer o sujeito é sempre um exercício de situá-lo para além de todo saber *a priori*, ou de toda gama

¹³⁰ Nesse mesmo sentido, escreve Camus em seu **O mito de Sísifo**: “provavelmente seja verdade que um homem permanece eternamente desconhecido para nós e que nele há sempre algo de irreduzível que nos escapa” (CAMUS, 2017, p. 25).

de significantes primeiros estabelecidos. Uma vez que o significante não significa nada por essência, ele precisa de um outro noutra lugar para significar o que propõe ser o sujeito. Por isso o sujeito é sempre dado como uma suposição, é anzol lançado ao mar que torce e retorce para que se enganche em algo – e de preferência que seja comível. Diz Lacan: “na relação com o significante, o sujeito não é uma precondição, mas uma antecipação” (LACAN, 2008d, p. 87). Mas se o sujeito é efeito, fenômeno, aposta antecipatória de S_1 , o que seja, quem fala quando fala o sujeito? Será que existe o sujeito? Eu existo? Questões que Lacan, propositadamente deixa em aberto ao final de sua aula em 22 de janeiro de 1969 (LACAN, 2008d). Mas para não seguirmos seu exemplo e deixarmos essas questões totalmente em aberto, recorreremos ao texto **A lógica da fantasia**, feito como um fechamento e um resumo para as aulas de 1966 e 1967, apesar de publicado apenas em 1969, onde Lacan condensa, por assim dizer, o sujeito na fórmula “ou não penso, ou não sou” (LACAN, 2003d, p. 323). Sou, de fato, ali onde não penso – no inconsciente – mas não sou onde eu penso ser... senhor de mim.

III

Dando sequência em nosso estudo, iniciamos a passagem pelo **Seminário** intitulado *o avesso da psicanálise*, no qual entendemos encontram-se importantes ampliações da leitura do sujeito para Lacan enquanto um sujeito efeito de discurso. E não apenas de discurso, mas de quatro discursos, a saber: o Discurso do Mestre (DM), o Discurso da Histeria (DH), o Discurso do Analista (DA) e o Discurso Universitário (DU). Para estruturá-los, o autor propõe uma fórmula com quatro lugares e que se traduz logicamente como se segue:

$$\frac{\text{agente}}{\text{verdade}} \rightarrow \frac{\text{outro}}{\text{produção}}$$

Nesse sentido, acima e à esquerda encontramos o lugar do agente¹³¹ do discurso que se dirige ao outro (acima e à direita) baseado em uma verdade (abaixo à esquerda) que desconhece, porque sob a barra, e produz por sua vez algo que fica para além de seu próprio domínio (abaixo e à direita). Compõem-se os quatro discursos (DM, DH, DA e DU) a partir dos quatro lugares da estrutura, com quatro elementos, a saber: S_1 (o significante mestre), S_2 [o campo do saber, ou “o gozo do Outro” (LACAN, 1992, p. 123)], a (objeto causa do desejo, ou depois o mais-degozar), e $\$$ (o sujeito). Com isso, obtemos:

Discurso do Mestre $\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$	Discurso da Histeria $\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$
Discurso do Analista $\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$	Discurso Universitário $\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$

Cabe ressaltar que para passar de um discurso ao outro, como bem nos explica Lacan, basta dar um quarto de volta com os elementos nos lugares previamente estruturados. Mas não nos cabe aqui estudar pormenorizadamente os discursos, quando sim compreender como que essa construção lógica do autor favorece seu entendimento acerca do sujeito dentro de nossa problemática, a lembrar, o estatuto de autonomia do sujeito na psicanálise, um sujeito que é efeito de um discurso. Nesse sentido, é forçoso verificar que o homem passa por esses quatro discursos – vale lembrar também que em outro momento Lacan fala de um quinto discurso, o do capitalista, mas não nos ateremos nessa proposta aqui – o homem, como dizíamos, passa por esses discursos sem necessariamente se congelar em um deles. A estrutura discursiva é fluida, por assim dizer, e o homem se utiliza dela de diversas maneiras. No Discurso do Mestre, encontramos-nos com um senhor que se dirige a um escravo que tem o saber e produz um objeto; no Discurso da Histeria, temos a essência mesma de toda demanda, um sujeito que se dirige a

¹³¹ Vale ressaltar que, de acordo com o autor, “o agente não é forçosamente aquele que faz, mas aquele a quem se faz agir” (LACAN, 1992, p. 179).

um mestre em busca de um saber, de uma resposta, de um gozo do Outro que o complete, sem nunca alcançar tal objetivo; por parte do Discurso do Universitário, encontramos um saber que se propõem construir um sujeito sem considerar que toda verdade é sempre meia-verdade; e no Discurso do Analista vemos um objeto, morto, no lugar de agente que se dirige a um sujeito na tentativa de produzir um saber.

Ainda mais, como o lugar da verdade é sempre a ser pensado como um lugar não-todo possível de ser completo – uma vez que a verdade é sempre meia-verdade e apenas alcançada por um semi-dizer – em cada um dos discursos entendemos que ao se propor – o agente – a agir baseado em uma verdade, é sempre de um agir claudicante que se trata. Como nos diz o autor:

Se há algo que toda a nossa abordagem delimita, que seguramente foi renovado pela experiência analítica, é justamente que nenhuma evocação da verdade pode ser feita se não for para indicar que ela só é acessível por um semi-dizer, que ela não pode ser inteiramente dita porque, para além de sua metade, não há nada a dizer (LACAN, 1992, p. 53).

Se a verdade é sempre meia, assim também o é o sujeito. É o que ensina Lacan quando ele diz de uma “história de uma metade de sujeito” (LACAN, 1992, p. 58). Porque ser sujeito é justamente esquecer, é ter algo que escapa, é ser na hiância, no vazio, no abismo entre um significante e outro que nunca dá conta de significar o ser do sujeito. O sujeito é uma falha – diz-nos Lacan – da cadeia significante entre S_1 e S_2 , uma vez que “toda determinação de sujeito, portanto de pensamento, depende do discurso” (1992, p. 161), e mais ainda, porque sempre somos inicialmente determinados como objeto a , o sujeito é antes um objeto, um objeto-para-a-morte. As coisas do universo humano, aliás, como continua o autor, só tomam sentido – e trabalharemos isso adiante – quando se coloca na mesa a morte, porque é por meio do *Das Sein zum Tode*¹³² que um significante pode vir a representar um sujeito para um outro significante. Em **Radiofonia**, Lacan nos fala do inconsciente e nos recorda que ele é justamente esse lugar do não sabido da verdade, nesse sentido, o sujeito não sabe o que diz, uma vez que é dito, ou falado

¹³² Referência ao ser-para-a-morte heideggeriano (HEIDEGGER, 2012).

por uma verdade alhures atravessada em seu inconsciente¹³³. Na letra lacaniana: “essa materialização intransitiva, diremos, do significante para o significado é o que chamamos inconsciente, que não é ancoradouro, mas depósito, aluvião da linguagem” (LACAN, 2003f, p. 415). O inconsciente é esse lugar – com a licença da aproximação – onde se aloja a linguagem que causa o sujeito, o inconsciente é o lugar do saber enquanto impossível, enquanto real, uma vez que o impossível é um dos nomes do real. Por isso o inconsciente é ôntico; ele é, mas não existe – se nos permitimos novamente a aproximação com Heidegger (2012). Por isso todo conhecimento é uma mitologia e não uma realidade. No entanto, o sujeito enquanto efeito existe como ontológico, mas não é. Onde penso que eu sou (enquanto ôntico), não existo; mas sou (existo enquanto ontológico) justamente onde não penso, pois só existo onde Eu não é.

Porque ontológico e existente, o sujeito fala, ou de outra maneira, é por ter sido criado a partir da linguagem como esse algo de especial que pode também nomear, ou que serve de instrumento para a linguagem, é que o homem enquanto encarnável pelo sujeito, pode existir. A linguagem cria a natureza e seus elementos, inclusive é ela quem cria o homem – diz Lacan em seu **Seminário: de um discurso que não fosse semblante**; a linguagem dá existência à natureza por meio do ser falante e faz esse ser existir, mesmo que incompletamente (LACAN, 2009b). Muito embora a tentativa de entender a origem do ser – continua o autor – esteja proibida pelos deuses desde o início, algo nos faz entender que da causa, ou n’ela, encontra-se o objeto *a*, que já foi causa de desejo na teoria lacaniana e nesse momento de sua elaboração é dita mais-de-gozar. É esse objeto *a*, caído da esfera, por assim dizer, que deve ser entendido como causa do discurso e, por conseguinte, do sujeito. Não obstante, essa criação em ato só é possível ao considerar um efeito capenga, um efeito ou fenômeno que manca, e esse fenômeno nos acostumamos nomear: homem – ou mulher. Ou, ainda, homem e mulher porquanto efeitos distintos do discurso que nascem como que juntos no tempo e que por assim ser marcam a existência de uma falta inaugural de completude do ser do sujeito na esfera humana. O fenômeno da linguagem é tal que cinde o que é da ordem de uma completude

¹³³ Em sua aula de 10 de março de 1971, Lacan diz que “a fala sempre ultrapassa o falante, o falante é um falado” (LACAN, 2009b, p. 73).

sexual, suposta ser possível andrógena. Em outras palavras, com a castração, o fenômeno da cadeia significante precisa se distinguir e escolher entre ter ou ser... o falo. Como diz o autor do **Ato psicanalítico**:

O que proponho é o seguinte: é afirmar que a linguagem [...] tem seu campo reservado na hiância da relação sexual, tal como o falo a deixa aberta. O que ele introduz não são dois termos que se definem pelo masculino e pelo feminino, mas a escolha que há entre termos de natureza e função muito diferentes, que se chamam ser e ter (LACAN, 2009b, p. 63).

Posto está que a relação sexual não existe uma vez que a verdade é sempre meia-verdade enunciada por um semi-dizer. Nunca podendo ser esférica, a sexualidade humana – ou o ato sexual – é sempre posta em paradoxo; ou bem tenho o falo, ou bem o sou. Ou escolho ser homem, ou mulher – e a questão da escolha se nos apresenta interessantemente como algo de uma possibilidade de se pensar uma liberdade. Mas, como sabemos, não é disso que se trata. A liberdade – e isso já podemos concluir – é uma ilusão e justamente a ilusão de que haveria a possibilidade de uma relação – ou ato – sexual (LACAN, 2009b).

Enfim, é a partir desse ponto que Lacan nos apresenta sua construção sobre a posição masculina e a posição feminina, em especial e marcadamente, o problema d'A mulher. O autor é categórico em dizer já nesse momento que A mulher, ela não existe. A mulher enquanto grande A, como que um universal daquilo que seria A mulher, enquanto o ser que seria o falo por completo, ela não existe. Nesse sentido, é por isso que a mulher será justamente não-toda, porque nunca poderá ser plenamente o falo. Falo esse que é o significado da linguagem, aquele sem o qual a linguagem significaria nada. Por isso toda problemática do homem e da mulher só pode ser pensada em relação ao falo, em relação a ser ou ter o falo. Diz Lacan: “não há na linguagem outra *Bedeutung*¹³⁴ senão o falo” (LACAN, 2009b, p. 139).

Iniciado no **Seminário** de 1971 e concretizado no **Seminário: ...ou pior**, a partir da questão da posição ou da não existência da relação dita sexual vinculada ao falo, as fórmulas da sexuação servem a Lacan para aprofundar seu entendimento do sujeito enquanto determinado excentricamente pela linguagem e, enquanto fenômeno, sempre incompleto. Tais fórmulas guardam características que,

¹³⁴ Significado.

entendemos, podem ser estudadas nesse contexto visando um aprimoramento do que viemos até então trabalhando sobre o sujeito lacaniano e a questão da autonomia. De imediato, cabe lembrar que elas não servem para designar animais biologicamente construídos, ou seja, não se trata de um animal cromossomicamente fêmea (possuindo os cromossomos sexuais XX) e um animal macho (cromossomicamente sexuado enquanto XY), mas *posições* que podemos dizer lógicas de um sujeito frente ao significante falo. Essas fórmulas se apresentam da seguinte maneira:

O homem		a mulher
$\exists x \overline{\Phi x}$		$\exists x \overline{\Phi x}$
$\forall x \Phi x$		$\forall x \Phi x$

Pedimos o obséquio de nosso leitor em acompanhar um breve resumo do que podemos entender por essas fórmulas com o objetivo de esclarecer o pensamento lacaniano e suas possibilidades. Do lado esquerdo encontramos as duas fórmulas da sexuação do homem, ou da posição sexuada do homem. O homem é aquele que lida no mundo através da perspectiva ou da problemática da posse, ter ou não ter o falo é o que se coloca em jogo. Nesse sentido, a primeira parte da equação, $\exists x \overline{\Phi x}$, diz que existe um x , um homem – ou melhor, existe ao menos um homem – para o qual a função fálica (Φ) não se faz presente, ou não se inscreve (a negativa marcada pela barra acima dos ícones, $\overline{\Phi x}$). Esse ao menos um, que não está na ordem da disputa fálica – que não briga para ver quem tem o maior “pinto”, por assim dizer – é justamente o pai da horda primeva freudiana, aquele que tem a posse de todas as mulheres e de toda a comida. Como diz Lacan: “existe *pelo menos um* para quem isso não funciona, essa história de castração [...] É o chamado Pai, e é por isso que o Pai existe pelo menos tanto quanto Deus, ou seja, não muito” (LACAN, 2012, p. 35). Na segunda parte da fórmula do homem, $\forall x \Phi x$, encontramos que para todo (\forall) homem (x) funciona a função fálica. Ou seja, todo homem está inscrito como que determinado, coagido à função fálica, a essa problemática da falta de um significante que o designe enquanto ser e, por isso, vive em busca de apreendê-lo, ou melhor, de tê-lo. Como diz o autor: “todo homem se define pela função fálica, sendo esta, propriamente, o que obtura a relação sexual” (LACAN, 2012, p. 43).

Do lado direito de nossa tabela, encontramos a fórmula da sexuação da parte d'a mulher – e notem que tomamos o cuidado de escrever o a em minúsculo, assim como o faz Lacan, uma vez que como já vimos, *A* mulher não existe. Ali, encontramos inicialmente $\exists x \overline{\Phi x}$, o que significa dizer que não existe (\exists) uma mulher (x) – e aqui uma mulher qualquer – para quem a função fálica falhe, ou não funcione. Toda mulher, ou todas as mulheres, melhor dizendo, estão também na ordem fálica, na ordenação do mundo enquanto determinado pela linguagem e sua estrutura. Contudo, e aqui nos encontramos com a segunda parte da formulação, $\overline{\forall x} \Phi x$, é apenas para não-toda ($\overline{\forall}$) mulher que funciona a estrutura fálica. Como nos explica Lacan: “a mulher se situa a partir de que *não-todas* podem ser ditas com verdade em função do argumento no que se enuncia da função fálica” (LACAN, 2012, p. 44); nesse sentido, a mulher está não-toda determinada, pela função fálica.

É da ordem do homem o *todos*, o *todo*, o *ao menos um*; mas é do lado da mulher que encontramos o *não-toda* ou *não-todas*. É nesse sentido que poderá dizer Lacan que, em essência, não é a castração o que se encontra como ser da mulher, é Outra coisa. E, ainda poderá o leitor de Freud, por conseguinte, diferenciar entre o gozo fálico e o gozo Outro, aquele que fica ligado ou destinado à mulher. Seguindo sua aula, escutamos:

Em suma, a partir do real, isto é, deixando de lado um nadinha insignificante – não digo isto por acaso –, elas não são castráveis. Porque o falo, que sublinho ainda não ter dito o que é, pois bem, elas não o possuem. É a partir do momento em que é pelo impossível como causa que a mulher não está essencialmente ligada à castração, é a partir daí que o acesso à mulher é possível, em sua indeterminação (LACAN, 2012, p. 45).

A mulher é indeterminada porque não castrada e não pertencente ou não habitante da ordem fálica – ao menos não-toda ela é. *Se é indeterminado porque não-todo pertencente à ordem da castração, à ordenação fálica e, por conseguinte à linguagem, poderemos conjecturar que é possível pensar um sujeito – enquanto sujeito na posição de mulher – podemos pensar um sujeito não-todo e por conseguinte indeterminado, autônomo? Voltaremos a essa pergunta nas próximas seções, por enquanto é forçoso retomar que além desse ser, construído logicamente enquanto homem ou mulher – e frise-se ou –, Lacan nos propõe pensar o ser enquanto ser falante por essência. O sujeito, ocupe ele a posição que ocupar, é um*

ser falante. E é nesse ser falante que algo de novo vai ocorrer, o domínio de um deus, *Ananke*, a necessidade.

Só se pode pensar em *Ananke*, diz-nos o francês, dentro da lógica de um ser falante determinado e construído dentro de uma ordem simbólica pelos caminhos e desvios do significante. Em sua aula de 19 de janeiro de 1972, encontramos:

Essa necessidade é a própria repetição, em si mesma, por si mesma, para si mesma, ou seja, aquilo pelo qual a própria vida demonstra ser apenas necessidade de discurso, já que ela não encontra, para resistir à morte, isto é, a seu quinhão de gozo, outra coisa senão um truque, qual seja, o recurso à mesma coisa que é produzida por uma programação opaca (LACAN, 2012, p. 51).

A essência da repetição, ou seu protótipo, a base da repetição que no humano reconhecemos como repetição de discurso, é a necessidade da bactéria – segundo Lacan – de reprodução, repetição da vida. Muito embora convoquemos o leitor à obra de Richard Dawkins para reconhecer que isso está aquém da bactéria, ao nível do gene (DAWKINS, 2007), concordamos com Lacan de que a repetição traz a necessidade de uma certa ordem de resistência à morte, o que difere de um impulso vital. Essa resistência, enquanto repetição e necessidade, inscreve-se conforme entendemos ao nível do ser falante justamente por aquilo que ele faz – senão de melhor, de único – e que é, justamente, falar. *O ser falante é exatamente este que se situa em um plano simbólico, o ser cuja essência está sobremaneira incrustada e se alimentando como que parasitariamente de toda a teia simbólica*. E que, consoante o psicanalista, quando fala e porque fala, “colore com ele todas as suas necessidades, isto é, aquilo mediante o qual se defende da morte” (LACAN, 2012, p. 52). Não obstante, *o ser é sempre suposto porque inapreensível*. Diz Lacan:

Acontece que esse ser é absolutamente inapreensível. E é ainda mais inapreensível por ser forçado a passar pelo símbolo para se sustentar. Um ser, quando vem a ser apenas pelo símbolo, é justamente um ser sem ser. Pelo simples fato de falarem, vocês todos participam desse ser sem ser. Em contrapartida, o que se sustenta é a existência, na medida em que existir não é ser, é depender do Outro. Vocês realmente estão aí, todos, por algum lado, existindo, mas, no que concerne a seu ser, não ficam tão tranquilos (LACAN, 2012, p. 103).

Nada mais lícito recordarmos o que há pouco falamos sobre o sujeito e o ser em nossa breve digressão com Heidegger. O ser, assim como o sujeito, não é, ele

existe, uma vez que não é ôntico, mas ontológico. Deus é, os anjos são e o unicórnio é – diria Heidegger (2012); os deuses são reais – confirmaria Lacan (2010b); mas o ser do sujeito não é... apreensível, ele *ex-siste*.

Deixando em paralelo a problemática do sujeito e do ser, entendemos importante acompanhar alguns questionamentos que ainda no **Seminário: de um Outro a outro** Lacan nos apresenta iniciais, mas que aqui, neste **Seminário** de 1971-1972, ele aprofunda e expande, a saber, o grande Outro. Disse ele em um momento anterior, que seu Outro é o Deus¹³⁵ do qual fala os filósofos (LACAN, 2008d) e, se nos permitimos a ousadia, talvez valha lembrar o que já estudamos em relação a Spinoza e seu Deus causa-de-si-mesmo, substância infinita (SPINOZA, 2013). Esse é o Outro de Lacan, aquele que como um demônio no espelho devolve a pergunta ao sujeito, *Che vuoi? Que queres?* Ademais, aqui, em seu *...ou pior*, ele nos remete ao texto platônico **Parmênides** e nos apresenta outro constructo que irá se desenvolver como conceito para o Outro e que fará relação com o sujeito e o ser, a saber, o Um. Inicialmente, lembra-nos de que o Eros encontrado no **Banquete** e que encontramos primeiramente em Empédocles, é justamente aquilo que tende ao Um, contudo, não é desse Um que se trata no **Parmênides**. O Um aqui é aquele falado quando o ser falante fala – e nos lembremos de que o ser falante fala sempre se dirigindo ao Outro. O que nos leva a outra conclusão, acompanhando o psicanalista: o Um não é o Ser. Muito embora, como vemos no texto de Platão, ele é e também não é. O Um é ambíguo e só pode ter sua existência a partir da certeza de uma falta, porque, de outro modo, a esfera se fecharia em si e não poderíamos reconhecer o Um e o outro – ou o Outro.

Mas, antes de continuarmos com a leitura lacaniana, retomemos, se nos é permitido certa digressão, ao menos as hipóteses apresentadas em **Parmênides** para a questão do Um. No texto platônico, Parmênides tenta pensar a existência desse Um enquanto essência das coisas e nos apresenta hipóteses contraditórias em si mesmas, mas que fazem com que entendamos justamente a problemática

¹³⁵ Indo além, cabe retomar o que disse Lacan na aula de 16 de janeiro de 1973, no **Seminário: mais, ainda**: “O Outro, o Outro como lugar da verdade, é o único lugar, embora irreduzível, que podemos dar ao termo *ser divino*. Deus, para chamá-lo daquele nome, para chamá-lo por seu nome. Deus é propriamente o lugar onde, se vocês me permitem o jogo, se produz o *deus-ser* – o *deuzer* – o *dizer*. Por um lado, o dizer faz Deus ser. E enquanto se disser alguma coisa, a hipótese Deus estará aí” (LACAN, 2008e, p. 51).

paradoxal de se tentar compreender esse Um. Paradoxo que possibilita ao filósofo concluir pela existência e inexistência do Um.

A *primeira hipótese* diz que, se o Um é, se ele existe (e aqui não diferenciaremos o “é” de “existir” enquanto ôntico e ontologia), ele não pode ser todo tampouco partes¹³⁶, assim como não pode ser reto, muito menos circular, não é visível ou apreendido enquanto figura. Não existe em si mesmo, mas também não existe em outro ou outra coisa, não existe no espaço assim como, não possuindo movimento, não existe no tempo. Ainda, na letra de Platão e na voz de Parmênides, “isso não tem nome tampouco, nem há dele enunciado, nem uma ciência, nem percepção, nem opinião” (PLATÃO, 2003, p. 65).

Segunda hipótese: considerando, ainda, que o Um é, ele deve ser entendido como todo e, ao mesmo tempo, infinito em partes, assim sendo é reto e circular ao mesmo tempo, uma vez que compreende todas as formas geométricas e figuras, existe em tudo e em si mesmo, existe no espaço e compreende todo o movimento e todo o tempo, assim como tudo o que é repouso. Existe desde sempre e para todo o sempre; como diz Parmênides: “tem a mesma idade que todas as outras coisas, o *um*. De modo que, a não ser que o *um* mesmo seja, segundo sua natureza, contra a natureza, não virá a ser nem antes nem depois que as outras coisas, mas sim simultaneamente” (PLATÃO, 2003, p. 97). Assim sendo, pode-se saber e ter conhecimento dele. *Terceira hipótese*: por ser e não ser, ele é eterno mudar, movimento perpétuo, uma mudança, não obstante, que só pode ser compreendida como acontecendo no instante, uma vez que ele não está no tempo. Em suas palavras, “o *um* então, como parece, apanhando e largando a essência, tanto vem a ser quanto perece” (2003, p. 103).

Quarta hipótese: considerando que o Um é, existente, as coisas em si são partes orgânicas dele. Partes limitadas porque apenas partes do Um. *Quinta hipótese*: se o Um é, as coisas que não o são, não são Um, logo, não são partes suas e dele não podem receber nada.

Diz a *sexta hipótese* que se o um não existe, ele não é, mas é apenas enquanto objeto de um pensando, construção, efeito de um pensamento e, por

¹³⁶ Optamos por seguir a segmentação realizada por John Burnet na edição estudada para facilitar o entendimento didático das hipóteses desenvolvidas no texto.

consequente, de linguagem. Diz Parmênides: “ser, para o *um*, não é possível, se realmente ele não é, mas nada o impede de participar de múltiplas coisas; antes, isso é mesmo necessário, se realmente é esse *um*, e não outra coisa, que não é” (PLATÃO, 2003, p. 115). *Sétima hipótese*: uma vez que o Um não é, ele não pode ser objeto de linguagem, tampouco de pensamento, nem determinado por nada prévio a ele, uma vez que não é.

Oitava hipótese: o um não é e por isso não pode afetar as coisas, logo as coisas são por elas mesmas em sua existência enquanto diferença das outras demais coisas. As coisas não têm unidades, mas quantidades em relação às outras, e são assim porque o Um não é. Se Um não é, as coisas são por si mesmas, mesmo tendo aparência de Um, de unidade; elas são distintas e determinadas não por Uma coisa outra, mas por sua própria multiplicidade e relação.

Por fim, a *nona hipótese* nos diz que, se o Um, ele não é, e as coisas são porque existem, as coisas não são Um – por si mesmas ou em conjunto. Mas se o Um não é, se ele não existe, as coisas não podem ser múltiplas, pois o Um não existe para contrapor com a multiplicidade das coisas que não seriam Um. Se Um não é, as coisas não poderiam ser também.

De tudo isso, conclui Parmênides:

[...] diríamos corretamente, se disséssemos, em suma: se *um* não é, coisa nenhuma é. [...] Sendo assim, fique dito tanto isso quanto que, segundo parece, quer *um* seja, quer não seja, tanto ele mesmo quanto as outras coisas, tanto em relação a si mesmos quanto em relação uns aos outros, todos totalmente tanto são quanto não são, e tanto parecem quanto não parecem ser (PLATÃO, 2003, p. 129).

Retomando nosso estudo, cabe dizer que o Um, como vimos, não é um destino para o qual rumam as coisas orientadas por Eros (de Empédocles, d’**O Banquete** e de Freud), o Um é como que prévio – e ao mesmo tempo não é –, uma vez que só existe Um – ao menos tempo em que não há. É isso que Lacan torce – e retorce – para ajustar a problemática de Parmênides à fórmula da sexuação do homem em seu quantificador de saída, o ao-menos-Um. E mais, ele vai comparar o Um ao significante que serve de um (S_1) para a constituição do sujeito – um significante que, então, é e não é, parece e não parece ser. Enfim, deve haver ao-

menos-um que não esteja vinculado ao jogo fálico, à lógica fálica. Ao menos Um. Em algum momento, diz Lacan:

Em torno desse Um gira a questão da existência. Já fiz algumas observações a esse respeito, quais sejam, que a existência nunca foi abordada como tal, antes de uma certa era, e que se investiu muito tempo na extração da essência. Falei do fato de não haver em grego nada corrente que queira dizer *existir*, não que eu ignorasse o *ex-istemi*, *ex-istano*, mas por constatar que nenhum filósofo jamais se servira dele. No entanto, é aí que começa algo que pode nos interessar – trata-se de saber o que existe. Existe apenas o Um (LACAN, 2012, p. 192).

Mas se existisse apenas o Um, quase uma pura repetição do que se vê em Spinoza ou Schopenhauer, como pensar que o sujeito, efeito de linguagem dentro do Um, pode ser? E, ainda, pode ser livre? É o Um que constitui, que dá vida ao ser e ao sujeito, ao ser do sujeito. Lacan é enfático em dizer e acreditamos importante repetir: “o Um cria o Ser. [...] O Um constitui o Ser como a histórica constitui o homem. Evidentemente, o Um não é o Ser, ele *constitui [fait]* o Ser” (LACAN, 2012, p. 214). Por isso, e agora nos apropriando novamente de Heidegger, poderíamos dizer ou conjecturar que o Um, assim como Deus e o inconsciente, é, mas seu efeito, o sujeito, *ex-siste*. Contudo, se acompanharmos Parmênides somos obrigados a reconhecer que o Um é, e também não é – portanto, como consequência, o sujeito existe e não existe.

Outra leitura possível do Um que faz Lacan é relacioná-lo ao Outro, o Outro que Lacan chamou de radical muito tempo antes do *...ou pior*, em sua aula de 29 de junho de 1955 no **Seminário: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. Um Outro radical e que o psicanalista à época relacionou com a oitava ou nona hipótese de Parmênides (LACAN, 2010a), lembrando: o Um, por não ser, não afeta as coisas, e as coisas, por não ser Um, são em sua multiplicidade mesma; mas se o um não é, as coisas também não são.

No entanto, se o Outro é quem constitui o Ser porque tesouro dos significantes, lugar da linguagem, e o Um-Outro é (A) e não é (A), poderíamos pensar o Outro como não sendo e, portanto, as coisas não sendo determinadas por ele, mas por sua própria existência enquanto multiplicidade, alteridade e relação? – retomemos a oitava hipótese de Parmênides.

Continuando, no **Seminário** seguinte, *mais, ainda*, Lacan diz que sustentou seu ano anterior no argumento de que *há Um*, e que esse Um tem efeito, a saber, efeito significativo na essência do ser do sujeito. Nesse seminário, quase que dedicado – por assim dizer – ao gozo, o leitor do **Parmênides** diz que o ser deve ser pensado como o gozo em si do corpo enquanto assexuado, enquanto não marcado pela divisão dos sexos, uma vez que “onde há o ser, há exigência de infinitude” (LACAN, 2008e, p. 17); ou seja, o Um, se ele é, só poderia ser se pensado enquanto completo, e assim, não dividido em coisas sexuadas. Diferente, diga-se de passagem, do homem e da mulher, coisas no mundo onde se coloca a questão do gozo dito fálico. Contudo, e paradoxalmente, é justamente a nível de ser, do ser do sujeito, que a hiância significativa se instala e separa o ser do Um pela barra e pela impossibilidade da relação sexual. Em suas palavras:

Tudo que se articulou sobre o ser supõe que se possa recusar-se ao predicado e dizer o *homem é*, por exemplo, sem dizer o quê. O que diz respeito ao ser está estritamente amarrado a essa seção do predicado. Daí nada poder ser dito senão por contornos em impasse, demonstrações de impossibilidade lógica, onde nenhum predicado basta. O que diz respeito ao ser, ao ser que se colocaria como absoluto, não é jamais senão a fratura, a rachadura, a interrupção da fórmula *ser sexuado*, no que o ser sexuado está interessado no gozo (LACAN, 2008e, p. 18).

Tudo que é da ordem do humano, enquanto ser falante determinado pela linguagem e um Outro lugar, é da ordem de um significante primeiro, um “S-Um” enquanto causa do sujeito que, ao se tornar sujeito deixa de ser Um para ser sexuado porquanto encarnado em um corpo que o obriga a gozar. Desse somatório de condições, institui-se o homem ou a mulher. Repete Lacan nesse **Seminário** que tudo o que é da ordem humana só existe enquanto universo significativo, enquanto discurso excêntrico ao sujeito que cria o homem, a mulher e, como diz o analista, as crianças. Dentro do discurso, do universo discursivo efeito do significante e sua cadeia, o ser é justamente aquilo que escapa, ele não pode ser encontrado na cadeia, conforme conjectura inicialmente Parmênides; mas só pode ser apreendido – e não-todo – enquanto ideia, enquanto significantes que, não obstante, não dão conta de significar o Um. O Um enquanto nada, aliás, enquanto *nihil*, é de onde provém toda e qualquer coisa. Questiona Lacan: “não será verdadeiro que a linguagem nos impõe o ser e nos obriga como tal a admitir que, do ser, jamais temos

nada?” (LACAN, 2008e, p. 50). O ser também, enquanto aquilo d’ele que é possível de se apreender, o ser também é efeito de linguagem. Dissemos também, porque o sujeito é esse efeito do deslizamento na cadeia de significantes desses mesmos significantes, mas que não é um significante propriamente dito, ele é hiância. Apesar de não poder ser apreendido ou dito senão por significantes que nunca o apreendem completamente, ele, o sujeito não é um significante, tampouco um nome, ele é deslizamento. Ele, como o Um, é e não é: evanesce. Mas é justamente esse evanescente que Lacan pode chamar de ser falante, porque também só pode se apresentar como aquele que fala, fala na hiância, fala na falha, inclusive naquilo que a fala tem de falho. Diz Lacan: “o ser falante passa ainda o tempo a falar em pura perda” (2008e, p. 92).

Somos falados pela fala, somos gozados pelo gozo, somos sabidos pelo saber, diz o francês: “onde isso fala, isso goza” (LACAN, 2008e, p. 123), mas o ser tem um semblante, uma aparência de ser por apoio de seu suporte, o objeto *a*. É esse suporte que garante a existência ou a presença sempre ausente do ser no discurso, em outras palavras e na letra lacaniana, “o homem, sendo apenas um objeto, serve a um fim. Ele se funda [...] por sua causa final, a qual é viver, ocasionalmente, ou mais exatamente sobreviver, quer dizer, protelar a morte e dominar o rival” (2008e, p. 113-114). *O homem se institui, ou seja, é causado, por sua causa final, a morte; e só pode dominar, ou acreditar que domina a morte no discurso, na sua fala. É por meio dela que ele, ciente da morte, engana-se, como besta que é, de que dela pode ser senhor e ilude-se com sua fantasia de autonomia.* Continua o autor:

Quando digo isto [*não há metalinguagem*], isto quer dizer, aparentemente – não há linguagem do ser. Mas haverá o ser? Como fiz notar da última vez, o que digo é que não há. O ser é, como se diz, e o não-ser não é. Há ou não há. Esse ser, não se faz senão supô-lo a algumas palavras – indivíduo, por exemplo, ou substância. Para mim, é apenas um fato de dito (LACAN, 2008e, p. 126).

Indivíduo, substância, diria Lacan, sujeito, acrescentaríamos. Sujeito também é “apenas um fato de dito”, uma criação linguajeira, besteira da fala. Sujeito enquanto [eu], enquanto *Je*, sujeito do verbo ser, porque sou, é aquele que fala sem saber ser falado, é aquele que é mais falado do que fala. Algo (seja o Um ou o

Outro) se utiliza da linguagem para falar e gozar através de um corpo: *eu sou*. Diz Lacan que “o que fala sem saber me faz *eu [Je]*, sujeito do verbo. Isto não basta para me fazer ser. Isto não tem nada a ver com o que sou forçado a pôr dentro do ser” (LACAN, 2008e, p. 127). E mais, ainda: “*eu [Je]*, não é um ser, é um suposto a quem fala. Quem fala só tem a ver com a solidão” (2008e, p. 128). Solidão entendendo que quem fala não pode nunca ser escrito, inscrito, traçado; assim como o sujeito não pode tampouco falar. Muito embora ser falante, ele é sempre falado, atravessado por Um-Outro que não é, muito menos é ele, enquanto sujeito. Ainda sobre o inconsciente e suas relações com o sujeito, ratifica Lacan:

O inconsciente é o testemunho de um saber, no que em grande parte ele escapa ao ser falante. Este ser dá oportunidade de perceber até onde vão os efeitos da alíngua, pelo seguinte, que ele apresenta toda sorte de afetos que restam enigmáticos. Esses afetos são o que resulta da presença de alíngua no que, de saber, ela articula coisas que vão muito mais longe do que aquilo que o ser falante suporta de saber enunciado (LACAN, 2008e, p. 149).

Alíngua, *lalangue* no original, é uma criação lacaniana para significar algo como a essência ou aquilo sobre a qual – enquanto base – está montada a linguagem. A alíngua que funda e constitui a linguagem é também a fundadora do inconsciente porquanto o inconsciente é um saber-fazer, diz Lacan, com a alíngua. Nesse sentido, com a permissão da poética e do reducionismo, alíngua é o gérmen que está sentado à direita do Um e que, com o Um cria o mundo, o universo simbólico. Das relações da alíngua com o sujeito, reforça Lacan:

Minha hipótese é a de que o indivíduo que é afetado pelo inconsciente é o mesmo que constitui o que chamo de sujeito de um significante. O que enuncio nesta fórmula mínima de que um significante representa um sujeito para um outro significante. O significante, em si mesmo, não é nada de definível senão como uma diferença para com um outro significante. É a introdução da diferença enquanto tal, no campo, que permite extrair da alíngua o que é do significante (LACAN, 2008e, p. 152-153).

O significante, portanto, é um signo e também um suporte daquilo que se conjectura o sujeito, e isso porque o sujeito não pode ser apreendido a não ser brevemente suportado por um significante sempre falho ou incapaz de significá-lo por completo, em outras palavras, o ser do sujeito está sempre alhures e aquém de toda e qualquer significação ou apreensão. Afinal, como diz claramente o autor em

O aturdido: “é a palavra que decide” (LACAN, 2003g, p. 451). Sendo ela que ou quem decide, não é do sujeito a liberdade de usá-la; seu dizer é determinado, não-livre, ao menos não-todo, uma vez que está escrito previamente, se podemos assim dizer, na alíngua. O sujeito é uma resposta, sendo sempre suposto, é resposta do real atravessado pelo significante; o mundo, por sua vez – continua Lacan: “é apenas um decaído derrisório [do real]” (2003g, p. 483). O sujeito é esse determinado.

IV

Mas partindo para o final de nossa subseção destinada a estudar o caminho lacaniano de construção do sujeito, cabe retomar a divisão entre os sujeitos, ou melhor, a diferença entre as posições que pode ocupar um sujeito entre homem ou mulher. Entre ser todo participante da problemática fálica ou ser não-todo determinado, coagido por ela. Ser não-todo é dizer não ao todo fálico, ao ao-menos-Um, é, pelo menos em partes, não ser. E, se não é, poderia ser pensado enquanto livre? Livre do Outro, do Um, da alíngua, da cadeia significante? É essa a aposta lacaniana no gozo da mulher? Que possamos continuar com essas perguntas em mente e, não obstante, recorrer novamente a um constructo lacaniano para pensar o sujeito. Diz ele n’**O aturdido** que o sujeito é somente *ex-sistência* e que “essa existência é dizer, e o comprova por ficar o sujeito à mercê de seu dito, quando ele se repete; ou seja, ao encontrar aí, como a banda moebiana, seu *fading* (esvaecimento)” (LACAN, 2003g, p. 487). O sujeito *ex-siste* por seu dizer, ou melhor, porque há um dizer o sujeito é e não é, evanesce. E por assim ser há inconsciente, graça dada pelos deuses apenas aos seres falantes, justamente porque falam, ou são falados. O inconsciente – diz Lacan em diversos momentos – é estruturado como uma linguagem porque depende dela, enquanto seu suporte, para existir.

Mas se o sujeito é esse determinado e falado alhures, como ser? Há algo para além de uma determinação significante e – por assim dizer – fálica? Em **Televisão**, Lacan nos surpreende – pelo menos a nós, que por tanto tempo estivemos lendo a determinação em sua letra e em seu discurso – e diz que o sujeito só pode ser feliz, como que condenado ao acaso: “esta é até sua definição, já que

ele só pode dever tudo ao acaso, à fortuna, em outras palavras, e que todo acaso lhe é bom para aquilo que o sustenta, ou seja, para que ele se repita” (LACAN, 2003h, p. 525). Mas parece que derrisoriamente nos enganamos por achar que *Tiquê* nos garantiria algo de uma autonomia. Haveria acaso apenas para que seja possível repetir-nos e assim, confirmar nossa determinação? Esse parece ser o destino do ser falante, ou como Lacan o chama a partir de 1974, o falasser.

O falasser, ou *parlêtre* no original, não é apenas o ser falante – muito embora pareça que um e outro por vezes se confundem ou que o ser falante se subsume no falasser –, o *parlêtre* conforme entendemos de nosso breve estudo dos **Seminários R.S.I.** (LACAN, 1975, inédito) e *o sinthoma* (LACAN, 2007b), é o ser que está por ser, que está por falar, por vir a falar. O falasser é esse ser que será, que está sempre por vir, como nos disse *YHWH* quando enuncia a *bons ventos: Serei*. Nesse sentido, parece-nos que o falasser está sempre em uma estrutura de vir-a-ser, porque cria e fabrica, é sempre aposta, *nachträglich, a posteriori*¹³⁷. Diferentemente do sujeito que é suposto, o falasser é como aposta que se inscreve: *Serei o que Serei*. Em *o sinthoma*, Lacan diz que o sujeito “se sustenta no falasser, que é o que designo como sendo o inconsciente” (2007b, p. 55). O falasser, conforme entendemos também, é o inconsciente em toda a sua estrutura como linguagem construída por Lacan ao longo de sua obra. O falasser é o inconsciente enquanto pronto a vir a se apresentar na falha da fala, mas que só pode ser apreendido *a posteriori*, no depois de seu dito enquanto deixando escapar algo que não deveria estar na ordenação significante logicamente egoica.

O inconsciente enquanto interpretação é sempre *nachträglich*, apreendido num só-depois, e por isso mesmo aposta de existência; é o mito freudiano por excelência, junto do Édipo. O Inconsciente e o falasser são um saber que é falado e visto só-depois; o falasser, como inconsciente, é aquele que faz e que cria, que fabrica e sustenta sua fabricação. Nesse sentido, diz Lacan: “a coerência, a

¹³⁷ Essa leitura, entendemos que é uma aposta, uma construção arriscada e talvez simplória do conceito lacaniano, mas que sustentamos pelo estudo dos **Seminários** mencionados e que tentaremos brevemente comprovar.

qualidade do falasser, do ser-falante, é que ele faz e inventa¹³⁸ (LACAN, 1975, inédito, p. 37). Complementa em sua aula de 13 de abril de 1976:

Criamos uma língua na medida em que a todo instante damos um sentido, uma mãozinha, sem isso a língua não seria viva. Ela é viva porque a criamos a cada instante. É por isso que não há inconsciente coletivo. Há apenas inconscientes particulares, na medida em que cada um, a cada instante, dá uma mãozinha à língua que ele fala (LACAN, 2007b, p. 129).

É o falasser que sustenta – permitindo-nos a aproximação – a língua e seu inconsciente particular, uma vez que ele cria e inventa seu próprio inconsciente que ele é. Por isso a alcunha que ora ousamos empregar, um *Serei* que foi, é e sempre será. Um falasser que tem um corpo para usar, usufruir e gozar, e nesse uso fazer-se sujeito enquanto barrado porque o corpo é isso aí que nos remete eternamente a uma castração que, por essência, inscreve-se na perecibilidade mesma desse corpo destinado à morte. Diz o analista que “tem-se seu corpo, não se é ele em hipótese nenhuma” (LACAN, 2007b, p. 146). Somos gozados por nosso corpo, falados por nosso falasser e pensados por Isso que nos habita. O sujeito, por sua vez, é esse determinado, escravo e coagido à ação pelo significante que o comanda, porque o cria e o sustenta. Esse sujeito que é efeito de todo um encadeamento significante que parte do Um que é e não é, excêntrico a si mesmo, que tem por sua essência e raiz um Outro lugar, é esse sujeito que pensávamos poder compreender algo de uma autonomia. Não obstante: “há apenas inconscientes particulares, na medida em que cada um, a cada instante, dá uma mãozinha à língua que ele fala” (LACAN, 2007b, p. 129).

Ainda não estamos convencidos de que seja totalmente impossível essa reflexão, pois vimos que mesmo dentro dessa determinação toda, há algo de um não-todo pertencente à problemática fálica e falha da cadeia significante, algo escapa. É n’Isso que escapa que ainda resta nossa questão e, por isso, partimos nesse momento para estudar o que entendemos ser um caminho assaz interessante para conjecturarmos a autonomia do sujeito para a psicanálise, mesmo sabendo que no final das contas, na essência mesma de sua *ex-sistência*, talvez essa reflexão

¹³⁸ Tradução nossa. No original: “La consistance pour le parlêtre, pour l’être-parlant, c’est ce qui se fabrique et qui s’invente” (LACAN, 1975, inédito, p. 37).

não seja sustentável. No entanto, somos convocados pela letra lacaniana ainda a essa reflexão, principalmente quando escutamos em uma de suas conferências, intitulada **Joyce, o sintoma**, o que segue:

São os acasos que nos fazem ir a torto e a direito, e dos quais fazemos nosso destino, pois somos nós que o trançamos como tal. Fazemos assim nosso destino porque falamos. Achamos que dizemos o que queremos, mas é o que quiseram os outros, mais particularmente nossa família, que nos fala. Escutem esse *nós* como objeto direto. Somos falados e, por causa disso, fazemos, dos acasos que nos levam, alguma coisa de tramado (LACAN, 2007a, p. 158-159).

Tiquê, apesar de tudo se apresenta como significativa novamente para nossa questão da autonomia subjetiva. O falasser é esse que cria, faz e instrumenta, sustenta e pode ser reconhecido apenas no depois, como uma apreensão póstuma, derradeira daquilo que fez e construiu a partir do que se foi feito e construído. Posto isso, importante dizer que essa ideia nos remete a outra problemática trabalhada por Lacan anos antes em seu **Seminário** sobre *a ética da psicanálise*, a saber, a questão da tragédia. Tragédia enquanto ato de um sujeito que se responsabiliza por seu destino – comum a todos os mortais – e, por se responsabilizar, age, cria, faz, sem álibi e na mais absoluta solidão.

Continuemos nosso percurso, portanto, na temática do ato e nas vicissitudes da tragicidade e da ética. Que os deuses sejam bondosos conosco.

4.2 “ERA NO INÍCIO A AÇÃO”¹³⁹: DO TRÁGICO À ÉTICA

Kant já nos disse, quando falou sobre a divisão da filosofia na Grécia antiga, que esse ramo do conhecimento ou do saber humano poderia ser distinguido entre Física, Ética e Lógica. Para os gregos e, aliás, para o próprio Kant uma vez que ratifica tal divisão, a Ética é justamente a filosofia dita material, ou ciência, que se ocupa da liberdade ou, ainda, a também nomeada teoria dos costumes. Nas palavras do filósofo alemão:

¹³⁹ “*Im Anfang war die Tat!*” (GOETHE, 2004, p. 130). Inversão goethiana dos primórdios da criação da qual se utilizará Lacan em seu texto de 1953, **Função e campo da fala e da linguagem**, para operar uma nova inversão e ratificar que no início era, de fato, a linguagem, o Verbo (LACAN, 1998e). No entanto, algum tempo depois, no **Seminário** sobre *o ato psicanalítico* (LACAN, 1968, inédito), parece que o autor se percebe necessitando rever sua proposta.

A filosofia formal chama-se Lógica; a material porém, que se ocupa de determinados objectos e das leis a que eles estão submetidos, é por sua vez dupla, pois que estas leis ou são leis da natureza ou leis da liberdade. A ciência da primeira chama-se Física, a da outra é a Ética; aquela chama-se também Teoria da Natureza, esta Teoria dos costumes (KANT, 1960, p. 13).

Obviamente a liberdade kantiana é outra daquela que aqui tentamos elaborar. Vimos no início deste estudo como a liberdade ou a autonomia do filósofo, vinculada à questão da moral, apresenta-se como uma liberdade circunscrita a possibilidades de ações, ou seja, uma liberdade dentro de certos aspectos, condicionada. Nesse sentido não podemos pensar a liberdade proposta por Kant e seus estudos dentro da mesma perspectiva que aqui tentamos apreender, de uma autonomia enquanto autogoverno pleno. A autonomia ou liberdade kantiana é sempre assintótica, por assim dizer. Mesmo assim, pensar o estudo da liberdade enquanto nomeado como Ética, uma disciplina própria da vontade e dos costumes, é singular para nossa leitura psicanalítica. Se considerarmos isso, portanto, o **Seminário** de Lacan que nos orienta nesse momento poderia ser nomeado *a ciência das leis da liberdade da psicanálise*.

É em seu **Seminário** sobre *a ética* onde Lacan propõe retomar, ou ratificar, confirmar, o que havia dito no ano anterior, a saber, que o desejo ou a função do desejo é o que a psicanálise descobre ou ressalta, melhor dizendo, como a fecunda função do ser. É o desejo, sua relação com o inconsciente e com a linguagem que o sustenta, o campo próprio da psicanálise e sentido do sujeito – porque sempre metonímico. Além disso, é dentro dessa questão desejante que se instala no homem e na cultura a problemática da moral e o aspecto da ética. De imediato, é mister destacar brevemente que para Lacan, e concordamos, a moral está relacionada a um conjunto de regras estabelecidas de antemão à instalação do sujeito no corpo que habita. A moral é da ordem de uma regra a ser seguida para que a civilização e a cultura (*kultur*) se mantenham estavelmente entrópica. A moral garante certa fraternidade de ação e suporta o gregarismo, dá origem às leis normativas e às sanções públicas – e às não tão públicas, também. Nas palavras do autor:

A experiência moral como tal, ou seja, a referência à sanção coloca o homem numa relação com sua própria ação que não é simplesmente a de uma lei articulada, mas sim de uma direção, de uma tendência e, em suma,

de um bem que ele clama, engendrando um ideal de conduta (LACAN, 2008b, p. 13).

Outra coisa que se distinguirá dessa norma moral, positiva, incisiva, que visa à regra e à normatização dos corpos e das condutas¹⁴⁰, é a ética. A ética, conforme apreendemos desse ano de estudos lacanianos, terá adjunto às suas questões a função do desejo e toda a marca da singularidade do sujeito desejante. Mas chegaremos a isso adiante, por ora cabe lembrar o caminho aqui proposto e pensarmos como o conceito de ato, em especial o ato trágico, pode nos auxiliar a pensar uma proposta de autonomia para o sujeito laciano tão determinado.

Goethe nos diz, em **Fausto**, que no início estava o ato, a ação. Ela é a criadora, antes de qualquer Verbo. Antes de todo sentido possível e de qualquer energia imaginável. Para ele, a ação (*Tat*) é posta no começo como força primordial, como a motilidade inaugural do universo. Vale retomar a epígrafe dessa seção e a proposta do doutor que barganha com o Diabo:

Escrito está: “Era no início o Verbo!” / Começo apenas, e já me exacerbo! / Como hei de ao verbo dar tão alto apreço? / De outra interpretação careço; / Se o espírito me deixa esclarecido, / Escrito está: No início era o Sentido! / Pesa a linha inicial com calma plena / Não se apressure a tua pena! / É o sentido então, que tudo opera e cria? / Deverá opor! No início era a Energia! / Mas, já, enquanto assim retifico, / Diz-me algo que tampouco nisso fico. / Do espírito me vale a direção, / E escrevo em paz: Era no início a Ação! (GOETHE, 2004, p. 131).

Aliás, por ao menos dois momentos em sua obra, Lacan considera essa passagem de Goethe para discutir com a passagem bíblica que afirma ser o Verbo o pontapé inicial de toda a existência. Cabe retomar, portanto, o que disse o discípulo João, já no início de seu evangelho:

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus¹⁴¹. Ele estava no princípio com Deus. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez. A vida estava nele

¹⁴⁰ Lacan já disse em **Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia** que “não há sociedade que não comporte uma lei positiva, seja esta tradicional ou escrita, de costume ou de direito. Tampouco existe aquela em que não apareçam no grupo todos os graus de transgressão que definem o crime” (LACAN, 1998d, p. 128).

¹⁴¹ Por curiosidade, no original em grego: “*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*” (Jo 1.1).

e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não prevaleceram contra ela (Jo 1.1-5).

Obviamente não são apenas em dois momentos que Lacan discute o tema, mas nessas duas situações ele se apresenta disposto a aproximar as duas propostas – o Verbo e o Ato¹⁴² – e colocar em questão o fato inaugural. Na primeira dessas passagens que nos interessa, escrita em **Função e campo da fala e da linguagem**, Lacan reinverte a sentença e discorda de Goethe, ratificando que no início era o Verbo e que, sem o Verbo não haveria existência humana possível. Como nos diz o analista francês:

[...] a inversão goetheana de sua presença nas origens – “No começo era a ação” – inverte-se, por sua vez: era realmente o verbo que estava no começo, e vivemos em sua criação, mas é a ação de nosso espírito que dá continuidade a essa criação, renovando-a sempre (LACAN, 1998e, p. 272).

Nesse sentido, a ação, o ato, é posterior ao Verbo, apesar do ato também ser criador. Pelo Verbo, por meio dele e para ele – se é possível a interpretação – criou-se o universo e por nossa ação o universo se mantém – algo da ordem de Vishnu¹⁴³, por assim dizer. No entanto, no **Seminário sobre o ato psicanalítico**, Lacan parece retificar sua própria leitura de quase quinze anos antes e nos diz que no início só poderia estar a ação, o ato. E isso porque sem ato nada poderia ser criado. Segundo o psicanalista, entretanto, não existiria contradição entre as fórmulas, ambas, joânica e goethiana, falariam de um mesmo começo. Ação e Verbo seriam uma e mesma coisa, talvez? Não há Verbo sem ato, e o ato só pode ser pensado – porquanto existindo dentro da cadeia significante – como um verbalizar. Lembremo-nos do que diz Freud ao longo de sua obra: a fala é uma motilidade, assim como qualquer movimento do corpo; ela também serve como descarga para o aparelho psíquico. Enfim, diz Lacan quando retoma a questão: “‘No começo era a ação’ porque sem ato

¹⁴² Utilizaremos indistintamente a tradução de *Tat* tanto como ação quanto como ato. Muito embora saibamos que cada uma dessas palavras pode trazer diversos sentidos distintos, optamos por não aprofundar essa diferenciação e usar, na maior parte das vezes, ação e ato como sinônimos.

¹⁴³ Vishnu é a segunda forma do ser supremo no trimúrta hindu, a forma responsável pela manutenção do universo e da existência. As outras formas seriam Brahma, o criador, e Shiva, o destruidor.

não haveria qualquer possibilidade de começo. A ação é de fato o início, porque não pode existir início sem ação”¹⁴⁴ (LACAN, 1968, inédito, p. 36).

Agora, de que ação, ou de qual ato se trata? O conceito de ato em psicanálise reserva alguns significados importantes de distinguirmos. Esse ato inaugural, tanto do **Seminário**: *o ato psicanalítico* quanto d’a *ética*, é distinto da passagem ao ato e da atuação, *acting-out*, assim como do ato sintomático descrito por Freud. A passagem ao ato, lembremo-nos brevemente, diz respeito a um apagamento do sujeito, um esvaziamento subjetivo que permite, ou obriga, o indivíduo – porque não mais sujeito – a ser objeto simplesmente do gozo do Outro. Assim, ele pode se perder e, por exemplo, suicidar-se. Não se pode – a grosso modo – matar um sujeito, mas se pode destruir um objeto. O *acting-out*, por sua vez, é uma ação que não conseguiu ser elevada à dignidade da palavra e precisou da motilidade para se fazer perceber e oxalá ser apreendida e interpretada. A atuação, *acting-out*, demanda, exige, necessita interpretação; é um ato direcionado ao analista pelo analisante. A passagem ao ato não. Mas além desses conceitos ainda encontramos dois outros – no mínimo – que cabem ressaltar. O ato psicanalítico em si e o ato sintomático. Este último é aquele bem descrito por Freud no *Caso Dora* quando a jovem, em sessão, brinca de masturbar sua bolsinha (FREUD, 1996r), ato esse que talvez possamos associar com um *acting-out* – mas isso é um outro trabalho; aquele outro, o ato analítico, refere-se a uma possível ação do analista que poderá servir de interpretação (LACAN, 1968, inédito) e, talvez, inauguração¹⁴⁵.

Enfim, não é desses atos que trataremos aqui. Pensaremos a existência de um ato que por excelência é inaugural, como o Verbo. Um ato que por ser inaugural será nomeado por Lacan como trágico. É dele que falaremos, porque se é trágico é de desejo que se trata, e nos liga obrigatoriamente ao sujeito.

O ato é uma estrutura, ou ao menos tem característica de estrutura, porquanto só pode ser pensado dentro da cadeia significativa como um dos efeitos

¹⁴⁴ Tradução nossa. No original: “*Au commencement était l’action*” parce que sans acte, il ne saurait tout simplement être question de commencement. L’action est bien au commencement parce qu’il ne saurait y avoir de commencement sans action” (LACAN, 1968, inédito, p. 36).

¹⁴⁵ Acreditamos possível assemelhar, ou no mínimo aproximar, o ato analítico com o que aqui estamos chamando de *ato inaugural*, mas tal trabalho nos exigiria um desvio assaz significativo e que entendemos não caber em nossa proposta. De resumo, podemos dizer que o ato analítico sempre inaugura um novo, porque provoca inclusive um caminho à cura, porque se apresenta ao sujeito como vindo d’Outro lugar e é suposto fazer efeito.

possíveis dessa cadeia (LACAN, 1992) e, por assim ser, tem seu parentesco com o sujeito. Ato e sujeito são descendentes fenomênicos de estrutura anterior que designamos já de linguagem ou ainda, se quisermos, são efeitos da ligação do Um com algo de uma natureza que, diferente daquela dos animais, é atravessada pela linguagem, ou ainda, criação da alíngua. Guardemos esse recorte proposto por Lacan em seu **Seminário** de 1969-1970, porque será importante para compreendermos um conceito adjunto à problemática do ato, a saber, o nada ou o que ele chama de uma criação *ex nihilo*.

De qualquer maneira, o ato não deve ser compreendido como um simples comportamento e, por isso, está distante em certa medida do *acting-out* e da passagem ao ato que são atos a serem lidos a partir de comportamentos, ou seja, com o arcabouço possível da motilidade. O ato a tratarmos aqui e que Lacan vincula à tragédia enquanto leitura da subjetividade, é um ato que, por não ser comportamento, é mais ato do que qualquer outro. Esse ato que, como vimos, é criador e pressupõe, ou apenas pode ser compreendido no instante da criação. Ato que pode apenas reconhecido por seus efeitos *nachträglich* e se relaciona exclusivamente a algo inédito, algo que não é possível de ser reconhecido, apreendido, conhecido ou, ainda, existente *a priori*, antes mesmo do instante da ação do próprio ato. O ato cria a coisa no instante de sua ação, cria-a para ser reconhecida *a fortiori* no só-depois. Nas palavras de Lacan em *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, **Seminário** de 1964:

Por que um ato não é um comportamento? Fixemos os olhos, por exemplo, nesse ato que é, sem ambigüidade este, o ato de abrir o próprio ventre em certas ocasiões – não digam *hara-kiri*, o nome é *sepuku*. Por que eles fazem isso? Porque crêem que isso chateia os outros, porque, na estrutura, é um ato que se faz em honra de alguma coisa. [...] um ato, um verdadeiro ato, tem sempre uma parte de estrutura, por dizer respeito a um real que não é evidente¹⁴⁶ (LACAN, 2008c, p. 56).

Não podemos deixar de mencionar, aliás, que, ao tratar desse assunto, o exemplo que o psicanalista utiliza refere-se à morte, e não a qualquer uma, uma morte auto-infligida, ética porque trágica, que tem por objetivo recuperar ou ratificar

¹⁴⁶ E aqui cabe ratificar que entendemos o *sepuku* não como passagem ao ato ou atuação, mas como um ato trágico, de desejo, de responsabilização por um destino – responsabilização por sua obrigação frente aos deuses familiares. Falaremos disso a seguir.

a honra de um sujeito. Um sujeito que, como um herói, só pode agir solitariamente e apesar, ou por conta da indubitável consequência. Como esse ato diz respeito a algo do real que não é patente, Lacan o entende como parte da estrutura que sustém e quiçá cria o sujeito. Esse ato, por assim dizer, é parte do Um que toma o falasser para criar-se como Um que não é, porque parte.

Esse ato criador por vezes Lacan vai, claramente, relacionar com o ato da fala, ato que tem por instrumento o sujeito falante e que se utiliza de um corpo biológico para emitir sons que, por estarem endereçados e supostamente significar algo para um outro, tem a característica que tem: uma ação criadora. O ato nesse sentido é função de suporte e fundamento de um sujeito que por seu ato, por sua fala, cria-se. E mais, ainda, se podemos assim dizer, tão melhor o ato quanto mais espontâneo, mais fora da sequência lógica encadeada pela frase, mais “falho” ele for. Assim diz o psicanalista em seu **Discurso de Roma**:

Assim, o ato de fala aparece menos como comunicação do que como fundamento dos sujeitos numa anunciação essencial. Ato de fundação que podemos perfeitamente reconhecer no equívoco que faz o analista estremecer, no ponto supremo de sua ação (LACAN, 2003b, p. 142).

Nesse ato de falar, ou melhor, nesse ato transportado, corporificado na fala – uma vez que entendemos que o ato em si é outra coisa que o fato de falar, mas a fala transporta o ato enquanto ação criadora – nesse ato, portanto, a palavra, encarregada de ser suporte material da ação fundadora é considerada plena quando esvaziada de suas possíveis significações mundanas – por assim dizer – e plenificada pelo fato do ato em si. Em seu **Seminário sobre os escritos técnicos de Freud**, Lacan já havia nos dito que “a palavra plena é a que visa, que forma a verdade tal como ela se estabelece no reconhecimento de um pelo outro. A palavra plena é palavra que faz ato. Um dos sujeitos se encontra, depois, outro que não o que era antes” (LACAN, 2009a, p. 147). É desse ato que Lacan se utilizará para pensar o que podemos nomear de ato trágico enquanto ação vinculada e veiculada pelo desejo do sujeito, construção que aparecerá ao final de seu **Seminário sobre a ética**, e que ousamos agora percorrer com o intuito de entendermos melhor como isso pode ser levado em consideração para pensarmos a liberdade e a autonomia em paralelo com o que já nomeamos de responsabilização subjetiva.

O **Seminário**: *a ética da psicanálise* pode ser pensado como um seminário ímpar dentro de todo o ensino lacaniano, e isso porque ele se apresenta consideravelmente diferente – por assim dizer – de todo o resto de sua obra. Conforme entendemos, nesse seminário Lacan diz em diversos momentos da possibilidade de pensarmos uma autonomia para o sujeito; autonomia essa que está sempre desconsiderada no restante de sua obra, uma vez que o sujeito lacaniano é um sujeito determinado pela linguagem que o precede e pela cadeia significante que o funda. É por isso, talvez – e essa é apenas uma especulação nossa – que Lacan em 1972 tenha dito “eu impedi que essa *Ética* fosse publicada. Recusei-me, a partir da idéia de que as pessoas que não querem nada comigo, eu, não procuro convencê-las” (LACAN, 2008e, p. 59). Ou talvez tenha tido outras razões, é mais provável. De qualquer maneira, ele logo em seguida apoia nosso entendimento de que, apesar de ser um tanto diferente dos outros seminários por conta disso que ora explicamos, isso não deixa de importar ou, ainda, talvez justamente pela diferença que ele traça, demarca a importância de seu estudo. Afinal, disse o autor: “aquele seminário não era nada mau, todo ele serve” (2008e, p. 59).

Seja como for, desde o início das aulas nesse **Seminário**, Lacan já explica que desde sempre a busca do homem – seja nos caminhos de sua vida, seja na análise – é sempre pela felicidade, o que ele vai nomear porventura de Bem Supremo. Esse Bem Supremo, essa felicidade plena, esse estado nirvânico ou sentimento oceânico – a recordar Freud – é justamente a possibilidade de existir um estado tal em que me falte a falta. Um estado em que eu não seja mais barrado, em que eu possa ser *das Ding*¹⁴⁷, a Coisa-em-si, um com Deus, Um. A tentativa sempre fracassada – já sabemos – de Eros e de *Philia*. Não obstante ser sempre fracassada, o homem é aquele que busca preencher-se de objetos pequenos *a* – o

¹⁴⁷ É mister diferenciar dois conceitos que Lacan se utiliza nesse **Seminário** e que serão base para o entendimento de toda a problemática do desejo que se apresenta, a saber, *das Ding* e *die Sache*. Este último refere-se às coisas, coisinhas, objetos comuns do mundo que nos cerca e que servem ao sujeito como par relacional da ordem imaginária. *Das Ding*, por sua vez, é a Coisa-em-si kantiana, aquilo que se encontra por trás do véu de Maia, a Coisa enquanto unificação plena do sujeito com o Um. Em *das Ding* encontramos aquilo que é da ordem da verdade do sujeito. Como diz Lacan: “esse objeto [*das Ding*] estará aí quando todas as condições forem preenchidas, no final das contas – evidentemente, é claro que o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. É por sua natureza que o objeto é perdido como tal. [...] é esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. Reencontramo-lo no máximo como saudade” (LACAN, 2008b, p. 68). Por isso *das Ding*, apesar de não o ser exatamente, pode ser relacionado ao objeto *a*, causa de desejo.

que é diferente do objeto *a* –, na intenção de se completar. Por isso a fórmula da fantasia, ou do fantasma, aqui se faz presente novamente ($\$ \diamond a$) para indicar um sujeito que se aproxima do objeto na intenção de se plenificar, mas, ao fazer isso, o que lhe sobrevém é a angústia, uma vez que ser Um mata qualquer possibilidade de não ser Um e continuar a ser sujeito. Por isso o desejo – pelo objeto *a*, que lhe causa – deve sempre estar impedido de se satisfazer, em essência. Diz Lacan: “o sonhador, isso é bem conhecido, não tem uma relação simples e unívoca com seu voto. Ele o rejeita, o censura, não o quer. Encontramos aqui a dimensão essencial do desejo, sempre desejo ao segundo grau, desejo de desejo” (LACAN, 2008b, p. 26).

Por falar em desejo, esse é outro aspecto importante nessa obra, uma vez que Lacan irá considerar o desejo do sujeito para falar da particularidade, da singularidade de cada um. É esse desejo, para o autor, que traz a chance de pensarmos na verdade de um sujeito e de reconhecermos que a verdade – mesmo sendo sempre meia-verdade porque sempre não-toda – é sempre particular, subjetiva, única. O *Wunsch* enquanto voto é sempre privado. Ao retomar o desejo, Lacan retoma também o estudo dos processos primário e secundário e o princípio de prazer para dizer que o foco, a meta do princípio de prazer é sempre seu bem. Um bem que, entende-se, está atrelado à descarga energética e à manutenção de um aparelho dito psíquico. Em contrapartida, lembra-nos também da pulsão de morte e da compulsão à repetição, que se contrapõem de certo modo a esse princípio e que nos remeterá ao seu conceito de gozo. Está posto uma faceta do conflito subjetivo – a outra, ou uma outra, é a relação entre princípio de prazer e princípio de realidade.

Retornando à *das Ding*, devemos ressaltar que é a partir desse conceito que se pode pensar moralmente em um bem. Bom seria apreender *das Ding* e completar-se, gozar de uma felicidade plena. O problema é que a ideia de bem é, como diz Lacan, uma metáfora, um substituto de algo porque nunca de fato apreendido. É esse bem que a moral busca, enquanto regra de conduta, aliciar os corpos para que todos o consigam. Mas se a verdade é de cada um, existiria um bem único e totalitário? Universal? Em contrapartida, diz o leitor de Freud que:

[A ética] começa no momento em que o sujeito coloca a questão desse bem que buscara inconscientemente nas estruturas sociais – e onde, da mesma feita, foi levado a descobrir a ligação profunda pela qual o que se apresenta para ele como lei está estreitamente ligado à própria estrutura do desejo (LACAN, 2008b, p. 94-95).

Encontramo-nos novamente com a diferenciação lacaniana entre moral e ética apenas para em seguida ele dizer que por moral devemos entender a máxima kantiana que prega moral como a ação que obrigatoriamente deve ser compreendida como uma ação única e universalmente boa. Se determinada ação é universalmente boa, boa para todos, ela é moral. Esse é o sustento das leis sociais, diga-se de passagem. Curioso é como Lacan aproxima esse entendimento do que vai propor Sade em sua obra libertina. Nessa proposta, também Sade seria um moralista, pois de acordo com sua visão as ações que devemos realizar seriam boas para todos, uma vez que todo gozo humano apraz à natureza¹⁴⁸. Diz Lacan que, para Sade o universal é o “direito de gozar de outrem, quem quer que seja” (LACAN, 2008b, p. 98); mas, ainda assim, é um universal. Assim também é a religião e seus mandamentos, ela universaliza os deveres e as dores. Por sua vez, a ética – a ética do desejo do sujeito – vai falar justamente de uma transgressão à moral, porque uma transgressão da universalidade da regra em benefício da singularidade do desejo. Sobre a transgressão, aliás, Lacan retoma a Epístola de Paulo de Tarso **aos Romanos** para dizer que o desejo só pode de fato ser instaurado pela proibição, pela Lei¹⁴⁹. E assim entendemos que a Lei, diferente da regra, da norma, é a proibição que inaugura a possibilidade de um pensar além – a transgressão –, e um

¹⁴⁸ Diz a senhora de Saint-Ange à noviça Eugénie no conto sadiano **A filosofia na alcova**: “Portanto fode, Eugénie; fode, meu anjo. Teu corpo só a ti pertence; só tu no mundo tens o direito de gozar dele e fazer gozar a quem bem quiseres” (SADE, 1999, p. 50). Ademais, diz o libertino Dolmancé: “A natureza, mãe de todos, só nos fala de nós mesmos; nada é tão egoísta quanto sua voz; e o que reconhecemos nela de mais claro e imutável é seu santo conselho de deleitar-nos não importando à custa de quem quer que seja. Mas os outros, vos dizem a propósito, podem se vingar... Tanto melhor! Somente o mais forte terá razão” (SADE, 1999, p. 81).

¹⁴⁹ A passagem à qual se refere Lacan é a seguinte: “Que diremos, pois? É a lei pecado? De modo nenhum! Mas eu não teria conhecido o pecado, senão por intermédio da lei; pois não teria eu conhecido a cobiça, se a lei não dissesse: Não cobiçarás. Mas o pecado, tomando ocasião pelo mandamento, despertou em mim toda sorte de concupiscência; porque, sem a lei, está morto o pecado. Outrora, sem a lei, eu vivia; mas, sobrevivendo o preceito, reviveu o pecado, e eu morri. E o mandamento que me fora para vida, verifiquei que este mesmo se me tornou para morte. Porque o pecado, prevalecendo-se do mandamento, pelo mesmo mandamento, me enganou e me matou” (Rm 7.7-11). Lacan reorganiza essa passagem, aliás, e troca o pecado pela Coisa (LACAN, 2008b, p. 103).

pensar próprio, singular. A voz de *YHWH* que diz “da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás” (Gn 2.17) dá ao homem a possibilidade de ser sujeito, barrado, distinto do esférico Um. A ética, a Lei, o desejo, portanto, tem uma relação próxima com a transgressão necessária da moral e daquilo que Lacan intitulará como Lei dos Bens.

Mas essa transgressão, parece-nos, não se dá por uma simples vontade do sujeito, ela tem relação – e como não teria? – com a Coisa, *das Ding*. A Coisa enquanto velada e que por se relacionar ao real é justamente aquilo que não tem nome ou significante possível que lhe signifique por completo. Essa coisa velada, sempre perdida, é achada metonimicamente nos “objetinhos”, *die Sache*, do mundo comum. A questão é que entre um e outro, ou seja, entre um objeto comum e a Coisa há um sujeito. Há um sujeito que busca empregar ao objeto o entendimento ou a qualidade da Coisa. É como Lacan diz da sublimação, a tentativa de dar ao objeto a dignidade, a qualidade da Coisa-em-si. Enfim, para realizar essa operação o sujeito precisa agir, é necessário um ato.

Por conseguinte, voltando ao ato, Lacan diz que o homem é o responsável por construir os suportes do significante, muito embora o sujeito seja efeito do significante, é o homem quem monta, constrói aquilo que dará suporte ao significante que tem por característica representar o sujeito para um outro significante. Para falar da construção desse suporte, o autor recorre à imagem do vaso que, além de suporte, é também significante. O homem enquanto artesão constrói um significante tal que serve de suporte para a cadeia significante que se corporifica nele e, como efeito, cria um sujeito evanescente. Diz o psicanalista sobre o vaso:

Se ele é deveras significante e se é o primeiro significante modelado pelas mãos do homem, ele não é significante, em sua essência de significante, de outra coisa senão de tudo o que é significante – em outros termos, de nada particularmente significado. Heidegger o coloca no centro da essência do céu e da terra. Ele o vincula primitivamente pela virtude do ato de libação, pelo fato de sua dupla orientação – para cima para receber, em relação à terra da qual ele eleva alguma coisa. É justamente essa a função do vaso (LACAN, 2008b, p. 147).

Suportado pelo mundo terreno, o vaso se abre aos céus, ao Um, para receber dele seu sêmen criador, como o vasto Oceano que ao receber o sêmen de Urano

deu luz a Afrodite. Somado a isso, o vaso é criado a partir de um vazio para circundar um vazio, ou melhor, ao ser criado, o vaso cria, ou delimita um vazio dentro do todo. Não há vazio antes do vaso, porquanto é ele que, ao ser criado, contorna um algo que se torna vazio pela existência de uma borda dentro do todo universal. Continua Lacan: “o vazio e o pleno são introduzidos pelo vaso num mundo que, por si mesmo, não conhece semelhante. É a partir desse significante modelado que é o vaso, que o vazio e o pleno entram como tais no mundo” (LACAN, 2008b, p. 147). É, portanto, a partir dessa primeira criação que o vazio e sua contrapartida significante, o pleno, entram na existência. Antes do ato criador, antes da ação humana pela e na linguagem, não havia pleno/vazio, noite/dia, claro/escuro, tudo era Um e mesmo Ser. Por isso Verbo e Ato (*Tat*) estão no começo, um no começo de tudo, outro no começo da vida subjetiva – ou ambos juntos no começo, pois não há vida ou existência para além daquilo que a circunscribe a ordem simbólica e a cadeia significante.

Outra característica que marca o ato conforme o entendemos aqui é o fato de que esse ato deve ser pensado *ex nihilo*, ou seja, um ato *do nada*, a partir do nada, sem começo, sem prévia, sem ação anterior. O ato é sempre inaugural, é causa de si e causa das demais coisas, é primordial. Nesse sentido, o ato enquanto *ex nihilo*, é sempre sem antecedentes e por isso não pode ser pensado dentro de uma cadeia de A a B, ele é sempre anterior a A, ele cria A num depois temporal. Antes dele não há algo que o coage, que o determina ou antecipa. E aqui podemos questionar: se há essa perspectiva dentro da leitura lacaniana, ou seja, um ato que tem nada como determinante, um ato que é feito pelo homem para dar suporte aos significantes que efetuarão um sujeito, é possível dizer de um ato inaugural enquanto livre de determinação e, portanto, um homem autônomo? Talvez, mas a questão que ainda se coloca é a de que, mesmo assim, esse nada que se cria com o ato inaugural, com a construção do vaso, só pode ser pensado dentro de um sistema universal, antes pleno. Ainda há um antes – mesmo que estivesse fora da cadeia significante porque Real. Mas então, se não estava na cadeia significante, poderia ser considerado como existindo? Em outras palavras, se o universo humano, simbólico, nasce de um ato inaugural dentro do Um e que, ao ser criado, cria

concomitantemente o vazio e o pleno, vazio esse que serve de *nihil* para o ato, seria esse ato inaugural, autônomo? Diz Lacan:

Ora, se vocês considerarem o vaso, na perspectiva que inicialmente promovi, como um objeto feito para representar a existência do vazio no centro do real que se chama a Coisa, esse vazio, tal como ele se apresenta na representação, apresenta-se, efetivamente, como um *nihil*, como nada. E é por isso que o oleiro, assim como vocês para quem eu falo, cria o vaso em torno desse vazio com sua mão, o cria assim como o criador mítico, *ex nihilo*, a partir do furo (LACAN, 2008b, p. 148).

Mas o furo se instala no instante mesmo da criação, ou do fechamento das bordas do vaso. Não há um sem outro, ou um anterior ao outro. O bordeamento do barro no real da Coisa instaura tanto o furo quanto o nada e, dessa marca inaugural, têm-se toda e qualquer possibilidade de efeitos no mundo, um mundo recém-criado pelo homem a partir do nada. Não obstante, antes disso Lacan afirmou que o tal vaso só pode ser feito, construído a partir de algo, um material – no caso, o barro. Até porque, diferente da leitura quântica atual que considera o nada como fértil porque instável (KRAUS, 2013), do nada, apenas nada pode advir¹⁵⁰.

Se for assim, haveria algo dado de antemão para servir de matéria ao vaso, algo de um significante anterior – lembrando que o vaso é um significante. Anterior a qualquer apreensão possível do homem que serve ao homem como substrato necessário para construção. Se assim for, então há um antes do vazio inaugurado pelo homem; há um antes do nada que o determinaria. Instala-se um paradoxo. Mas um paradoxo que permite pensar, aqui antecipando um pouco, uma autonomia. Até porque, retoma Lacan, quando se trata da Coisa, “ela define o humano, embora, justamente o humano nos escape” (LACAN, 2008b, p. 152). A Coisa, o real, define o humano e lhe entrega de bandeja a matéria necessária para que ele possa ser artesão da sustentação dos significantes que lhe suportam enquanto existência. Continua o francês: “o que chamamos de humano não poderia ser definido de outra maneira senão por aquela com a qual defini, há pouco, a Coisa, ou seja, o que do real padece do significante” (2008b, p. 152).

¹⁵⁰ Nas palavras de Lacan no original: “*le vase est fait à partir d’une matière. Rien n’est fait à partir de rien*” (LACAN, 1986, p. 146).

“O que do real padece do significante” ou, no original, “*ce qui du réel pâtit du signifiant*” (LACAN, 1986, p. 150). *Pâtir*, ou padecer, também pode ser traduzido e pensado enquanto *sofrer* ou, ainda, *suportar*. O humano, então, à diferença dos animais e a expensas da natureza, é aquele que sofre e que suporta, por ser vinculado ao significante e por *ser* apenas enquanto vinculado a ele. É um pedaço, por assim dizer, do real – enquanto plenitude – que se difere por suportar e ser suporte, criar e ser criado pelo significante. A Coisa, em contrapartida, escapa a qualquer suportabilidade significante. O homem está nesse meio termo – talvez como nosso *paradoxo* inicial, o de Zaratustra – entre a Coisa e o significante, entre a natureza enquanto fora da palavra e um além. Diz o autor de **Função e campo**:

[...] tomei o exemplo esquemático do vaso para permitir-lhes apreender onde se situa a Coisa na relação que coloca o homem em função do *medium* entre o real e o significante. Essa Coisa, da qual todas as formas criadas pelo homem são do registro da sublimação, será sempre representada por um vazio, precisamente pelo fato de ela não poder ser representada por outra coisa – ou, mais exatamente, de ela não poder ser representada senão por outra coisa (LACAN, 2008b, p. 158).

É sempre por outra coisa, outro significante metonimicamente posto, que a Coisa pode ser representada, portanto sempre assintoticamente. Sempre que falamos, por entender aqui a fala plena¹⁵¹ como uma possibilidade de sublimação, é da Coisa que falamos, é ela que tentamos representar, nunca conseguindo. A fala enquanto ato é uma tentativa de representar o vazio que a inaugura em sua consistência de Coisa¹⁵². Portanto, do humano o que há de mais essencial em seu campo é justamente essa forma toda particular, singular, pela qual ele constrói seu significante e seus suportes, seu barro, seu resto e seu vazio. Essa particularidade é que concerne à questão da ética conforme a contempla Lacan. A ética não é da ordem dos bens morais e das regras culturais, mas perpassa o vazio e a barra. Não

¹⁵¹ Retomemos o que diz o autor no **Seminário** sobre *os escritos técnicos de Freud* e que já estudamos acima: “a palavra plena é a que visa, que forma a verdade tal como ela se estabelece no reconhecimento de um pelo outro. A palavra plena é palavra que faz ato. Um dos sujeitos se encontra, depois, outro que não o que era antes. É por isso que essa dimensão não pode ser eludida da experiência analítica” (LACAN, 2009a, p. 147).

¹⁵² Diz Lacan em **Função e campo**: “nada há, tampouco, que não se torne contingente nela [na fala], quando chega para o homem o momento em que ele pode identificar numa única razão o partido que escolhe e a desordem que denuncia, para compreender sua coerência no real e se antecipar, por sua certeza, à ação que os coloca em equilíbrio” (LACAN, 1998e, p. 242).

provém da necessidade, mas da falta mesma porquanto vinculada ao desejo e seu sentido. *Ao construir o suporte dos significantes que o institui, ou melhor, ao construir-se como suporte dos significantes no instante mesmo que é criado como efeito da cadeia primordial, o sujeito é iniciado numa dimensão que só podemos chamar de trágica, porque ética. Uma ética que, conforme vimos, pressupõe uma transgressão quase que obrigatória da lei dos bens, das regras sociais, para que possa de fato ser nomeada como tal. A ética perpassa o sujeito naquilo em que ele não é cultura, naquilo em que ele é, justamente, solitário, único, por isso a jornada do dito herói trágico tão bem se assemelha à sua.*

Mas o sujeito não se aproxima, ou apenas o faz com ressalvas, de seu desejo derradeiro; justamente pela característica de derradeiro do desejo. A apreensão do desejo só pode ser pensada numa consideração destrutiva, alcançar o desejo é sempre o pior que poderia acontecer ao homem, pois o condenaria à morte subjetiva, uma vez que não mais teria o que desejar. O desejo precisa ser e estar sempre em uma ordem metonímica para continuar fazendo efeito no sujeito. O sujeito só pode viver na busca do desejo, metonimicamente, na falta do objeto que o completaria, na falta-a-ser. É nesse sentido que a mulher, ou a *femme*, deve ser entendida essencialmente como o ser, porquanto ela falta; a ela falta; a ela, a falta.

Diz Lacan que a mulher deve ser entendida no lugar do ser, ou conforme entendemos, o ser é uma mulher ou, ainda, o ser é um lugar feminino porque a mulher enquanto participando do jogo de ser e não ser – o falo – é objeto *a*, causa de desejo. Assim, é justo colocar a mulher nesse lugar vazio, como centro do vaso, *ex nihilo*. Em um dos descritores da aula de 04 de maio de 1960, encontramos: “a mulher como *ex nihilo*” (LACAN, 2008b, p. 246). “*La femme comme ex nihilo*” (LACAN, 1986, p. 243) significa pensar a mulher, não-toda por essência, como justamente aquela posição tal capaz de servir como fonte de atos inaugurais ao sujeito. É a partir da mulher, do nada, que um sujeito pode construir e se construir como suporte dos significantes que o constitui.

Não à toa, aliás, Lacan escolhe uma mulher, uma heroína para aprofundar e finalizar seu estudo sobre a ética. É acerca de Antígona que o psicanalista vai nos falar sobre o ato inaugural enquanto um ato trágico, uma tragédia anunciada e que

apenas esse ato enquanto trágico é que pode ser pensado como ético porque *ex nihilo* e traz indubitavelmente o mais íntimo do ser.

Antígona, junto de Ismene, Polinices e Etéocles, é filha de Édipo – aquele mesmo do complexo – com sua esposa-mãe Jocasta. Na última tragédia sofocliana da trilogia tebana, Polinices e Etéocles estão mortos, assassinados em guerra um pelo outro, o que leva Creonte, tio de Antígona e atual regente de Tebas, a proclamar o edito real que concede a Etéocles um enterro digno e lega Polinices a ser devorado pelos animais silvestres. Tal destino é demasiado insuportável para Antígona que resolve *agir* por conta e sem considerar o adendo ao mandado de Creonte que condena àquele que sepultar Polinices à pena de morte certa (SÓFOCLES, 1990). Esse é, brevemente, o quadro que Lacan encontra para recolher da tragédia certos elementos, entre eles, a ação do herói, ou heroína, a problemática da lei, e a questão do desejo.

O primeiro ponto a nos chamar a atenção é considerar a convocação que Antígona faz à Ismene já no início da peça para que, juntas, ambas enterrem o irmão, uma vez que essa é a lei dos deuses, em especial dos deuses ctônicos, familiares; os deuses do Tártaro que cuidam das questões de família e dos mortos. Ismene, por medo da pena a ser infligida, nega a ajuda e entrega Antígona à encruzilhada de uma escolha da qual ela não pode escapar, uma vez que diz não poder negar ao irmão o devido sepultamento. Ela é coagida à ação. Contudo, uma ação necessária que não é determinada por uma sequência lógica, preestabelecida. Conforme entendemos do estudo lacaniano, esse ato – enterrar o irmão apesar, ou porque haverá a morte como consequência – é um ato não determinado por outro anterior; nada havia de lógico ou sequencial em sua escolha. Seu ato é *ex nihilo*; provém dos infernos, do mais íntimo de sua alma; responde apenas àquilo que é da ordem do ctônico. Além disso, Antígona não teme a morte, por isso não foge dela como Ismene. Ela sabe do indubitável destino de todos os mortais¹⁵³ – diz Lacan que a heroína não conhece piedade, tampouco temor (LACAN, 2008b). Por isso mesmo que para ela não há sentido fugir da morte quando o mais íntimo de seu ser,

¹⁵³ Diz Antígona: “Eu já sabia que teria de morrer / (e como não?) antes até de o proclamares, / mas, se me leva a morte prematuramente, / digo que para mim só há vantagem nisso. / Assim, cercada de infortúnios como vivo, / a morte não seria então uma vantagem?” (SÓFOCLES, 1990, p. 219).

aquilo mesmo que a faz viva, o âmago de sua existência, seu desejo brada pelo enterro digno e as dracmas nos olhos de Polinices. Mas ela tem que agir sozinha.

O campo dos deuses ctônicos, aliás, é onde reina a vontade dos deuses, as leis que não estão escritas, mas que justamente por isso governam o mundo e as relações. Vale ressaltar que no **Seminário** seguinte (LACAN, 2010b), Lacan vai dizer que os deuses são reais, eles são da ordem do real, o que significa dizer que seguir a lei dos deuses ctônicos é estar de acordo com o real, com aquilo que é da ordem do Um, do todo, do universal ao qual estamos subordinados porque subsumidos. Enfim, Antígona deve agir sozinha, como todo herói, para dar conta da desgraça de seu mito, ou de seu destino, sua maldição familiar. A desgraça à qual está destinada, sua *Até*, não provém de nenhum crime ou falta sua; ela é hereditária. O castigo de seus antepassados recai sobre seus ombros e a assola, mesmo assim ela deve adquiri-lo e transformá-lo em seu para que possa se responsabilizar por ele e agir. Novamente, a voz de Fausto aqui ressoa. Nas palavras de Lacan:

Essa palavra é insubstituível. Ela designa o limite que a vida humana não poderia transpor por muito tempo. O texto do Coro é aí significativo e insistente – *ektos atas*. Para além dessa *Até*, só se pode passar um tempo muito curto, e é lá que Antígona quer ir. Não se trata de uma expedição enternecedora. Vocês têm da própria boca de Antígona o testemunho do ponto em que ela está – literalmente, ela não agüenta mais. Sua vida não vale a pena ser vivida. Ela vive na memória do drama intolerável daquele a partir do qual surgiu essa linhagem que acaba de se aniquilar sob a figura de seus dois irmãos. Ela vive no lar de Creonte, submetida à sua lei, e é isso que ela não pode suportar (LACAN, 2008b, p. 310-311).

Não pode suportar porque não é sua lei, é Outra, é heteronomia. Não considera a lei de seu desejo, a lei ctônica à qual serve. Por isso o Coro canta sua heroína e a clama *autônoma*, porque não lhe cabe calar-se, tampouco subjugar-se à lei dos bens imposta por Creonte – o verdadeiro usurpador. Esse impasse é o que dá a característica de tragédia para a peça. No **Seminário** sobre *as formações do inconsciente*, Lacan falou que a tragédia justamente está relacionada ao conflito entre essas leis, a familiar e a comunitária, entre o desejo e a norma. Em suas palavras:

No tempo da era grandiosa do teatro grego, a tragédia representou a relação do homem com a fala, na medida em que essa relação o tomava em sua fatalidade – uma fatalidade conflitante, posto que a cadeia que liga

o homem à lei significante não é a mesma no nível da família e no nível da comunidade. Essa é a essência da tragédia (LACAN, 1999a, p. 272).

Em 1960, ele ratifica sua ideia e acrescenta o fato de que na tragédia se trata de um ato, uma ação. O trágico é a ação própria do herói em detrimento da lei, ou melhor, na transgressão necessária da lei dos bens para afirmar seu próprio desejo, a lei familiar e os deuses do (seu) submundo. Diz ele: “na tragédia em geral, não há nenhuma espécie de verdadeiro acontecimento. O herói e o que está à sua volta situam-se em relação ao ponto de visada do desejo” (LACAN, 2008b, p. 314). Sobre essas questões, as normas, a lei, o submundo e o desejo, diz Antígona:

Mas Zeus não foi o arauto delas [as leis] para mim, / nem essas leis são as ditadas entre os homens / pela Justiça, companhia de morada / dos deuses infernais; e não me pareceu / que tuas determinações tivessem força para impor aos mortais até a obrigação / de transgredir normas divinas, não escritas / inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem, / é desde os tempos mais remotos que elas vigem, / sem que ninguém possa dizer quando surgiram (SÓFOCLES, 1990, p. 219).

Para Lacan, é o f(ato) de transgredir as leis impostas por Creonte, leis arbitrárias porque culturais, ao agir *ex nihilo*, de acordo com seu próprio desejo que Antígona pode ganhar o título de autônoma pelo Coro. “É por tua vontade e decisão / que tu, apenas tu entre os mortais, / descerás viva à região das sombras” – valida o Coro (SÓFOCLES, 1990, p. 237). Autônoma porque conhece e age de acordo apenas com sua própria Lei, não conhecendo outra que a determine. Sua Lei, *ex nihilo*, vem do submundo de seu próprio vazio¹⁵⁴. *Αὐτόνομος*, certifica o Coro.

Mas ser autônomo guarda em si um problema, ou ao menos um adendo. O desejo é – se não sempre, quase sempre – criminoso; e o ato inaugural,

¹⁵⁴ Aqui cabe uma questão de importância significativa para a compreensão do texto lacaniano. Na tradução brasileira, encontramos a sentença do Coro conforme lida por Lacan da seguinte forma: “segues em direção à morte, não conhecendo tua própria lei” (LACAN, 2008b, p. 330). Da mesma forma encontramos a passagem no original ao lermos: “*Tu t'en vas vers la mort, ne connaissant pas ta propre loi*” (LACAN, 1986, p. 325). Com isso, é possível compreender que Antígona, apesar de seguir sua própria lei, ela a desconhece. Todavia, se recorrermos a outra edição do **Seminário**, facilmente encontrado no ambiente virtual, lemos essa mesma passagem da seguinte forma: “*Tu t'en vas vers la mort, ne connaissant que ta propre loi*” (LACAN, 19--d, p. 211). Aqui, parece que a edição se aproxima mais do que diz de fato o Coro na peça sofocliana ao promulgar a vontade e a decisão autônoma da heroína, “não conhecendo senão sua própria lei”.

transgressor¹⁵⁵ – lembremo-nos de Eva e a malfadada maçã, ou tâmara que seja. Antígona se torna suporte da tragédia e da desgraça familiar ao sustentar o desejo criminoso, talvez incestuoso, por seu irmão – além do desejo de enterrá-lo. Por isso é sempre possível dizer: o desejo tem um preço; quiçá uma libra de carne. Essa é, talvez, a dimensão trágica de toda a ordem do desejo. O desejo é trágico porque condena o sujeito à morte, tanto cultural porque transgressor quanto subjetiva porque aniquilador¹⁵⁶. Realizar o desejo é sempre o realizar numa perspectiva final, por isso ele é a metonímia do ser; porque, quando deixa de ser metonímico, torna-se puro devoramento do sujeito por Ammit, a besta egípcia que punia os não-puros com a segunda morte¹⁵⁷.

Mas, antes de avançarmos em nosso estudo para o assunto seguinte, a morte, cabem ainda algumas palavras sobre o ato em sua relação com a tragédia. O ato trágico, já dissemos, é o ato de desejo, realizado na mais completa solidão porque heroico, sem álibi e sem ajuda – Ismene não pode auxiliar Antígona porque a heroína precisa assumir seu desejo e sua própria lei. Acerca dessa relação, diz Lacan: “a ética da análise não é uma especulação que incide sobre a ordenação, a arrumação, do que chamo de serviço dos bens. Ela implica, propriamente falando, a dimensão que se expressa no que se chama de experiência trágica da vida” (LACAN, 2008b, p. 366). Experiência trágica que se refere à possibilidade do sujeito enquanto herói – que não precisa necessariamente ser heroico, como nos lembra o analista – assumir seu ato enquanto advindo de seu íntimo, seu mais profundo vazio de ser.

¹⁵⁵ Ainda sobre esse tópico, escutamos de Lacan o seguinte: “é na medida em que o *epos* [epopeia] trágico não deixa o espectador ignorar onde está o pólo do desejo, mostra que o acesso ao desejo necessita ultrapassar não apenas todo temor, mas toda piedade, que a voz do herói não treme diante de nada, e muito especialmente diante do bem do outro, é na medida em que tudo isso é experimentado no desenrolar temporal da história, que o sujeito fica conhecendo um pouco mais do que antes o mais profundo dele mesmo” (LACAN, 2008b, p. 377).

¹⁵⁶ Ademais, lembremo-nos do que diz Schopenhauer acerca do herói: eles, os heróis, “não expiam os seus pecados individuais, mas o pecado original, isto é, a culpa da existência mesma” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 334).

¹⁵⁷ Somando-se às nossas análises, ainda cabe ressaltar o que nos explicou Camus sobre verdades e preços: “um homem é sempre vítima de suas verdades. Uma vez que as reconhece, não é capaz de se desfazer delas. Precisa pagar um preço. Um homem consciente do absurdo está ligado a ele para sempre. Um homem sem esperança e consciente de sê-lo não pertence mais ao futuro” (CAMUS, 2017, p. 42).

Já discutimos brevemente a questão da responsabilidade subjetiva, em especial ao falarmos do texto **A ciência e a verdade**, em que justamente destacamos seu paradoxo, ou seja, ali apresentamos ambas as possibilidades de leitura: ou bem o sujeito é responsável por algo e, por conseguinte pode escolher seus atos; ou bem ele não o é porque determinado pela cadeia significativa que o constitui. A partir de nossa rápida leitura sobre o ato nesta subseção, podemos dizer que para pensarmos a conjuntura do ato e da tragédia, é forçoso pensar uma responsabilidade do sujeito por seu ato, aquele inaugural, *ex nihilo*. Nesse sentido, encontramos eco em alguns outros momentos da obra lacaniana, por exemplo, no texto **Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia**, o autor nos diz que a psicanálise escuta o criminoso como um humano, suporte de seus próprios significantes e que a ciência do inconsciente se detém obrigatoriamente “*na objetivação do Isso e reivindica a autonomia de uma experiência irreduzivelmente subjetiva*” (LACAN, 1998d, p. 148). Em **Premissas a todo desenvolvimento possível da criminologia**, Lacan destaca que a responsabilidade promulgada pela psicanálise restaura no criminoso a esperança de ser considerado um sujeito, um humano, um ser desejante. Em suas palavras, “é porque a verdade que ela busca é a verdade de um sujeito, precisamente, que ela não pode fazer outra coisa senão manter a idéia da responsabilidade, sem a qual a experiência humana não comporta nenhum progresso” (LACAN, 2003a, p. 131). N’**O aturdido**, ele invoca a responsabilidade pelos versos proclamados de cada sujeito-poeta (LACAN, 2003g) e em seu **Seminário** sobre o *eu*, fala sobre Édipo e diz que ele só pode resolver a tragicidade de seu destino quando, por seu ato, o assume e, porque não, se responsabiliza por ele (LACAN, 2010a, p. 311). Édipo, e cada herói, responsabiliza-se por seu próprio destino, aquele de todos os mortais, responsabiliza-se por sua herança de ser vivo, ser sexuado, a saber, sua própria morte.

Por fim, e com o intuito de seguirmos adiante, cabe ressaltar que aquilo que da tragédia se circunscreve à ação e ao desejo que a habita – ou impulsiona porque fonte do ato –, só pode ser pensada a partir da perspectiva da morte enquanto senhor absoluto e vencedor final de toda e qualquer batalha.

4.3 “A MARCA ESCURA DA TUA IRREMEDIÁVEL HUMANIDADE”¹⁵⁸: A MORTE E O PROBLEMA DA RESPONSABILIZAÇÃO SUBJETIVA

Os homens morrem. O homem é aquele, como Sócrates, que morre porque mortal. Mas isso não é apenas uma questão de lógica, é uma questão de palavra – de fé, se quiserem – uma questão de palavra, de Verbo, que condena à morte porque culpados por uma transgressão inaugural. De qualquer maneira o homem é aquele que morre e que é marcado, traçado pela morte enquanto único sentido de uma vida entrópica, ou melhor, caótica e sem teleologia. A morte enquanto única solução possível de toda e qualquer fórmula subjetiva é aquilo que nos marca e nos distingue. Apenas o homem morre, uma vez que o animal participa da eternidade de sua espécie, de seu gênero, sem conhecer a finitude de sua individualidade. O homem, desgraçado por excelência, é aquele que descobriu, conheceu e apreendeu o significado último de sua vida (SCHOPENHAUER, 2014). Pobre coitado, carrega em si a certeza do desconhecido de um tempo onde não mais será.

Dito algo dessa diferença entre o homem e o animal no que circunscreve o problema da morte, vale afirmar que Lacan nos propõe um adendo ao dizer que o homem cria a morte, por assim dizer, ao nomeá-la. É pelo advento do significante e da chance que o homem tem de empregá-lo na tentativa de circunscrever o não-ser, que a morte é criada e marcada na existência humana à diferença de todo conhecimento possível nos animais. Em consequência, ao criar a morte a partir da morte – do nada que precede o sujeito –, ela se torna um absoluto senhor. Explicamos: se o sujeito humano é instaurado como efeito da cadeia significante, uma cadeia que *a priori* encontra-se aquém do humano, n’Outro lugar, êxtimo, um lugar que participa do Um onde não há sujeito, portanto vazio de ser, é a partir desse lugar de não existência que o sujeito é criado e por meio do qual pode nomear, também, a não existência. A morte é causa do sujeito e seu destino.

¹⁵⁸ Sobre a morte, em suas **Intermitências**, Saramago nos diz: ela “é uma imperatriz. Não deveria estar nesta gelada sala subterrânea, como se fosse uma enterrada viva, mas sim no cimo da mais alta montanha presidindo aos destinos do mundo, olhando com benevolência o rebanho humano, vendo como ele se move e agita em todas as direções sem perceber que todas elas vão dar ao mesmo destino, que um passo atrás o aproximará tanto da morte como um passo em frente, que tudo é igual a tudo porque tudo terá um único fim, esse em que uma parte de ti sempre terá de pensar e que é a marca escura da tua irremediável humanidade” (SARAMAGO, 2005, p. 163).

Pensando a partir da ideia de traço unário, conceito que serve a Lacan para designar o traço constitutivo de um sujeito, entendemos que essa marca primeira da constituição subjetiva só pode ser relacionada à morte. É a partir da morte que o sujeito ganha a vida; é a morte enquanto marca, traço, corte inicial que impulsiona o ser a ser sujeito. Lembremo-nos do Gênesis: é no momento da expulsão do paraíso, instante no qual *YHWH* concede a Adão e Eva o castigo máximo da existência, a morte indubitável, que entendemos haver o início da humanidade e da vida enquanto subjetividade. Antes, amalgamados ao Senhor no Éden, Eva e Adão eram um com Deus, objetos de seu gozo. Condenados à morte, enquanto marca distintiva e inicial de sua existência “terrena”, foram condenados a suar, cansar, transar e se envergonhar. A morte nos transforma em humanos¹⁵⁹. Sobre o traço unário e a morte, diz Lacan em seu **Seminário** sobre *o avesso da psicanálise*: “o gozo é exatamente correlativo à forma primeira da entrada em ação do que chamo a marca, o traço unário, que é a marca para a morte, se quiserem dar-lhe seu sentido. Observem bem que nada toma sentido até que a morte entre na jogada” (LACAN, 1992, p. 188).

As coisas do universo humano só podem ter sentido frente a uma falta e destinados à falta; além disso, a falta em essência é a morte. Sem a morte, sem a falta, sem a falta-a-ser, nada poderia ser considerado na ordem simbólica, uma vez que não haveria corte e, tampouco, coisas; tudo seria Um, plenitude, *Sphäiros*. É a morte enquanto falta necessária de completude – vida eterna, eternidade, plenitude – que possibilita o significante, uma vez que o significante só pode existir na contraposição de outro significante; ou seja, o ser só pode existir porque existe um não-ser¹⁶⁰. Ainda no mesmo **Seminário**, afirma o analista, ao retomar o ser-para-a-morte heideggeriano, que esse *Sein zum Tode* enquanto concernente ao sujeito é “o cartão de visita pelo qual um significante representa um sujeito para outro significante” (LACAN, 1992, p. 191). É como ser-para-a-morte que o sujeito pode se apresentar para ser representado por um significante a outro significante. Não

¹⁵⁹ A quem interessar o tema dessas elucubrações, indicamos considerar alguns capítulos do livro **Filosofia, Religião e Psicanálise** (MOHR; VIEIRA, 2017).

¹⁶⁰ Em seu **Seminário** sobre *a ética*, Lacan já havia afirmado que “nada é do que não nasceu, e tudo o que existe não vive senão na falta a ser” (LACAN, 2008b, p. 345). Assim também entende Heidegger (HEIDEGGER, 2012).

obstante, é apenas como mestre absoluto, a morte, que o significante mestre (S_1) pode ser associado¹⁶¹, uma vez que ele é esse traço inicial de toda constituição subjetiva.

É por isso, aliás, que no **Seminário** anterior, *de um Outro ao outro*, Lacan nos disse que a morte só pode ser falada e que ela não pode ser conhecida para além daquilo que dela falamos; aliás, não há possibilidade de experienciá-la. Os vivos não podem experimentar a morte, uma vez que ela é de outra ordem, mas tampouco os mortos podem sabê-la, uma vez que estão mortos e não mais podem experimentar coisa alguma (EPICURO, 2002)¹⁶². A morte só pode ser apreendida enquanto falada, mas tampouco podemos falar dela (LACAN, 2008d), a não ser a partir da morte de um outro. Enfim, como que retomando Sócrates no **Fédon**, diz-nos Lacan em o *avesso da psicanálise*:

[...] das duas uma – ou a morte não existe, há algo que sobrevive, mas a questão de se os mortos sabem que estão mortos nem por isso está resolvida – ou então não há nada além da morte, e aí é seguríssimo que, neste caso, eles não o sabem. Isto para dizer que ninguém sabe, os vivos em todo caso, o que é a morte (LACAN, 1992, p. 129).

Não sabemos o que é a morte, muito embora ela nos constitua e seja a meta indubitável de nossas vidas. Só entendemos a morte ao considerarmos que podemos não-existir-mais, e apenas podemos reconhecer essa possibilidade dentro da própria ordem simbólica, dentro da mesma cadeia significante que um dia me instaurou. Só sei da morte porque estou vivo. A morte – a segunda pelo menos – é a possibilidade de um dia não mais pertencer à cadeia significante, a contingência de que um dia nosso nome será esquecido e nossa existência apagada dos registros da história. Por isso os membros da Academia de Letras são considerados imortais, porquanto a ideia é de que seus nomes continuarão eternamente em suas obras.

¹⁶¹ Disse Lacan em 10 de junho de 1970: “evidentemente não há melhor maneira de caracterizar o significante-mestre [...] do que identifica-lo com a morte” (LACAN, 1992, p. 180).

¹⁶² Essas considerações acompanham a proposta de Epicuro em sua carta a **Meneceu** (EPICURO, 2002). Além disso, encontramos as mesmas considerações em Heidegger, quando diz: “A morte se desvenda sem dúvida como perda, porém mais como uma perda que os sobreviventes experimentam, e no padecer pela perda, não se tem acesso, porém, à perda-do-ser que como tal o que morre ‘padece’. Não experimentamos em sentido genuíno o morrer dos outros, mas no máximo só estamos sempre ‘presentes a’ ele” (HEIDEGGER, 2012, p. 661).

Diz Lacan que “a vida é isto – um rodeio, um rodeio obstinado, em si mesmo transitório e caduco, e desprovido de significação” (LACAN, 2010a, p. 314).

A possibilidade de um dia faltar à cadeia significante carrega consigo outra questão, a questão do desejo. Como o desejo é considerado o movimento metonímico em si da busca por um objeto a nunca completar o sujeito, esse desejo deve ser pensado também como desejo de nada e, portanto, esse mesmo desejo, seu lugar e função, remeterá sempre o homem enquanto sujeito à sua marca constituinte de uma falta-a-ser (LACAN, 2008b). É por isso que se torna impossível pensar o homem enquanto um ser exclusivamente vivo; ele não o é, pelo menos não exclusivamente, uma vez que sua existência é inaugurada pela morte e destinada a ela. Diz Lacan no **Seminário: mais, ainda**:

[...] aqueles que falam [...] são seres que estamos habituados a qualificar de vivos e, talvez, é muito difícil excluir, daqueles que falam, a dimensão da vida. Mas logo percebemos que essa dimensão faz entrar ao mesmo tempo a da morte, e que daí resulta uma radical ambigüidade significante. A única função pela qual a vida pode definir-se, isto é, a reprodução de um corpo, não pode ela própria intitular-se nem como vida nem como morte, pois, como tal, enquanto sexuada, ela comporta as duas, vida e morte (LACAN, 2008e, p. 36).

Aliás, é a reprodução dos corpos, sexuadamente falando, que marca a existência humana enquanto inaugurada pela morte. Nascemos e morremos pelo sexo. É o sexo que deu aos animais a morte, uma vez que, antes, enquanto assexuado, o ser vivo se multiplicava identicamente a seu anterior, a carga genética permanecia idêntica, pelo menos até a próxima mutação. Com o sexo e a obrigatoriedade de uma junção cromossômica de gametas pela metade, o animal se diferenciou de seu genitor e foi condenado a um dia em que passaria apenas metade de si para um outro e, como consequência, um dia deixaria de existir. De certa maneira, ao nascermos, devemos nossa vida a nossos antepassados, mas também devemos nossa morte a nossos pais; nossos progenitores são nossos primeiros assassinos.

Porque somos fruto do significante e porque criamos o significante *ex nihilo*, somos capacitados a (d)escrever a morte na tentativa de circunscrever o sem sentido da vida. Falar e escrever, é isso, aliás, o que nos faz humanos. Aliás, disse Lacan em *de um discurso que não fosse semblante*: “o que chamamos de *homem*

no animal é, exatamente, essa espécie de animal que se constata habitar a linguagem” (LACAN, 2009b, p. 127).

Outra diferença que nos marca e nos coloca ao lado, aquém ou além dos animais, é o fato de sermos atravessados pela pulsão (*Trieb*) à divergência do instinto animal¹⁶³. Vimos anteriormente como em Freud a pulsão se constrói enquanto mito necessário para pensar seu indivíduo a partir de um arcabouço academicamente biológico e ruma para um ser psicológico constituído por um aparelho mental marcadamente metapsicológico. Para Freud, a pulsão é aquilo que faz a passagem, a ligação entre um corpo biológico e a mente; é porque caudatário do universo animal, biológico, que a pulsão tem como fonte (*Quelle*) o corpo e deve satisfazer-se nesse mesmo órgão que a gera. Vimos, também, que em um último momento, as pulsões são condensadas em duas que mitologicamente também vem para dar conta das forças e dos impulsos humanos. Aliás, à bem da verdade, essas duas ainda devem condensar-se em apenas uma: o senhor absoluto, a Morte. A pulsão de morte é a única pulsão, freudianamente falando, a habitar o indivíduo; as outras, parciais, são partes desse impulso à destruição do ser, desse impulso ao nada, meta e alvo de toda a existência entropicamente determinada.

Para Lacan, a pulsão deve ser pensada enquanto histórica e participando obrigatoriamente daquilo que é significativo, até mesmo porque tudo o que é do humano faz parte da cadeia. Ademais, também o francês concorda com Freud quanto ao fato – mítico ou não – de que a pulsão de morte é a única, porque aquela que sempre vence no final¹⁶⁴. Em sua *ética*, diz o leitor de Freud:

A pulsão de morte deve ser situada no âmbito histórico, uma vez que ela se articula num nível que só é definível em função da cadeia significativa, isto é, visto que uma referência, que é uma referência de ordem, pode ser situada em relação ao funcionamento da natureza. É preciso algo para além dela, de onde ela mesma possa ser apreendida numa lembrança

¹⁶³ Sabemos da polêmica que circunda a questão da pulsão e do instinto na tradução freudiana, mas não nos ateremos a ela. De nossa parte, entendemos, sim, que são conceitos distintos: pulsão cabendo mais àquilo que é da ordem do humano e da linguagem, enquanto o instinto estaria vinculado ao animal e seus objetos ótimos para satisfazê-lo.

¹⁶⁴ Consoante esse posicionamento, diz Lacan em *os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*: “a distinção entre pulsão de vida e pulsão de morte é verdadeira na medida em que manifesta dois aspectos da pulsão. Mas com a condição de conceber que todas as pulsões sexuais se articulam no nível das significações no inconsciente, na medida em que, o que elas fazem surgir, é a morte – a morte como significativa, e, nada mais que como significativa” (LACAN, 2008c, p. 249).

fundamental, de tal maneira que tudo possa ser retomado, não simplesmente no movimento das metamorfoses, mas a partir de uma intenção inicial (LACAN, 2008b, p. 253).

Aliás, é essa ligação à história do sujeito que faz com que a pulsão seja cingida à morte. Mas ela só é vinculada à morte enquanto o ser pode vir a faltar, ou seja, enquanto o ser pode não-ser-mais na ordem significante. Outra coisa é o Eu. Eu sou eterno, porque não posso pensar-me enquanto morto, enquanto não existente. Freud disse que não haveria inscrição da morte no inconsciente (FREUD, 1996ak), mas Lacan retifica – por assim dizer – ao dizer que o Eu enquanto instância imaginária é que é eterno, mas o sujeito do inconsciente, *Je*, é passível de ser destruído – devorado por Ammit, se quiserem. Diz o francês em seu **Seminário sobre o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica**:

Basta que eu pense em mim – sou eterno. A partir do momento em que penso em mim, nenhuma destruição de mim é possível. Mas quando digo [eu] não só a destruição é possível, mas existe, a cada instante, criação. Naturalmente, ela não é absoluta, porém para nós, se um futuro é possível é porque existe esta possibilidade de criação (LACAN, 2010a, p. 394).

O interessante nessa leitura é que a morte, ou seu vetor – a pulsão – é não apenas destruição, mas também seu contraponto, construção. Por isso que entendemos a pulsão de morte em Lacan muito próximo do deus Shiva do hinduísmo: aquele que destrói o mundo para que ele seja novamente construído por Brahma. A pulsão de morte é criacionista, assim como o significante-mestre enquanto morte. A morte é a criadora indubitável da humanidade e, por conseguinte, da subjetividade enquanto participante do significante. A morte é o primeiro indício de humanidade e de subjetividade – as sepulturas o comprovam – apesar de ser fonte também de angústia¹⁶⁵ e de dor para o ser; afinal, porque não há significante que a represente por completo, mas unicamente de forma assintótica, incompleta,

¹⁶⁵ Cabe uma breve reflexão. Entendemos ser possível falar de uma angústia de morte (LACAN, 2016) enquanto protótipo de toda angústia, uma vez que Lacan já afirmou que toda angústia é angústia de castração e, conforme entendemos, a morte é a essência da castração. Consideramos anteriormente que a morte é o significante primeiro que instaura a vida subjetiva e, se lembrarmos do que diz a teoria lacaniana da angústia enquanto uma aproximação do objeto e um distanciamento do lugar de sujeito, ($\$ \diamond a$), a angústia pode ser pensada como uma aproximação de uma posição tal na qual não exista sujeito, por isso uma morte subjetiva. Entendemos que essa é uma visão possível e até mesmo arriscada da teoria da angústia, mas cabe a nossos propósitos e entendemos válida dentro daquilo que por ora apresentamos.

não-toda, a morte e o nascimento (seu correspondente) são as insígnias da existência humana. É a morte que me designa como ser. Uma morte que, não obstante, é dupla.

Seja em Saramago, nos egípcios, na religião cristã ou em Lacan, as mortes são múltiplas. Para condensar, pensemos naquilo que propõe Lacan quando diz que há uma primeira morte e uma segunda morte. A primeira é aquela do corpo, marca de nossa natureza, ou de nosso vínculo impossível de romper com o que é da ordem animal. A morte enquanto definhamento e entropia de um corpo fadado à aniquilação, uma das causas de mal-estar na cultura, aliás, segundo Freud (1996be). A segunda morte é aquela que imprime sua existência na possibilidade de inexistência do ser do sujeito; a segunda morte é a promessa – por assim dizer – de que um dia não mais existiremos na cadeia significativa, que um dia não haverá um significante para “me” representar frente a outro significante. A segunda morte é uma esperança e uma expectativa. No entanto, essa segunda morte, afirma-nos Lacan, pode se dar em vida, podendo ser primeira na ordem cronológica (LACAN, 2008b).

Considerando o exposto, cabe apontarmos que essa morte enquanto significante-mestre, traço unário, inaugurador do sujeito só pode ser pensada – se levarmos em conta a problemática do ato trabalhada em nossa subseção anterior – a morte enquanto inaugural só pode ser pensada enquanto ato *ex nihilo* de um sujeito em constituição. Vimos acima que o sujeito é construtor de seus suportes significantes, é dele a responsabilidade de construir o vaso que inaugura o dentro-fora, vazio-cheio, pleno-nada da existência. Ao ser ato(r) e autor de seus suportes, o sujeito cria a gama de significantes ou a cama onde deita a cadeia. Se é assim, e o significante-mestre conforme aqui aprendemos a reconhecer deve ser considerado o senhor-absoluto, a morte – ou ao menos sua insígnia –, o sujeito é aquele que num ato *ex nihilo* constrói o saber da morte que servirá como molde, base, substrato para seu vaso. Assim, por conseguinte, somando-se de alguma maneira a questão do sujeito, o ato e a morte, temos uma hipótese – se não consistente ao menos intrigante – de que *o sujeito para ser, e ser autônomo, deve se responsabilizar por sua própria morte.*

Recordemos do texto **Kant com Sade** no qual Lacan diz que a verdadeira liberdade, quiçá a única liberdade, é “a liberdade de morrer” (LACAN, 1998m, p.

795). Essa é a última e única liberdade possível, a que nos caracteriza, aliás, enquanto humanos¹⁶⁶. Se o animal é natural¹⁶⁷, não fala, não descreve a morte, não a compreende porque fora do significante, ele não é livre para morrer – aliás, como afirmamos acima, ele nem morre. Apenas o homem possuiria tal destino e herança. A morte, se já consideramos que é a herança a ser carregada junto de nossa vida, ou seja, a morte é a herança que recebemos junto dos gametas originários e juntamente ao fato de fazermos sexo, a morte enquanto herança precisa ser assumida, mil vezes assumida, para que seja de fato minha. *Preciso adquirir minha morte, dada a mim como herança e ligação à ordem simbólica, para que ela possa ser minha e para que eu possa tê-la livre.* Em **Posição do inconsciente**, Lacan afirma:

É esse o estigma, posto que o *vel*, funcionando aqui dialeticamente, de fato atua sobre o *vel* da reunião lógica, que, como se sabe, equivale a um *et (sic et non)* [ele e eu]. O que se ilustra pelo fato de que, num prazo mais longo, será preciso abandonar a vida [...] e por fim restará apenas a liberdade de morrer (LACAN, 1998i, p. 855).

Essa liberdade de morrer, consideremos, é uma liberdade um tanto paradoxal, e isso porque é dada de início como uma determinação. Somos condenados à morte pela voz de *YHWH* que brada sua indignação pela transgressão humana. Somos condenados a sofrer as dores do parto e a comer o pão de nosso suor porque desejamos, porque a concupiscência se instalou em nós pela Lei. Então, se somos coagidos à morte, como pensá-la enquanto algo de uma liberdade? Só podemos fazê-lo se reputarmos à essa liberdade o atributo de aquisição. Por esse viés, a liberdade de morrer está intimamente relacionada com a capacidade do sujeito em tomar para si sua própria morte.

A morte é a Lei, e se a tornamos nossa, fazemos da morte nossa própria lei; autônomos, cantaria o Coro novamente. Nesse sentido, tornar a morte minha é distanciar-se do gozo do outro que deseja minha morte porque me transforma em

¹⁶⁶ Lembremo-nos o que nos disse o senhor de Montaigne: “meditar previamente sobre a morte é meditar previamente sobre a liberdade. Quem aprendeu a morrer desaprendeu a se subjugar. Não há nenhum mal na vida para aquele que bem compreendeu que a privação da vida não é um mal” (MONTAIGNE, 2010, p. 69).

¹⁶⁷ No **Seminário** sobre *as psicoses*, o autor diz: “chamo *natural* o campo da ciência em que não há ninguém que se sirva do significante para significar” (LACAN, 2008a, p. 218).

seu objeto e, como consequência, torna-me de alguma maneira senhor do meu próprio destino, mesmo que ele seja aquele já traçado pelas Moiras para cada um de nós. Nesse sentido, assevera o autor de **Função e campo**:

A liberdade do homem inscreve-se inteira no triângulo constitutivo da renúncia que ele impõe ao desejo do outro, pela ameaça da morte para o gozo dos frutos de sua servidão – sacrifício consentido de sua vida pelas razões que dão à vida humana sua dimensão – e pela renúncia suicida do vencido, que frustra da vitória o mestre/senhor que ele deixa entregue à sua desumana solidão (LACAN, 1998e, p. 321).

Ao contrário da desumana solidão do mestre/senhor frustrado, há a solidão necessária e bem-aventurada do herói. O herói trágico, recordemos, é aquele que atua conforme o desejo que lhe habita na mais extrema solidão. Só, porque o desejo é – de certa forma – egoísta, conhece apenas um sujeito capaz de carregá-lo. O herói, aquele que pode ser traído porque distanciado suficientemente do outro e, ademais, pode ser traído impunemente, está no mais absoluto exílio. Exilado, pode assumir para si a responsabilidade de seu ato, trágico porque desejante. Diz Lacan que o herói está arrancado da estrutura por sua configuração mesma de solitário (LACAN, 2008b), *porque agindo sozinho, o herói se arranca da estrutura da cadeia significativa e se coloca como não-mais determinado por ela para poder criar um ato ex nihilo – muito embora esse ato esteja na cadeia, ele não está a priori, é um ato que só existe nachträglich. O ato heroico é aquele criado do nada que visa ao nada e nadifica o sujeito – mas não como objeto. Ao nadificá-lo, entrega a ele a possibilidade de ser autônomo, porque se só existe liberdade na morte, ou a liberdade de morrer, só existiria autonomia em um não-sujeito. Ou, ainda, só existiria uma não-toda-autonomia no sujeito. Seja como for, é a morte que, porquanto inaugura o sujeito, condena-o, determina-o, coage-o e, não obstante, é a sua mais própria marca de liberdade. Afinal, se recorrermos à Heidegger, lemos que “o Dasein existe precisamente sempre cada vez já de tal maneira que seu ainda-não lhe pertence” (HEIDEGGER, 2012, p. 671).*

Enfim, com o intuito de rumarmos para o encerramento desse estudo, convidamos o leitor a acompanhar ainda uma nova seção na qual teremos como intuito a tentativa de condensar duas leituras possíveis daquilo que entendemos ser a ideia de liberdade a partir da leitura de Freud e Lacan, em especial depois do

percurso que aqui realizamos. Além disso, servir-nos-emos do seminário de Jacques-Alain Miller sobre **Causa e consentimento** para guiar nossa discussão, além de um breve recorte de outros autores no que concerne à nossa problemática.

De imediato, ainda cabe apontar que depois de todo esse caminho, o que podemos aferir é que na psicanálise, tanto em Freud quanto em Lacan, o homem, seja ele indivíduo ou sujeito, é sobredeterminado sempre, seja pelas representações inconscientes, seja pelo significante. No entanto, o sujeito caminha. Mais, ainda, ele caminha errantemente e, quiçá, autonomamente.

5 O SUJEITO É DETERMINADO, *EPPUR SI MUOVE*¹⁶⁸: A PSICANÁLISE E SUA NÃO-TODA AUTONOMIA

CHORUS MYSTICUS
Tudo o que é efêmero é somente
Preexistência;
O Humano-Térreo-Insuficiente
Aqui é essência;
O Transcendente-Indefinível
É fato aqui;
O Feminil-Imperecível
Nos ala a si.
(GOETHE, 2011, p. 1061, 1063, 1065).

O sujeito é causado, determinado, sobredeterminado, coagido, contudo caminha, se move errantemente direcionado para um fim já sabido, traçado, escrito. E durante esse caminho ele deve agir se quiser ter algo seu, próprio, autêntico. É a possibilidade de existir errantemente que faz o sujeito cogitar a existência de um ato tal que a partir do nada possa estar desvinculado, mesmo que não completamente, da cadeia que lhe determina. Dessa maneira, e frente às questões até então expostas, em especial considerando a problemática da morte e o conceito de ato *ex nihilo*, se nos apresenta uma conjectura exequível acerca do estatuto da autonomia do homem na psicanálise. Nesse sentido, utilizar-nos-emos desta seção para defender a tese de que o sujeito na psicanálise é não-todo autônomo, apesar de determinado. Mas, antes de prosseguirmos com nossas conclusões, entendemos de importância singular apresentar o que construiu Miller em 1987-1988 acerca desse mesmo tema, o problema da autonomia em psicanálise. Depois do referido estudo, e o auxílio de alguns outros comentadores, apresentaremos nossas considerações tomando por base o percurso até então realizado.

Assim como fizemos com Lacan, Miller (MILLER, 1988, inédito) vai iniciar suas considerações em seu seminário pensando a problemática do sujeito na leitura lacaniana, e vai nos dizer que o sujeito da ciência, com o qual a psicanálise opera para transformar, é da ordem do irresponsável. Em contrapartida, o sujeito do *soll Ich werden* freudiano é responsável e justamente aquele que deve assumir sua própria causalidade, ou seu próprio determinismo – o autor tampouco diferencia ambos os conceitos. Aliás, de maneira muito similar escreve Forbes em seu

¹⁶⁸ Frase culturalmente atribuída a Galileu Galilei que a teria dito frente ao tribunal da inquisição quando precisou negar sua teoria heliocêntrica: *A terra é plana, contudo se move.*

Inconsciente e responsabilidade: de acordo com o psicanalista, a irresponsabilidade é uma das consequências do determinismo, enquanto a “responsabilidade, em psicanálise, tem forma distinta porque funda a liberdade, da seguinte maneira: primeiro, a pessoa encontra a singularidade do seu sintoma e, em seguida, vai passar ao mundo essa singularidade” (FORBES, 2012, p. 07). Miller por sua vez concorda com o imperativo lacaniano descrito em **A ciência e a verdade** que ratifica o sujeito como aquele que deve assumir sua própria causalidade, sendo a causa, ou seu problema, justamente aquilo que está como meio, como intermediário entre o irresponsável sujeito da ciência – porquanto ele apenas apreende o mundo e as leis heterônomas a ele – e o sujeito responsável da psicanálise (MILLER, 1988, inédito).

A fim de sustentar sua posição, Miller nos convoca a pensar na questão do “indeterminismo do sentido”, ou no original: “*indeterminisme du sens*” (MILLER, 1988, inédito, p. 10). É esse aspecto de um algo não-determinado do sentido que vai nos remeter ao nada e a possibilidade do ato *ex nihilo* descrito no **Seminário lacaniano da ética**. Em outras palavras, se a ideia de sentido está de certa maneira vinculada à ideia de significado¹⁶⁹, e este por sua vez pode ser pensado como o resultado subjetivo (individual ou grupal) do encadeamento significativo e que só pode ser descrito por outros significantes encadeados, então vale dizer que o significado não existe de antemão. Diz-nos Miller:

[...] o sentido é um dos nomes da liberdade. O sentido, você dá, e se você tem que dar isso, é precisamente porque não está determinado. Significa simplesmente que o sentido não é o efeito de uma causa, e isso na medida em que a relação de causa e efeito faz sentido somente se for uma questão de taxa calculada e totalmente calculável (MILLER, 1988, inédito, p. 10).

Dessa forma, aquilo que é da ordem do sentido, ainda segundo o autor, traz a perspectiva de fuga de uma ordem determinada, ele rompe com a sequência determinada porquanto aquilo que traz é sempre da ordem do inesperado porque não escrito previamente. Nesse sentido, o significado que pode surgir é sempre da ordem da surpresa. O psíquico, por sua vez, sua realidade, é essa construída como

¹⁶⁹ Sentido, *sens*, e significado, *signifié*, possuem, obviamente, denotações distintas ao longo da teoria lacaniana, mas considerando que tal distinção não se faz imprescindível em nosso trabalho, tomaremos ambos quase como sinônimos por ora.

que sempre na surpresa porque da ordem da loucura, inclusive, enquanto escapa a todo determinismo pensado e construído sob uma ordenação qualquer. Ainda, é essa questão dita do sentido, enquanto sempre indeterminado, que leva, que conduz ao que podemos nomear como sujeito (MILLER, 1988, inédito). Assim também descreve Rabinovich, aliás, acerca da construção lacaniana quando nos explica que a psicanálise abre um caminho para se pensar a liberdade “ao esboçar para o analisando a possibilidade de assumir o imperativo de sua própria causalidade” (RABINOVICH, 2000, p. 99).

Não obstante, Miller afirma que a construção lacaniana difere de Freud, uma vez que a teoria freudiana se estrutura a partir das ciências naturais e a construção do psicanalista francês se baseia nas ciências do espírito e são justamente as ciências ditas humanas que podemos nomear como “ciências do sentido” (MILLER, 1988, inédito, p. 20). Por não ter tido tal base, Freud só pode chegar a cogitar uma liberdade a partir da razão, conforme já vimos. Por outro lado, é Lacan quem pode, a partir do problema do sentido e do sem-sentido, aprofundar a temática e cogitar uma liberdade dentro de um entendimento determinista; ainda mais, afirmar que é justamente a causalidade que marca à fogo no sujeito sua liberdade, uma vez que a causalidade traz no problema do sentido, ou na falta dele, o peso da autonomia. Ainda no seminário de Miller, escutamos:

Lacan, em psiquiatria, não participou de causalidade física e orgânica. Pelo contrário, ele foi cada vez mais, na direção da psicogênese. Note-se que esta ainda é a bandeira que ele levanta no início de seu seminário I, onde suas primeiras palavras são: “É sobre pensar a psicanálise do sentido”. É realmente uma distinção muito exaustiva como esse ponto de partida. Ou é a ciência da natureza ou a ciência do espírito (MILLER, 1988, inédito, p. 21).

Em Lacan, o sentido é um efeito da cadeia significante, um efeito que chega de surpresa e que só pode ser construído *nachträglich* e, por isso mesmo, ele é indeterminado. Miller diz que “o sentido não se dá senão *après coup*, depois do fato” (MILLER, 1988, inédito, p. 51). É essa característica que dá ao sentido toda a possibilidade de se vincular à questão da liberdade. Por não ser determinado de antemão, antes do instante mesmo de sua construção, ele é livre para ser o que for, “serei o que serei”.

Agora, sobre a causa, o autor ora trabalhado nos lembra de que ela é sexual e, além disso, que ela é dupla ou, no mínimo, encontra-se duplicada. Lembra-nos da questão do trauma e do segundo momento de ativação do trauma sexual, aquele que promove a recordação do evento e instaura, por assim dizer, o trauma em si. Esse retorno desde o momento segundo ao primeiro momento coage o sujeito a construir um sentido, uma vez que a neurose é um efeito de sentido a partir do recalque; mais, ainda, por esse sentido dado, o sujeito só pode se responsabilizar pelo seu sintoma que, nas palavras de Miller, deve ser entendido como “a significação do retorno do recalado” (MILLER, 1988, inédito, p. 47).

Para além disso, Miller coloca algumas questões ao longo de suas aulas e traz aspectos muito caros à nossa pesquisa. Diz ele na aula de 03 de fevereiro de 1988 que, ao retomar Aristóteles, podemos dizer que a verdadeira causa é o fim; em outras palavras, o que de fato se encontra como a causa do homem é aquilo que ele só pode encontrar depois de seu percurso, no seu fim, no sentido de sua existência. Nesse sentido, a causa primeira, aquela que se encontra na inauguração, na origem do homem, é justamente a causa que se encontra no fim e, como já vimos, ela deve receber o nome que tem: morte. Posto isso, podemos dizer que é a morte, enquanto causa final, a verdadeira causa do homem. Ela, aliás, estava no início, como origem da subjetividade – recordemos do Gênesis e do castigo divino: é a partir da morte que o homem recebe sua origem. A morte enquanto sem-sentido, uma vez que um dos nomes do real, é justamente o que possibilita o entendimento de uma cadeia sem sentido e que só pode receber sua significação no depois.

Porque não há sentido para a morte, a vida toda se torna um encadeamento sem telos, sem finalidade e, assim sendo, as vicissitudes humanas se tornam um caminho sem sentido de uma morte a outra ou, como bem descreve Lacan, um caminho entre duas mortes (LACAN, 2008b). Por isso afirma Miller que “a causa implica em indeterminação” (MILLER, 1988, inédito, p. 81), porquanto a morte inaugura um absurdo na ordem natural – lembremo-nos que apenas o homem morre. Antes de prosseguirmos, no entanto, vale ressaltar que compreendemos que a morte é um dos problemas do homem, assim como o é o sexo (como já dissemos que a causa é sexual). Não à toa a questão da sexualidade e da não relação sexual se inscreve na psicanálise desde seus primórdios. Não descartamos essa

problemática, mas reconhecemos que ela se dá como que amalgamada à questão da morte. Porque somos seres sexuais sem relação, estamos condenados à morte, ou vice-versa. Porque não mais assexuados, temos a morte como fim e como causa de nosso ser. *Se o sexual é a causa, ele só o é na medida mesma em que se inaugura agregado à certeza da morte. Não existe morte sem sexo, assim como não há sexo que não condene à morte.* A questão é que, conforme entendemos, uma e outra, o sexo e a morte, inauguram-se em um mesmo momento e ambos inauguram o homem enquanto esse ser destacado da natureza porque sabedor da sua finitude (SCHOPENHAUER, 2005); contudo é apenas não-todo autônomo, porque não pode ser causa de si em estado puro, porque não-Deus.

Dentro disso, lembremos que a noção ou o sentido de não-todo é dado inicialmente por Lacan ao trabalhar a sexuação e a fórmula da mulher, a segunda das fórmulas no caso, a saber: $\overline{\forall x} \Phi x$. Lembremos que para não-toda mulher vigora a função fálica. Nessa proposição, o não-toda é colocado como um aspecto de escape, ou seja, algo escapa à função fálica, está para além dela. Agora, isso que está para além, esse gozo Outro, não chega a ser completamente nomeado por Lacan, até mesmo porque, se escapa à função fálica, escapa também à nomeação. Nesse sentido, e pensando em nossa proposta, é possível dizer que para não-todo sujeito funciona o determinismo. O sujeito é determinado, mas algo escapa a essa cadeia significante que o constitui e que, como vimos, deve estar vinculado e veiculado pelo ato que, sempre inaugural, provém do nada e tem um nada de sentido.

A morte é justamente aquilo que aponta para o sujeito sua incompletude, seu não-todo ser e, portanto, sua verdade – sempre meia porque assintótica. Aqui também se corrobora a hipótese de que há uma não-toda liberdade ou autonomia do sujeito uma vez que ele precisa lidar e se haver com a morte que o inaugura enquanto sujeito, mas que demanda movimento, ação, ato. Uma vez que ela nunca pode ser plenamente apreendida, tampouco nomeada, isso que da morte escapa à nomeação e à simbolização é o que reconhecemos também nesse aspecto de não-totalidade. Esse vazio de sentido pleno obriga, coage e determina o sujeito a agir, mas esse ato por não ter objeto prévio (um A que determina B) uma vez que a morte, o vazio, é justamente esse não objeto, é um ato realizado *ex nihilo* e,

portanto, indeterminado, ou apenas determinado pela necessidade de se agir sem prévia, sem álibi, solitariamente visando apenas o ato sem si, uma vez que não há telos possível, não há sentido, puro absurdo.

Ao falar sobre o fim de análise, Miller nos recorda que ele pressupõe a destituição do sujeito, ou seja, ao se chegar naquilo que se nomeia fim de análise, no momento do passe, o sujeito se deixa destituído e sobrevém um objeto em seu lugar; ou ainda, um objeto subsume o sujeito que antes ali havia. Esse objeto, nomeamos, é o objeto *a*. Ao ser objeto *a*, aquele que antes era sujeito, agora destituído de sua posição de efeito, é causa *e*, porque não dizer, causa de si ou de qualquer coisa – talvez de outros sujeitos, se pensarmos que o fim de análise constrói analistas. De qualquer forma, aquele que era sujeito se torna resto, um resto sem sentido, absurdo, que tem na morte, a segunda pelo menos, a subjetiva, sua parceira de existência. Nas palavras do autor:

O que resta é, portanto, outro estatuto do sujeito que não o de ser livre, mas o estatuto de objeto *a*. A extinção do sujeito, a extinção da paixão subjetiva em vir-a-ser que sustenta o sujeito, revela a ele seu estatuto de objeto *a*. [...] Não é um ser livre, mas um ser objeto, isto é, uma resposta do real (MILLER, 1988, inédito, p. 89).

Essa troca de posição do ser, de um sujeito a um objeto, implica, segundo ele, uma aceitação do absurdo da existência, uma aceitação da morte. Entendemos, aliás, que essa aceitação, ou melhor, esse consentimento só pode de fato se dar uma vez que esse sujeito se transformou, mesmo que idealmente, em um morto. É desde essa posição que a morte pode ser aceita, é somente como objeto, como morto, que o sujeito pode encarar sua causa (sexual e final) e a tomar para si, responsabilizar-se por sua causalidade, por aquilo que lhe coage, por sua própria morte.

Afastando-nos do estudo milleriano, cabe retomar o que disse Lacan corroborando, de certa forma, com o que acabamos de estudar. Em seu **Seminário** sobre *a angústia* ele fala que o objeto *a* situa-se justamente no lugar onde procuramos o sujeito, ou melhor, onde se diz *Je*, nesse exato lugar é o *a* que se encontra. Ou seja, é justamente a partir do objeto que se pode falar, porquanto ele é a causa, do desejo e também do próprio sujeito. Nesse sentido, é justamente no absurdo, na falta de sentido dado de antemão que se encontra a possibilidade de

algo ser criado como autônomo, como surpresa e destacado da cadeia determinista. Lembremo-nos que em *mais, ainda*, ele diz: “o homem, sendo apenas um objeto, serve a um fim. Ele se funda [...] por sua causa final, a qual é viver, ocasionalmente, ou mais exatamente sobreviver, quer dizer, protelar a morte e dominar o rival” (LACAN, 2008e, p. 113-114). Sobre essas questões, também concorda Rabinovich:

O sem-sentido corresponde ao campo do Outro, produz-se no campo do Outro e articula-se com o eclipse do sujeito. Propõe uma forma paradoxal de liberdade: a liberdade do sem-sentido, que determina sua formulação da interpretação – para além do problema da significação – para se centrar no sem-sentido como cúmulo do sentido no simbólico, enquanto efeito central da operação interpretativa (RABINOVICH, 2000, p. 113).

Dando sequência em nossas análises, retomemos o estudo e o percurso que realizamos para ainda pensarmos sobre a autonomia e a responsabilização. Se anteriormente dissemos que o ser só pode se dizer livre desde o lugar de morto, recordando as fórmulas da sexuação, outras hipóteses se fazem presente. Em *Televisão*, Lacan diz que “a verdade já é mulher, por ser não toda – não toda a se dizer, em todo caso” (LACAN, 2003h, p. 529). Se a verdade é mulher, a morte também o é, uma vez que não-toda, ou melhor, sem sentido fálico possível de se descrever por completo. E, talvez, é apenas nessa posição de mulher que o sujeito possa se aproximar de uma liberdade, mesmo que não-totalmente. O homem, enquanto fórmula da sexuação, não é autônomo, tampouco livre, está condenado a funcionar por completo, por assim dizer, na ordem fálica – a função o oprime. A mulher não, ela é de outra ordem, ou algo nela escapa à ordem. Por isso nosso horror ao feminino, por isso as queimamos, matamos, tentamos dominá-las. Isso que escapa remete a uma autonomia impossível para o sujeito enquanto homem. Se nos permitem, só a mulher pode estar próxima de algo da ordem da autonomia; ela é prévia ao objeto. Assim era Antígona, uma heroína que, segundo Lacan, “já escolheu sua visada em direção à morte” (LACAN, 2008b, p. 337) e que, por essa mesma escolha, brada o Coro: *Αὐτόνομος*. A mulher e a morte andam de mãos dadas. Assim também foi Eva, a primeira heroína que, por seu ato, ao transgredir a lei dos bens, a lei de *YHWH*, seu mandamento primeiro, por um ato *ex nihilo* em essência, condenou-nos à morte, ao sexo, mas também à liberdade – do gozo de Deus, pelo menos. Adão não podia ter comido da maçã porque era homem. O

primeiro homem estava completamente enroscado na função fálica, $\forall x \Phi x$, encrencado sem saber muito o que fazer frente a esse Um, ao menos Ele, para o qual a função fálica não funcionava porque pleno, esférico, $\exists x \overline{\Phi x}$. Se nos permitem ousar, é por isso que Deus não poderia ter nomeado os animais da Terra: Deus não fala. Assim também, Deus não ama; Deus precisa de Adão para falar e nomear – mas isso são outras considerações.

Há, ainda assim, mais uma consideração a se pensar acerca da autonomia para a psicanálise. À época das aulas sobre *a ética da psicanálise*, Lacan explica que “Antígona se apresenta como *autônomos*, pura e simples relação do ser com aquilo que ocorre de ele ser miraculosamente portador, ou seja, do corte significante, que lhe confere o poder intransponível de ser o que é, contra tudo e contra todos” (LACAN, 2008b, p. 333). Nesse sentido, Antígona *escolhe* não-mais-ser-sujeito quando se responsabiliza por sua lei familiar, estranha e ctônica, íntima e própria. Por sua escolha é condenada à morte, ou melhor, a antecipa, uma vez que sabe – e justamente porque sabe, age – que já está condenada à morte porquanto participa de tudo o que é da ordem dos mortais¹⁷⁰. E essa aceitação, ou consentimento, ou o ato de assumir seu destino e sua morte é, de acordo com Lacan, o ato mais verdadeiro que um sujeito pode realizar. Por isso não é simples resignação passiva. Sobre essa tomada da morte como própria, encontramos eco novamente no dito de Heidegger quando nos diz que “o morrer, deve assumi-lo todo *Dasein* cada vez por si mesmo. A morte, na medida em que ‘é’, é essencialmente cada vez minha” (HEIDEGGER, 2012, p. 663); similaridades também encontramos quando lemos no filósofo do absurdo, Albert Camus, o seguinte: “da mesma maneira, e em todos os dias de uma vida sem brilho, o tempo nos leva. Mas sempre chega uma hora em que temos de levá-lo” (CAMUS, 2017, p. 27). Nesse sentido, a morte é existência, ontologia, porque própria e autêntica para cada um dos seres humanos. O herói pode até se revoltar – como no caso de Antígona com a promulgação de Creonte –, mas no final das contas, assume sua morte da mesma maneira. Assim também o fez Édipo ao riscar seu ser, ao cegar-se. Diz Lacan na *ética*:

¹⁷⁰ A quem se interessar pelas considerações lacanianas acerca da ética, indicamos o aprofundamento por meio do livro **Antígona e a ética trágica da psicanálise**, de Ingrid Vorsatz (VORSATZ, 2013).

Esta é a preferência na qual se deve terminar uma existência humana, a de Édipo, tão perfeitamente acabada que não é da morte de todos que ele morre, ou seja, de uma morte acidental, mas da morte verdadeira, em que ele mesmo risca seu ser. É uma maldição consentida, dessa verdadeira subsistência que é a do ser humano, subsistência na subtração dele mesmo da ordem do mundo. Essa atitude é bela, e como se diz no madrigal, duas vezes bela por ser bela (LACAN, 2008b, p. 358).

É essa aceitação da possibilidade de não-ser que nos dá uma das vicissitudes para pensar a autonomia em psicanálise. Pelo menos é até onde conseguimos chegar por ora. [Eu], enquanto *Je*, sou justamente ali no lugar que vislumbro que há a chance de vir-a-não-ser, lugar outro onde toda possibilidade de ser pode – e irá eventualmente – falhar, isso porque se o sujeito é determinado pelo significante, é o não-ser-sujeito o que estaria fora da cadeia de determinações¹⁷¹.

É o não-ser, o morto, objeto que se responsabiliza pelo absurdo de sua causa, aquele a ser autônomo. É ser para além da construção ôntica, é ser de existência, uma existência que só pode ser pensada em sua dualidade com a não-existência. É somente no nível do ser que pode não-ser que o sujeito pode existir enquanto autônomo. Diz Lacan em **Subversão do sujeito**: “ser de não-ente, é assim que advém o [Eu] como sujeito que se conjuga pela dupla aporia de uma substância verdadeira, que se abole por seu saber, e de um discurso em que é a morte que sustenta a existência” (LACAN, 1998j, p. 816). *A morte sustenta a existência do ser que tem em sua existência a possibilidade de vir-a-não-ser-mais.*

Nesse sentido, essa é uma das, senão a proposta mesma da psicanálise. Dar voz a um sujeito que é tomado de sobressalto pela certeza da morte, e que essa voz possa construir algo que, apesar de não dar sentido à vida, auxiliaria o sujeito a se responsabilizar por seu destino. Mas, em contrapartida, a análise não pode ter por fim um lugar idealizado, porque qualquer lugar possível para esse sujeito onde não houvesse sofrimento seria um lugar subjetivamente morto. A análise, nesse sentido, não tem fim. Graças aos deuses as análises falham. Elas precisam falhar, porque o

¹⁷¹ Recorrendo a Heidegger novamente, encontramos algumas considerações sobre nossa hipótese quando o filósofo fala da morte e diz: “ao *Dasein*, enquanto ele é, pertence um ainda-não que ele será – o faltante constante. [...] O chegar-ao-seu-final do cada vez ainda-não-endo-no-final (a eliminação, conforme-ao-ser, do faltante) tem o caráter do já-não-*Dasein*. [...] Para o *Dasein* de cada vez, o chegar-ao-final contém em si um modo-de-ser pura e simplesmente insubstituível” (HEIDEGGER, 2012, p. 669).

sujeito precisa continuar desejante se quiser continuar a ser sujeito – muito embora possa ser morto, por vezes. O que a análise faz é, se nosso estudo nos leva a bom termo, proporcionar uma certa dose de reconhecimento e viabilidade de o sujeito assumir sua morte, responsabilizar-se por ela, ser morto por vezes, e ser um tanto mais autônomo, apesar de não-todo. Diz Lacan em seu **Seminário sobre o eu na teoria de Freud**:

Que o sujeito chegue a reconhecer e a nomear seu desejo, eis aí a ação eficaz da análise. Mas não se trata de reconhecer algo que estaria aí, já dado, pronto para ser cooptado. Ao nomeá-lo, o sujeito cria, faz surgir uma nova presença no mundo. Ele introduz a presença como tal e, da mesma feita, cava a ausência como tal. É apenas neste nível que a ação da interpretação é concebível (LACAN, 2010a, p. 309).

Ainda, diz o psicanalista em sua *ética* que a análise possibilita que o sujeito possa assumir sua própria lei e, com isso, ser considerado como Antígona e Eva, autônomo. E isso só pode ser pensado tendo em vista do fato de que a análise convoca o sujeito a se deparar com a crueza da realidade humana: uma vida sem sentido que ruma indubitavelmente e a passos sempre largos para a morte. Continua Lacan:

[...] a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte. Coloco a questão – o término da análise, o verdadeiro, quero dizer aquele que prepara a tornar analista, não deve ela em seu termo confrontar aquele que a ela se submeteu à realidade da condição humana? É propriamente isso o que Freud, falando de angústia, designou como o fundo onde se produz seu sinal, ou seja, o *Hilflosigkeit*, a desolação, onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte [...] não deve esperar a ajuda de ninguém (LACAN, 2008b, p. 356).

Sem esperar a ajuda de ninguém, sem alibi: essa é a condição do herói e do autônomo. Em outras palavras, morremos sempre sozinhos. Na análise, portanto, o sujeito teria acesso à sua própria lei, a lei de seu desejo e com isso poderia viver uma vida autêntica, algo que desprendido das inúmeras sobredeterminações que lhe coagem. Obviamente, isso é algo de um ideal eternamente inalcançável. O sujeito é determinado, mas se move, lembremo-nos disso.

Como consequência desse nosso breve estudo, entendemos que um ser autônomo enquanto possível não-ser é a hipótese que sustente pensar uma autonomia para a psicanálise; um sujeito não-todo autônomo. De verdade – mesmo

que pela metade – a autonomia estaria na ordem de um possível-não-ser, alguém ou além do sujeito. O sujeito em si, porque construído posteriormente pela linguagem, esse só pode ser autônomo incompletamente, de uma maneira não-toda. Autônomo mesmo é aquele morto que se reconhece morto desde o início, causado pelo fim comum a todos os mortais. Aceito essa condição, posso me responsabilizar por ela e assumir minha herança, herança de meus antepassados que resolveram procriar sexuadamente.

Por fim, “sonhos de uma sombra”, como nos disse Píndaro, esse é o sujeito a não-ser-mais e por isso não-todo autônomo. Agora, se pudermos retomar nosso *paradoxo de Zarathustra*, vale ressaltar que ainda entendemos o homem enquanto meio, enquanto intervalo. O homem é esse ser atado, caudatário, espremido entre o animal e o *Übermensch*, um além-do-homem que não pode ser homem, uma vez que está para além dele. Um além do humano justamente porque visa o não-ser, visa o existir enquanto possibilidades de um dia não mais constar na cadeia significativa e, portanto, não ser sujeito, tampouco homem. O *Übermensch* não é um homem, tampouco um sujeito, ele é o morto e, como morto, é plenamente livre porquanto reunido à plena esfera divina. Do outro lado da ponte, encontramos Deus enquanto pura causa de si (SPINOZA, 2013), algo que humano nenhum poderia ser. O homem só pode ser esse sonho de liberdade, ou melhor, de plena autonomia. Enquanto isso ele tenta se responsabilizar por sua morte e ser herói, mesmo que nunca heroico. A responsabilidade, portanto, está no intervalo entre a natureza e seu determinismo animal, natural, e a autonomia enquanto plena liberdade com o nome que merece, Deus. O sujeito, ou o homem na psicanálise, enquanto ainda não chegou ao fim de sua análise e se tornou objeto, ocupa uma categoria intervalar entre privação e liberdade, entre determinismo e autonomia.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

MEFISTÓFELES
 Passou! Palavra estúpida!
 Passou por quê? Tolice!
 Passou, nada integral, insípida mesmice!
 De que serve a perpétua obra criada,
 Se logo algo a arremessa para o Nada?
 Pronto, passou! Onde há nisso um sentido?
 Ora! é tal qual nunca houvesse existido,
 E como se existisse, embora, ronda em giro.
 Pudera! o Vácuo-Eterno àquilo então prefiro.
 (GOETHE, 2011, p. 987).

Considerando o que apresentamos desde o início deste estudo, vale ressaltar e retomar que entendemos haver na psicanálise o que pudemos nomear de um *paradoxo da liberdade*. De um lado, tendo em vista o arcabouço teórico da psicanálise, existe todo um fundamento de homem determinado, coagido à ação por uma ação precedente. O homem para a psicanálise – e, se isso era uma conjectura inicial de nosso trabalho, ou um problema, agora é certeza – é determinado. Determinado, seja por representações inconscientes, seja por seu pertencimento e instauração a partir de uma cadeia significativa que o precede e o cria. No entanto, esse mesmo homem é suplementado, por assim dizer, por um aspecto que pudemos nomear como autonomia ou liberdade ou, ainda mais exatamente, uma não-toda-autonomia.

O objetivo deste estudo foi desenvolver o entendimento deste paradoxo e estabelecer a tese, quiçá confirmá-la, de que há, não obstante todo o determinismo freudiano e lacaniano, a possibilidade, talvez uma única possibilidade, um único aspecto possível para se pensar em uma autonomia do sujeito, ou do homem na psicanálise – mesmo que tal aspecto nos force a reconhecer que essa autonomia é sempre não-toda. Isso considerado, cabe retomar que propusemos quando de nossa *Introdução* a seguinte hipótese: de que na psicanálise o problema da responsabilidade subjetiva estaria vinculado à questão da autonomia. Ou seja, dentro do problema da responsabilização atravessado por Freud desde os primórdios de sua construção teórica, é onde podemos encontrar as questões concernentes ao problema da liberdade.

Não obstante isso, pensamos o determinismo, ou a causalidade freudiana, principalmente no que concerne à sua leitura de homem enquanto indivíduo e

marcado por uma hereditariedade e um arcabouço genético. Frente a isso, obrigamo-nos a considerar a construção de um contínuo entre dois polos que descrevesse nosso *paradoxo da liberdade* conforme o lemos na psicanálise. Como ancoradouros desse contínuo, colocamos de um lado a natureza e tudo o que ali compreendemos enquanto condensado nesse significante, seja um homem animal, natural, caudatário das leis da natureza e da física newtoniana, assim como um ser aquém da linguagem e incapaz de trocas simbólicas por excelência. No outro ponto, no final da corda, deixamos descansar a promessa de um *Übermensch*, um além-do-homem, construído para além da ordem simbólica, mas que obrigatoriamente seria dela caudatário e, por conseguinte, um além-falante. Reconhecemos, obviamente, que essa proposta não é nova e por isso comparamos ou relacionamos nossa conjectura de um *paradoxo da liberdade* ao que ousamos chamar de *paradoxo de Zaratustra* quando retomamos de Nietzsche a leitura de um homem promessa, uma ponte coagida à existência por Zeus – ou pelo Acaso, como for preferido. Nessa leitura, o homem, indivíduo ou sujeito, é uma ponte para o por-vir porque promessa, saído, destacado, diferenciado da natureza porque participante da ordem simbólica e destinado por ela à linguagem que caminha quase que sem pensar para um destino que está além de si, para além de todo entendimento possível porque ainda inalcançado e talvez nunca alcançado. Sobre esses aqui denominados polos, Lacan assevera em **A instância da letra no inconsciente**, que o entendimento da etnografia precisa se dar a partir de um aspecto ternário, considerando a natureza – que nos escapa tanto mais quanto mais nos constrói –, a sociedade que nos reúne enquanto humanos e a cultura, construída por linguagem. Ele se esquece, não obstante, do que está para além disso: o por-vir, a promessa; mas isso não deixa de ser construtivo. O homem é aquele que se debate entre sua natureza, suas ligações e a linguagem que o determina. Pondera o psicanalista:

[...] a dualidade etnográfica da natureza e da cultura está em vias de ser substituída por uma concepção ternária – natureza, sociedade e cultura – da condição humana, na qual é bem possível que o último termo se reduziu à linguagem, ou seja, àquilo que distingue essencialmente a sociedade humana das sociedades naturais (LACAN, 1998g, p. 499).

Como dissemos, talvez haja de ser proposto um quarto elo dessa etnografia, o além, o *Übermensch*, aquilo que bem nos explicou e apontou Zaratustra e o

Nietzsche da **Genealogia**: o homem é uma promessa. Aliás, essa promessa tem nome e é esse nome que nos leva ao *Übermensch*; de mais a mais, cabe já dizer que o além-do-homem só existe em um lugar, lugar construído e nomeado pela morte.

Mas antes de chegarmos a essa problemática, construímos um caminho significativo, o qual se iniciou ao discutirmos os conceitos de determinismo, autonomia, liberdade e causalidade para nos vermos frente à discussão de Grete Hermann ao distinguir determinismo e causalidade e postular a causalidade como uma leitura possível *a posteriori, post factum, nachträglich*, de uma sequência entre 'A' e 'B'; mas onde 'A' não necessariamente causaria 'B'. A causalidade é diferente do determinismo, nela existe passado, mas não há futuro, não há determinação de 'B' porque houve 'A'; há compreensão de que existiu 'A' porque me deparei com 'B'.

Em seguida, iniciamos nosso estudo na teoria psicanalítica buscando reconhecer dentro da obra de Freud aspectos que fossem válidos para nossa construção da tese de um homem autônomo para a psicanálise. Freud por vezes fora categórico em ratificar sua leitura determinista do homem, porquanto sempre foi um homem de ciência natural e desejoso de que sua teoria fosse assim também considerada. Sempre se contrapôs à filosofia, por exemplo, muito embora a ela sempre recorresse mesmo sem explicitamente se expressar. O homem freudiano, seu *individuum* é um ser coagido porque apêndice à natureza que o criou, muito embora dela se destaque pelo advento da linguagem. O homem, como apêndice, é esse que se desvincula da natureza pela *kultur* que cria no exato instante em que por ela, a cultura, é criado. Desse destaque se encaminha uma certeza, a de que, apesar de ser natural, algo escapa. Reconhecemos essa hiância entre a natureza e a cultura como o elo perdido que nos possibilita entender o homem freudiano, apesar de determinado, como também em vias de ser algo circunscrito pela liberdade – muito embora o próprio Freud negue tal possibilidade explicitamente.

Ademais, reconhecemos que essa vicissitude de um homem em vias de, passa obrigatoriamente por um problema lógico, uma questão de *logos*, a razão. É a razão, diz-nos Freud conforme exploramos, que, sendo atributo do Eu, pode ser pensada como aquilo que favoreceria o adjetivo de autônomo para o indivíduo. A possibilidade de razão traz ao *individuum* freudiano uma aparência ao homem

spinozista frente ao seu Deus que determina; a razão, nesse sentido, proporciona ao homem a capacidade de questionar e, porque questiona, tornar-se livre – se aqui houver o reconhecimento de algo cartesiano, não nos parece pura coincidência. Isso considerado, o problema é que em Freud não se coloca explicitamente a possibilidade de um ser autônomo, plenamente livre, uma vez que o inconsciente, aquele que remete ao determinismo das representações êxtimas, ligação com nossos antepassados e hereditariedade, nunca se esgota. Se o inconsciente nunca se esgota, não podemos ser livres desse inconsciente, das representações e de nossa carga, por assim dizer, genética. O homem, novamente, é ponte, caminho, promessa. Há a expectativa de existência de um ser puramente autônomo na ideia – sempre assintótica, é necessário que se diga – de um Eu puro da razão, capaz de pensar e escolher por pura força de sua própria lei, mas isso, pela própria teoria que embasa o pensamento freudiano, é impossível. Em Freud, o homem também é ponte, promessa, hiato entre a natureza e a razão plenamente desenvolvida. Onde Isso determinava, o Eu deveria conquistar – pela razão – o controle. Mas, novamente, lida ilusão, ideia carregada de desejo. Mesmo racional, ele não é plenamente livre, portanto, não pode ser autônomo.

Em Lacan, conforme foi estudado, o homem, ou agora o sujeito, é também hiância, mas com o estatuto de falha. O homem é essa falha que fala e que por falar ratifica a falha de sua existência. Falha porque marcadamente não completo e, por isso também, sempre ponte e promessa. Mas a falha desenvolvida por Lacan traz um aspecto novo: apesar desse sujeito enquanto faltante ser criado, coagido à existência também desde fora, não mais o é por representações de um mundo a ser apreendido, e sim criado como efeito de uma cadeia significante sem sentido *a priori*. O sujeito em Lacan é um fenômeno de linguagem. Outra questão que se diferencia marcadamente é que, aqui, o sujeito, a partir de uma leitura possível da teoria lacaniana, é também criador. Por seu ato, *ex nihilo*, ele cria o suporte dessa mesma cadeia que o instaura enquanto *ex-sistindo* como efeito de uma ligação significante; mais, ainda, um efeito dado no vazio, na diferença mesma, na falha que se forma entre um significante e outro.

É através de um ato criador cuja origem se encontra no nada que o sujeito pode se fazer autônomo, uma vez que esse ato não estaria subordinado a uma

cadeia anterior, porquanto sua causa se encontraria no nada; é apenas nesse raciocínio que se pode dizer de um sujeito verdadeiramente autônomo. Além disso, ou obrigatoriamente junto a isso, há o aspecto da morte. Esse nada se relaciona à morte de entrada uma vez que é a morte como causa que cria a necessidade da fala e, portanto, da instauração subjetiva no mundo simbólico. É frente a essa morte que o sujeito é convocado na urgência para agir. É naquilo que da morte convoca à urgência que o sujeito pode, a partir do nada, criar seus suportes e se desvincular da cadeia que o coage. Desvinculação, contudo, sempre incompleta, não-toda, uma vez que, de fato, parece-nos impossível atingir tal estágio, se quiserem, de desenvolvimento.

Em Lacan, portanto, há a possibilidade de se pensar uma autonomia – não-toda, assintótica, não-plena, que seja – uma autonomia que está vinculada à indubitabilidade da morte, assujeitada à facticidade de um ser-para-a-morte que poderia – em alguns casos e por um instante – responsabilizar-se por sua própria morte, seu próprio absurdo, e fazer seu o destino que os deuses lhe reservaram¹⁷². Responsabilizar-se por seu destino, portanto, seria em Lacan uma máxima singular e relacionada àquilo que se é possível de pensar enquanto autonomia, enquanto assunção e responsabilização por sua própria lei. Contudo, ainda podemos ver que essa lei não é de fato minha, ela é uma lei não-escrita promulgada pelos deuses ctônicos antes de todos os tempos. Mas, mesmo não sendo minha, o autônomo, o verdadeiro senhor de sua casa, auto-legislador, é aquele que a assume como sua, faz sua a lei dos deuses. Um paliativo teórico, poderiam nos dizer; ainda assim, um paliativo possível.

Seja como for, é aqui que chegamos em nosso estudo, e aqui podemos sustentar nossa tese: basta – como se algo disso tudo fosse simples – que o ser possa reconhecer-se ser-para-a-morte, ser objeto, adquira essa herança como sua – como nos explica Fausto – e crie para si sua própria lei já promulgada pela voz dos deuses infernais, estranhamente familiares, para ser reverenciado pelo Coro como *Αὐτόνομος*. De toda forma, disse Lacan que não precisamos agir heroicamente para sermos heróis, para sermos autônomos; há outras possibilidades (LACAN, 2008b).

¹⁷² Para novamente retomar o **Zaratustra**, encontramos em Nietzsche que o bom é morrer, nem cedo demais, nem tarde demais, mas morrer sempre no tempo que é o certo, o seu tempo certo, aquele que é seu e de mais ninguém (NIETZSCHE, 2005).

Há a chance de escolhermos não-mais-sermos e com isso sermos-sempre-para-a-morte. Há também a chance de sermos sujeitos autônomos, mas não-todo autônomo. Por fim, há chances de se dizer algo da autonomia, algo pode se resolver aqui. E apenas se revolveria, em nosso entendimento, a partir de uma leitura que transpassa, atravessa toda essa problemática da responsabilidade subjetiva – com todo o problema que esse conceito nos traz e que já trabalhamos –, a responsabilidade por nosso próprio desejo. Aliás, como bem nos lembra Lacan: “as leis do céu em questão são justamente as leis do desejo” (2008b, p. 380).

Finalmente, cabe ainda dizer sobre a autonomia que entendemos que para pensarmos o ser autônomo na psicanálise, devemos adquirir, nos responsabilizar por nossa própria herança, por nosso próprio desejo, pois apenas assim poderíamos viver algo de uma autenticidade, de uma vida autônoma porque criado como minha a lei que outrora fora promulgada antes de mim e que me condenara à morte certa. Aliás, talvez essa seja a melhor maneira de encerrar esse estudo: ratificar a morte indubitável, *a morte causa e telos do homem, morte que é égide e urgência da autonomia do ser*. Além disso, confirmar o fato de que é apenas porque morremos que podemos nos responsabilizar por nossa vida; uma vida, não obstante, causada pela morte, destinada ao absurdo do sem sentido e condenada a trazer como herança o fato de que devemos adquiri-la para usá-la. Adquiri-la e usá-la, ratifiquemos, para que não se torne um fardo nossa condenação, pelas palavras de *YHWH*, à indubitável morte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALIGHIERI, D. **A divina comédia: inferno**. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998.

ALTHUSSER, L. **O futuro dura muito tempo / Os fatos**. São Paulo: Schwarcz, 1992.

AMIGO, S. **Paradojas clínicas de la vida y la muerte: ensayos sobre el concepto de originario en psicoanálisis**. Rosário/AR: Homo Sapiens, 2009.

BORGES, J. L. A escrita do deus. In: _____. **O aleph**. Tradução de Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BREUER, J. e FREUD, S. (1893). Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. II, 1996.

BUDGE, E. A. W. **As idéias dos egípcios sobre a vida futura**. São Paulo: Madras, 2004.

CAMUS, A. **O mito de Sísifo**. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.

CAZOTTE, J. **O diabo apaixonado**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

DAWKINS, R. **O gene egoísta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DOSTOIÉVSKI, F. **Memórias do subsolo**. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2009.

EIDELSZTEIN, A. *Ça parle (eso habla) y ça pense (eso piensa) y la responsabilidad subjetiva*. **Apertura SRP**, La Paz, Bolívia, 2012. Disponível em: <<http://www.eidelszteinalfredo.com.ar/index.php?IDM=45&mpal=7&alias>>. Acesso em: 14 jun. 2015.

EMPÉDOCLES. Fragmentos: Sobre (A) Natureza. In: SOUZA, J. C. **Os pré-socráticos** (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

EPICURO. **Carta sobre a Felicidade: (a Meneceu)**. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.

ÊXODO. In: FRANCISCO, E. F. **Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português**. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, v. 1 - Pentateuco, 2012.

FORBES, J. **Inconsciente e responsabilidade: psicanálise do século XXI.** Barueri/SP: Manole, 2012.

FREUD, S. (1905 [1901]). **Bruchstück einer Hysterie-Analyse – Part 1.** Berlin: S. Karger, v. 18, 4, 1905a.

_____. (1905 [1901]). **Bruchstück einer Hysterie-Analyse – Part 2.** Berlin: S. Karger, v. 18, 5, 1905b.

_____. (1906). *Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse.* In: _____. **Archiv für Kriminal-Anthropologie und Kriminalistik.** Leipzig: F. C. W. Vogel, 1906.

_____. (1919). *Ein Kind wird geschlagen. Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen.* **Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse,** Leipzig/Viena, 1919.

_____. (1920). *Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität.* **Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse,** Viena, v. 6, n. 1, p. 01-24, 1920.

_____. (1923). **Das Ich und das Es.** Leipzig/Viena/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923.

_____. (1908). *Charakter und Analerotik.* In: _____. **Gesammelte Schriften.** Leipzig/Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, v. 5, 1924a.

_____. (1910 [1909]). *Über Psychoanalyse - Traduction de "The origin and development of psychoanalysis.* In: _____. **Gesammelte Schriften.** Leipzig/Viena/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, v. 4, 1924b.

_____. (1913). *Das Interesse an der Psychoanalyse.* In: _____. **Gesammelte Schriften.** Leipzig/Viena/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, v. 4, 1924c.

_____. (1905). **Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie.** 6^a. ed. Leipzig e Viena: Franz Deuticke, 1925.

_____. (1927). **Die Zukunft einer Illusion.** Leipzig/Viena/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927.

_____. (1923). *Psychoanalyse und Libidotheorie.* In: _____. **Gesammelte Schriften.** Leipzig/Viena/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, v. 11, 1928.

_____. (1915-16). *Die Fehlleistungen (Fortsetzung).* In: _____. **Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse.** 6. ed. Leipzig/Viena/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930a.

_____. (1930). **Das Unbehagen in der Kultur.** Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930b.

_____. (1913). *Totem und Tabu*. 5ª. ed. Viena: *Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, 1934a.

_____. (1933 [1932]). *Warum Krieg?* In: _____. **Gesammelte Schriften**. Viena: *Internationaler Psychoanalytischer Verlag*, v. 12, 1934b.

_____. (1888). Histeria. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1996a.

_____. (1892-94). Prefácio e notas de rodapé à tradução das Conferências das terças-feiras, de Charcot. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1996b.

_____. (1893 [1888-1893]). Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras e histéricas. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1996c.

_____. (1893). Casos clínicos: Miss Lucy R. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. II, 1996d.

_____. (1893). Casos clínicos: Sra. Emmy von N. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. II, 1996e.

_____. (1893). Casos clínicos: Srta. Elisabeth von R. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. II, 1996f.

_____. (1893). Rascunho B. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1996g.

_____. (1893). Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: uma conferência. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. III, 1996h.

_____. (1894). As neuropsicoses de defesa. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. III, 1996i.

_____. (1895 [1894]). Obsessões e fobias: seu mecanismo psíquico e sua etiologia. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. III, 1996j.

_____. (1896). A etiologia da histeria. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. III, 1996k.

_____. (1896). A hereditariedade e a etiologia das neuroses. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. III, 1996l.

_____. (1896). Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. III, 1996m.

_____. (1896). Rascunho K. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1996n.

_____. (1898). A sexualidade na etiologia das neuroses. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. III, 1996o.

_____. (1900). A interpretação dos sonhos. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. V, 1996p.

_____. (1901). Sobre a psicopatologia da vida cotidiana. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. VI, 1996q.

_____. (1905 [1901]). Fragmento da análise de um caso de histeria. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. VII, 1996r.

_____. (1905). Tratamento psíquico (ou anímico). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. VII, 1996s.

_____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. VII, 1996t.

_____. (1906). A psicanálise e a determinação dos fatos nos processos jurídicos. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. IX, 1996u.

_____. (1907). Ato obsessivos e práticas religiosas. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. IX, 1996v.

_____. (1908). Caráter e erotismo anal. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. IX, 1996w.

_____. (1908). Fantasias históricas e sua relação com a bissexualidade. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. IX, 1996x.

_____. (1908). Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. IX, 1996y.

_____. (1910 [1909]). Cinco lições de psicanálise. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XI, 1996z.

_____. (1910). Um tipo especial de escolha de objeto feita pelos homens (Contribuições à psicologia do amor I). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XI, 1996aa.

_____. (1912). A dinâmica da transferência. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XII, 1996ab.

_____. (1912). Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à psicologia do amor II). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XI, 1996ac.

_____. (1913 [1911]). Sobre a psicanálise. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XII, 1996ad.

_____. (1913). A disposição à neurose obsessiva: uma contribuição ao problema da escolha da neurose. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XII, 1996ae.

_____. (1913). O interesse científico da psicanálise. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XIII, 1996af.

_____. (1913). Totem e tabu. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. XIII, 1996ag.

_____. (1914). Recordar, repetir e elaborar. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XII, 1996ah.

_____. (1914). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XIV, 1996ai.

_____. (1915). O inconsciente. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XIV, 1996aj.

_____. (1915). Reflexões para os tempos de guerra e morte. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. XIV, 1996ak.

_____. (1915). Repressão. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XIV, 1996al.

_____. (1916 [1915]). Conferência II: Parapraxias. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. XV, 1996am.

_____. (1916 [1915]). Conferência III: Parapraxias. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. XV, 1996an.

_____. (1917 [1916-17]). Conferência XXVII: Transferência. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. XVI, 1996ao.

_____. (1917). Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, v. XVII, 1996ap.

_____. (1919). O 'estranho'. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, v. XVII, 1996aq.

_____. (1919). 'Uma criança é espancada': uma contribuição ao estudo da origem das perversões sexuais. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, v. XVII, 1996ar.

_____. (1920). Além do princípio de prazer. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, v. XVIII, 1996as.

_____. (1921). Psicologia de grupo e a análise do ego. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, v. XVIII, 1996at.

_____. (1923 [1922]). Dois verbetes de enciclopédia. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, v. XVIII, 1996au.

_____. (1923). O ego e o id. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, v. XIX, 1996av.

_____. (1924 [1923]). Uma breve descrição da psicanálise. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, v. XIX, 1996aw.

_____. (1924). A dissolução do complexo de Édipo. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, v. XIX, 1996ax.

_____. (1925 [1924]). As resistências à psicanálise. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, v. XIX, 1996ay.

_____. (1925 [1924]). Um estudo autobiográfico. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XX, 1996az.

_____. (1925). Algumas notas adicionais sobre a interpretação de sonhos como um todo. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XIX, 1996ba.

_____. (1926 [1925]). Inibições, sintomas e ansiedade. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XX, 1996bb.

_____. (1926). Psicanálise. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XX, 1996bc.

_____. (1927). O futuro de uma ilusão. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XXI, 1996bd.

_____. (1930 [1929]). O mal-estar na civilização. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XXI, 1996be.

_____. (1931). Tipos libidinais. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XXI, 1996bf.

_____. (1933 [1932]). Conferência XXXI: A dissecação da personalidade psíquica. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XXII, 1996bg.

_____. (1933 [1932]). Conferência XXXIV: Explicações, aplicações e orientações. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XXII, 1996bh.

_____. (1933 [1932]). Conferência XXXV: a questão de uma Weltanschauung. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XXII, 1996bi.

_____. (1933 [1932]). Por que a guerra? In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XXII, 1996bj.

_____. (1937). Análise terminável e interminável. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, v. XXIII, 1996bk.

_____. (1950 [1895]). Projeto para uma psicologia científica. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1996bl.

_____. (1891). Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico. In: _____. **Obras Incompletas de Sigmund Freud**. Tradução de Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Autêntica, v. 1, 2013.

_____. (1915). As pulsões e seus destinos. In: _____. **Obras Incompletas de Sigmund Freud**. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, v. 2, 2014a.

_____. (1940 [1938]). Compêndio de Psicanálise. In: _____. **Obras Incompletas de Sigmund Freud: Compêndio de psicanálise e outros escritos inacabados**. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, v. 3, 2014b.

_____. (1940 [1938]). Some elementary lessons in psycho-analysis [Algumas lições elementares sobre psicanálise]. In: _____. **Obras incompletas de Sigmund Freud: Compêndio de psicanálise e outros escritos inacabados**. Belo Horizonte: Autêntica, v. 3, 2014c.

_____. (1941 [1938]). Fragmentos do espólio. In: _____. **Obras Incompletas de Sigmund Freud: Compêndio de psicanálise e outros escritos inacabados**. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, v. 3, 2014d.

_____. (1908). O poeta e o fantasiar. In: _____. **Obras Incompletas de Sigmund Freud: Arte, literatura e os artistas**. Tradução de Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica, v. 4, 2015.

GÊNESIS. In: FRANCISCO, E. F. **Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português**. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, v. 1 - Pentateuco, 2012.

GOETHE, J. W. **Fausto: uma tragédia - Primeira parte**. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. **Fausto: uma tragédia - Segunda parte**. Tradução de Jenny Klabin Segall. São Paulo: Editora 34, 2011.

HAWKING, S. **O universo numa casca de noz**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas/SP; Petrópolis/RJ: Unicamp; Vozes, 2012.

HESÍODO. **Teogonia; Trabalhos e dias**. Tradução de Sueli Maria de Regino. São Paulo: Martin Claret, 2010.

JOÃO. (Evangelho) Segundo João. In: SCHOLZ, V. **Novo Testamento Interlinear grego-português**. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1960.

KRAUS, L. M. **Um universo que veio do nada**: porque há criação sem Criador. São Paulo: Paz e Terra, 2013.

LACAN, J. (1959-1960). **Le séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse**. Paris, França: *Éditions du Seuil*, 1986.

_____. (1967-1968). **L'Act psychanalytique**. Paris, França, 1968. Inédito. Disponível em: <<http://staferla.free.fr>>. Acesso em 03 ago. 2017.

_____. (1974-1975). **R.S.I.** Paris, França: [s.n.], 1975. Inédito. Disponível em: <<http://staferla.free.fr>>. Acesso em: 06 ago. 2017.

_____. (1969-1970). **O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

_____. (1956-1957). **O seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. (1945). O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada: um novo sofisma. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.

_____. (1949). O estágio do espelho como formador da função do eu. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b.

_____. (1950 [1946]). Formulações sobre a causalidade psíquica. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998c.

_____. (1950). Introdução teórica às funções da psicanálise em criminologia. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998d.

_____. (1953). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998e.

_____. (1956 [1955]). O seminário sobre "A carta roubada". In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998f.

_____. (1957). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998g.

_____. (1958). Juventude de Gide ou a letra e o desejo. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998h.

_____. (1960). Posição do inconsciente. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998i.

_____. (1960). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998j.

_____. (1961 [1958]). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998k.

_____. (1961). Apêndice II: A metáfora do sujeito. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998l.

_____. (1963 [1962]). Kant com Sade. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998m.

_____. (1964). Do "Trieb" de Freud e do desejo do psicanalista. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998n.

_____. (1965). A ciência e a verdade. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998o.

_____. (1966). Do sujeito enfim em questão. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998p.

_____. (1957-1958). **O seminário, livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999a.

_____. (1960). *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*. In: _____. **Écrits II**. Paris, França: Éditions du Seuil, 1999b.

_____. (1965). *La science et la vérité*. In: _____. **Écrits II**. Paris, França: Éditions du Seuil, 1999c.

_____. (1953-1954). **Les écrits techniques de Freud**. Paris, França: [s.n.], 19--a. Disponível em: <<http://staferla.free.fr>>. Acesso em 02 jul. 2017.

_____. (1956-1957). **La relation d'objet**. Paris, França: [s.n.], 19--b. Disponível em: <<http://staferla.free.fr>>. Acesso em 02 jul. 2017.

_____. (1958-1959). **Le désir et son interprétation**. Paris, França: [s.n.], 19--c. Disponível em: <<http://staferla.free.fr>>. Acesso em 27 jul. 2017.

_____. (1959-1960). **L'éthique de la psychanalyse**. Paris, França: [s.n.], 19--d. Disponível em: <<http://staferla.free.fr>>. Acesso em 12 ago. 2017.

_____. (1951). Premissas a todo desenvolvimento possível da criminologia. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003a.

_____. (1953). Discurso de Roma. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b.

_____. (1966). Respostas a estudantes de filosofia. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003c.

_____. (1969). A lógica da fantasia. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003d.

_____. (1969). O ato psicanalítico. In: _____. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003e.

_____. (1970). Radiofonia. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003f.

_____. (1973). O aturdido. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003g.

_____. (1974). Televisão. In: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003h.

_____. (1953). O simbólico, o imaginário e o real. In: _____. **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.

_____. (1962-1963). **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b.

_____. (1963). Introdução aos Nomes-do-Pai. In: _____. **Nomes-do-Pai**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005c.

_____. (1975). Joyce, o sintoma. In: _____. **O seminário, livro 23: o sintoma**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007a.

_____. (1975-1976). **O seminário, livro 23: o sintoma**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007b.

_____. (1955-1956). **O seminário, livro 3: as psicoses**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008a.

_____. (1959-1960). **Seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008b.

_____. (1964). **Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008c.

_____. (1968-1969). **O seminário, livro 16: de um outro ao outro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008d.

_____. (1972-1973). **Seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008e.

_____. (1953-1954). **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009a.

_____. (1971). **Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009b.

_____. (1954-1955). **Seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica psicanalítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010a.

_____. (1960-1961). **O seminário, livro 8: a transferência.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010b.

_____. (1971-1972). **O seminário, livro 19: ou pior.** Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

_____. (1958-1959). **O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação.** Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LUCAS. (Evangelho) Segundo Lucas. In: SCHOLZ, V. **Novo testamento interlinear grego-português.** Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

LUSTOZA, R. Z. **O problema da causalidade psíquica.** 2006. 187 fl. Tese de doutoramento. Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MILLER, J.-A. (1987-1988). **Cause et consentement.** Paris, França, 1988. Inédito.

MLODINOW, L. **The Drunkard's Walk: how randomness rules our lives.** Londres, Inglaterra: Penguin Books, 2008.

MOHR, A. M. A escola como suplência e produtora de subjetividade. **Tuiuti: Ciência e Cultura**, Curitiba, n. 51, p. 49-57, 2015. Disponível em: <<http://universidadetuiuti.utp.br/tuiuticienciaecultura>>. acesso em 27 ago. 2017.

MOHR, A. M. e VIEIRA, F. M. (Org.). **Filosofia, religião e psicanálise.** Curitiba: Prismas, 2017.

MONTAIGNE, M. Que filosofar é aprender a morrer. In: _____. **Os ensaios: uma seleção.** Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MONZANI, L. R. **Freud: o movimento de um pensamento.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral: uma polêmica.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Also Sprach Zarathustra.** Alemanha: *The Project Gutenberg EBook*, 2005. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br>>. Acesso em: 03 set. 2017.

_____. **O nascimento da tragédia.** Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Sobre verdade e mentira.** Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. **Assim falou Zaratustra.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PAULO. Para (os) romanos. In: SCHOLZ, V. **Novo Testamento Interlinear grego-português.** Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

PÍNDARO. **Odas y fragmentos**. Madri, Espanha: Editorial Gredos, 1984.

PLATÃO. Banquete. In: _____. **Diálogos / Platão. (Coleção Os Pensadores)**. Tradução de José Cavalcanti de Souza ; Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. **Parmênides**. Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio/Loyola, 2003.

_____. Apologia de Sócrates. In: _____. **Diálogos**. São Paulo: Nova Cultural, 2004a.

_____. Fédon. In: _____. **Diálogos**. São Paulo: Nova Cultural, 2004b.

RABINOVICH, D. S. **O desejo do psicanalista: liberdade e determinação em psicanálise**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2000.

SADE, M. **A filosofia na alcova, ou, Os preceptores imorais**. Tradução de Contardo Borges. São Paulo: Iluminuras, 1999.

SARAMAGO, J. **As intermitências da morte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação, 1º tomo**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. **O mundo como vontade e representação, tomo II: complementos**. Tradução de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, v. 2, 2014.

SHAKESPEARE, W. O mercador de Veneza. In: _____. **William Shakespeare: teatro completo**. São Paulo: Nova Aguilar, v. 2 (Comédias e romances), 2016.

SÓFOCLES. Antígona. In: _____. **A trilogia tebana: Rei Édipo, Édipo em Colono, Antígona**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

STRACHEY, J. Nota do editor inglês. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, v. II, 1996a. Nota do editor inglês a "Estudos sobre a histeria, Breuer e Freud".

_____. Nota do editor inglês. In: FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, v. XXIII, 1996b. Nota do editor inglês a "*Some elementary lessons in psycho-analysis*".

VIERECK, G. S. (1930). Sigmund Freud. In: ALTMAN, F. (.). **A arte da entrevista: uma ontologia de 1823 aos nossos dias**. São Paulo: Escrita, 1995. p. 88-98.

VORSATZ, I. **Antígona e a ética trágica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.